
22101002204

DIE ALCHEMIE,

das ist die Lehre von den grossen Geheim-Mitteln der Alchemisten und den Speculationen, welche man an sie knüpfte.

Ein Buch, welches zunächst für Aerzte geschrieben ist, zugleich aber auch jedem gebildeten Denker geboten wird

von

Dr. Gottlieb Latz.

Bonn 1869.

Selbstverlag.

V o r r e d e.

Vergleichen wir den Standpunct der heutigen Pathologie mit dem Standpuncte, welchen diese Disciplin sonst einnahm, so haben wir eine Ueberlegenheit des heutigen Standpunctes in dem Masse, dass der frühere Standpunct geradezu mit Wucht niedergedrückt wird Denn wie kann sich die vage Speculation mit der exacten Forschung messen?

Vergleichen wir dagegen den Standpunct der heutigen Therapie mit dem Standpuncte, welchen diese Disciplin sonst einnahm, so haben wir eine Ueberlegenheit des sonstigen Standpunctes in dem Masse, dass der heutige Standpunct mit Wucht niedergedrückt wird. Denn bereits vor Tausenden von Jahren kannten die Aerzte die Arcana, heute ist die Kenntniss derselben verloren gegangen; bis auf meine Wenigkeit, der sie wieder entdecken musste, hat kein Arzt Kenntniss von ihnen.

Dass die Kenntniss der Arcana verloren ging, hängt damit zusammen, dass diese Mittel, die Tragweite ihrer Wirkung, nur einem kleinen Häuflein von Aerzten bekannt waren, den alchemistischen Aerzten. Diese hielten die grossen Mittel geheim. Das Häuflein der Wissenden schmolz immer mehr, und verlosch endlich.

Man sagt: Qui bene dignoscit, bene medebitur. Das Perverse dieses Spruches liegt auf der Hand. Die heutige Zeit hat es in dem bene dignoscere sehr weit gebracht, im bene mederi steht sie sehr weit hinter den Alchemisten zurück.

Heilen!!

Kann man Alles heilen?

Ach nein, wenn man Alles heilen könnte, so würde kein Mensch mehr sterben.

Was kann man denn heilen?

Ja, davon lässt sich keine Musterkarte entwerfen. Das aber sage ich Euch, eine Reihe von Krankheiten, welche die Schule nicht zu heilen vermag, kann man wohl heilen.

Und auf welche Weise?

Durch die Anwendung der Arcana, jener grossen Mittel, welche, wie gesagt, den Alchemisten bekannt waren, in ihrer Tragweite am Krankenbette bekannt waren, welche verloren gingen, und die ich nach vielen Mühen und Anstrengungen wieder entdeckt und seit einer Reihe von Jahren am Krankenbette erprobt habe.

Wer kann Alles glauben, was überhaupt, und namentlich auf dem Felde des Heilens geredet worden ist und geredet wird? Bei derartigen Dingen ist der Selbsttäuschung Thür und Thor geöffnet.

Ganz recht. Aber Ihr sollt nicht g l a u b e n. Ihr sollt die grossen Mittel anwenden, die ich Euch lehre, dann werdet Ihr mit H ä n d e n g r e i f e n, was ich mit Händen gegriffen habe. Ich lege die grossen Mittel offen vor Euch hin, benutzt sie! Ihr riskirt ja nichts dabei. Das höchste, was auf dem Spiel steht, ist das, dass Euer Patient, den Ihr doch nicht heilen könnt, ungeheilt bleibt. Und was die Selbsttäuschung betrifft: Giebt es Krankheiten, bei denen in Bezug auf Heilen und Nichtheilen jede Selbsttäuschung von vorn herein von selbst aufhört?

Ja!

Welche?

Die hervorragenden epidemischen Krankheiten. Wenn in einer Gegend die Pocken, der Scharlach, die bösartigen Masern, der Typhus, die Cholera, die Ruhr u. s. w. herrschen, und die Menschen sterben, sterben mitunter wie die Fliegen, die schulgerecht behandelten ebensowohl, wie die nicht behandelten, ist da Selbsttäuschung möglich, wenn die Patienten, die man mit den Arcanis behandelt, n i c h t sterben? Ist das Selbsttäuschung, wenn die Leichenträger in die Häuser links und rechts eintreten, nur in die Häuser nicht, wo die Patienten mittelst der Arcana behandelt worden?

Wie, in den Arcanis hat man Mittel gegen Pocken, Scharlach, bösartige Masern, Typhus, Cholera, Ruhr u. s. w.?

Ja!

Das wäre doch kolossal, und ist ja kaum zu glauben!

Ja, es ist kolossal, und ist kaum zu glauben. Und wie ich bereits oben gesagt, Ihr sollt auch gar nicht g l a u b e n Der Glaube ist gut in der Religion, die Erfahrung am Krankenbette hat nichts mit dem Glauben zu thun. Glaubt mir nicht, aber wendet die Arcana am Krankenbette an, und Ihr werdet sehen, was ich gesehen, heilen, was ich geheilt.

Aber Du stehst so isolirt da!

Ach nein. Es ist gerade mit der Hauptzweck dieses Buches, Euch zu zeigen, dass ich nicht isolirt dastehe, dass die grössesten Männer auf meiner Seite stehen, dass sie die Arcana kannten, die ich wieder aufgefunden. Ihr werdet sehen, wie sie diese Arcana für würdig hielten, als das Substrat der Entwickeluug ihrer oft Staunen erregenden geistigen Thätigkeit zu dienen. Glaubt nur nicht, dass jene grossen Männer ihre geistreichen Arbeiten auf die Arcana basirt, an die Arcana geknüpft haben würden, wenn diese nicht etwas absolut Grossartiges wären, wenn sie keine Remedia divina wären!

Helfen die Arcana blos bei den hervorragenden epidemischen Krankheiten?

Nein. Ich habe die hervorragenden epidemischen Krankheiten blos deswegen genannt, um Euch auf ein Terrain zu führen, wo gar keine Selbsttäuschung in Euerem Sinne bei der Beobachtung möglich ist. Man heilt mittelst ihrer Pneumonie, Pleuritis, Croup, Phlebitis (keine Eiterung), Meningitis, Mastitis, Angina (keine Eiterung), Rheumatismus acutus, Icterus, Parulis, Karbunkel, Pseudoerysipelas, Morbus Brightii acutus, Ophthalmien u. s. w. u. s. w.

Wie steht's mit den chronischen Krankheiten?

Durch jede chronische Krankheit läuft eine Linie Stehen wir diesseits dieser Linie, so ist Heilung möglich, sie erfolgt an der Hand der Arcana; stehen wir jenseits derselben, so ist's mit der radicalen Heilung vorbei. Uebrigens heilt man: Dermatosen, Syphilis, Hydrops, u. s. w.

Wie heissen jene grossartigen Mittel denn?

Sie heissen: Acidum sulphuricum, Ferrum, Natron carbonicum, Natron nitricum, Liquor hepatis, Pulvis solaris ruber, Pulvis solaris niger. (Vergl. den Abschnitt: Die Arcana und ihre Darstellung.)

Wie, darunter sind ja Mittel, die sehr bekannt sind, und in jeder Materia medica stehen!

Ja, gewiss. Aber es geht mit manchen Arcanis, wie mit dem Aether. Der Aether stand in allen Materiis medicis, fand sich in jeder Apotheke vor, war Jedem bekannt. Aber Niemand ahnte, bevor es der Americaner Jackson lehrte, dass man mittelst Aethers den zu Operirenden gegen den Schmerz unempfindlich machen könne. Ganz so mit den Arcanis. Es befinden sich unter ihnen solche Mittel, welche in allen Materiis medicis stehen, sich in jeder Apotheke vorfinden, Jedem bekannt sind, aber Niemand hat bisher geahnt, dass sie Arcana sind, und als solche eine immense Tragweite am Krankenbett haben.

Im Allgemeinen kam ich derartig auf die Sache, dass ich einmal — was passirt einem nicht Alles am Krankenbette? — in die Lage kam, einem Patienten Natron nitricum zu verschreiben. Wie ich auf dem Heimwege war, war es mir bereits contre coeur, dass ich es verschrieben. Indessen ce qui était fait, était fait. Den anderen Tag besuchte ich meinen Patienten schon in aller Herrgottsfrühe — die Sache war mir die Nacht über im Kopf umhergegangen. Was sah ich? Einen Erfolg, der mich in Erstaunen setzte, der mir sagte, hier hat dir der Zufall ein grosses Mittel in die Hand gegeben. Sofort sagte ich mir aber auch weiter, es ist unmöglich, dass die gütige Natur nur ein so grosses Mittel hervorgebracht haben sollte. Wie es in dieser Krankheit in Bezug auf das Nitrum liegt, so wird es in anderen Krankheiten in Bezug auf andere Mittel liegen, und wenn du diese Mittel kennen würdest, so hättest du am Krankenbett einen Schatz, von dem die Lehrer, die dich Medicin gelehrt, nie eine Ahnung gehabt haben, einen Schatz, der dir mehr bieten würde, als alle Schulgelehrsamkeit. So forschte ich denn weiter, und entdeckte successiv die übrigen Arcana. Zuerst nach dem Natron nitricum entdeckte ich das Ferrum, dann den Pulv. solaris niger und Pulv. solaris ruber, dann den Liquor hepatis. Zuletzt entdeckte ich das Acidum sulphuricum und das Natron carbonicum, womit der Leser den Beweis dafür hat, dass es bei den Arcanis wenig in die Wagschale fällt, worauf wir oben hingewiesen, dass es sich bei ihnen auch um Mittel handelt, welche in jeder Materia medica stehen, sich in jeder Apotheke befinden, Jedem bekannt sind. Beim Acidum sulphuricum und Natron handelte es sich um Mittel, welche ich bereits im fünften Semester meiner Universitätsjahre kannte, und doch ging ich, den Arcanis nachforschend, Jahre lang an ihnen vorbei, ohne zu ahnen, dass sie Arcana seien. Es hat mir viele Mühen, viele Anstrengungen gekostet, jene grossen Mittel zu entdecken. Wozu diese Mühen, diese Anstrengungen schildern? Der Fremde hat für derartige Dinge ja doch nur ein halbes Ohr. Kurz und gut, ich kam zum Ziele, in der That ein glänzendes Ziel!

Dass ich nun, indem ich den betreffenden Weg verfolgte, nicht mehr und nicht weniger that, als den Arcanis der Alchemisten nachforschen, das kam mir nur halb in den Sinn. Ich ahnte es von vorn herein, aber es handelte sich eben nur um eine vage Ahnung. Offen gestanden, ich mochte der Sache nicht gerade in's Gesicht schauen. Ich begriff, dass, um hier Licht, um absolute Ueberzeugung zu gewinnen, ein eingehendes Studium der Alchemisten nöthig seie. Nun denke man sich aber meine Wenigkeit bei Tag und Nacht, bei Hitze und Kälte, bei Staub, Regen, Hagel, Schnee einer umfangreichen ärztlichen, wundärztlichen und geburtshelferischen Praxis zu Fusse und zu Pferde nachkommend, und dabei sollte ich nun noch einem eingehenden Studium der Schriften der Alchemisten und was mit ihnen zusammenhängt obliegen! Wahrlich,

mir fehlte die Lust dazu. Diese sollte erst allmälig in mir erwachen. Und sie erwachte allmälig, gewann immer grössere Dimensionen, und so gab ich mich denn jenem Studium hin.

Welche Arbeit! — einzig und allein der zu vergleichen, die Arcana am Krankenbette aufzufinden. Erst das Zehnte und Hundertste durchstöbern, ob es eine Relation zur Alchemie habe, und war das Richtige säsirt, dann seinen Sinn herauscalculiren! Die Vorarbeiten Anderer auf diesem Felde sind so zu sagen gleich Null. Ich bin der erste, der die Geheimnisse der Alchemisten offen darlegt, vor mir hat es nie Jemand gethan, denn Niemand kannte sie vor mir, als die Alchemisten selbst die aber schrieben sehr dunkel, thaten alles mögliche, um die Leute in Bezug auf ihr Wissen auf die falsche Spur zu leiten. In der That, einladende Verhältnisse bei solchem Verhalten der Dinge in Bezug auf die Quellen! Was ich Dir, geehrter Leser, im vorliegenden Buche darlege, liesest Du so glatt hin, Du kannst nicht ermessen, wie oft meine Hand ermüdet hinsank. Nun, ich bin auch hier zum Ziele gekommen, ich habe mein Aufgabe gelöst, und das vorliegende Buch giebt den Beweis dafür. Du wirst Dinge in demselben finden, von denen Du von vorn herein nicht ahnest, dass sie mit der Alchemie im Zusammenhange stehen, durch die Alchemie ihre Aufklärung bekommen.

Das Hauptinteresse wird dieses Buch wohl für den Arzt haben. Er lernt aus ihm die Arcana, und bekommt von den verschiedensten Gesichtspuncten aus, an der Hand der verschiedensten Autoritäten, den Beleg für deren Existenz.

Nicht aber blos für den Arzt dürfte das Buch fesselndes haben, sondern auch für den gebildeten Denker überhaupt. Wenn ihn auch vielleicht die Arcana und das, was sich unmittelbar an sie knüpft, minder interessiren, so dürfte er doch nicht theilnahmslos an dem vorübergehen, was eine Relation hat: zur Bibel und Dogmengeschichte (Schöpfungsgeschichte, erstes Capitel des Evangelium Joannis, der λόγος, die Symbola etc.), zum ersten Buche der Oracula Sibyllina; zu den Platonischen Schriften, namentlich dem Timaeus und dem Kritias, deren Inhalt sich die Neuzeit so circa reinweg heraus träumte; zur Griechischen Philosophie; zu den Neuplatonischen Schriften; zur Indischen Alterthumskunde; zur Griechischen Mythologie; zur Geschichte der Chemie; zur Magie, Astrologie, Goldmacherkunst, Edelsteinmacherkunst, zur Kabbala (Buch Jezirah); zum Pythagoräischen Lehrsatze, zur Quadratur des Cirkels; zum Stein der Weisen, zum Perpetuum mobile u. s. w; kurz, er dürfte nicht theilnahmslos vorübergehen an dem wunderbaren Mancherlei, welches die Alchemie ausser den Arcanis als solchen bietet, für welches die Alchemie und nur die Alchemie Aufklärung bietet.

Und so widme ich denn dieses Buch nicht nur den Aerzten, sondern allen gebildeten Denkern.

Bonn, 1. Januar 1869.

(Jedes rechtmässige Exemplar ist mit dieser meiner eigenhändigen Namensunterschrift versehen.)

Inhalts-Anzeiger.

Alchemie.

Die Alchemie ist die Lehre von den Arcanis und den Speculationen, welche man an sie knüpfte. Diese Speculationen bilden ein buntes Mancherlei, welches wir im Verlaufe dieses Buches successiv kennen lernen werden. Der Leser wird dabei mannigfach Gelegenheit haben, die wunderbare Geistestiefe derer, von denen diese Speculationen herrühren, das ist der Alchemisten, kennen zu lernen. Er wird Gelegenheit haben, in geistige Relation zu Männern zu treten, welche als tiefe Denker in der Geschichte der gebildeten Menschheit die ersten Plätze einnehmen.

Die Kenntniss der Arcana ist alt, uralt, verliert sich in's graueste Alterthum. Bereits die vedischen Gottheiten lehnen an die Arcana. In der vedischen Kosmologie, welche sich an diese Götter lehnt, haben wir schon ein alchemistisches System, abgerundete Speculationen, welche sich an die Arcana knüpfen. Von der Kenntniss der Arcana bis zur abgerundeten Speculation, welche sich an sie reiht, ist aber immerhin ein grosser Schritt. Wie lange Zeit mögen also die Arcana den Veden vorangehen!

Wie so eben angedeutet, treten bei den Indern die Arcana zur Gottheit in Relation. Die Relation der Gottheit zu den Arcanis zieht sich durch die ganze Alchemie. Und mit Recht. Mag sich auch das göttliche Wirken allenthalben in der Natur offenbaren, bei den Arcanen tritt es doppelt dreifach, hundertfach in den Vordergrund. Es ist gar zu wunderbar, wie diese einfachen Dinge die Gesundheit geben, das Leben erhalten.

Die Alchemisten hielten ihre Arcana geheim: — eine eigenthümliche Sache! Eine Reihe alchemistischer Vorspiegelungen haben keinen andern Zweck, als dem Publicum, dem Laien, Dinge vorzuführen, die ihn vom Wege ableiten sollten, den Arcanis auf die Spur zu kommen. Mit dem Geheimhalten der Arcana Hand in Hand geht die dunkle, mysteriöse, versteckte Schreibweise der Alchemisten. Einige haben es darin zu einer wahren Virtuosität gebracht. In ihrem Geheimhalten der Alchemie überhaupt und der Arcana im Besonderen gingen die Alchemisten so weit, dass sie, wie wir im Verlaufe dieses Buches sehen werden, den zum Sünder stempelten, mit Höllenstrafen bedrohten u. s. w., der sich beikommen lassen möchte, das Geheimniss zu enthüllen. Im Sinne dieser Leute handeln wir also nicht, wenn wir das Geheimniss der Alchemie im Allgemeinen offen darlegen, und im Besonderen die Arcana aus dem Dunkel herausführen, mit denen sie stets umgeben waren. Hierbei wollen wir nun nicht weiter den Allgemeinstandpunct zeichnen, den wir bei unserem Thun der Menchheit gegenüber einnehmen, und die Alchemisten einnahmen. Einen Besonderstandpunct indess in's Auge fassend, wollen wir die Frage aufwerfen: Handeln wir für unsere Person nicht den Alchemisten gegenüber unpietätisch, indem wir das, was sie Jahrtausende verborgen, offen darlegen? Wir glauben diese Frage mit „Nein“ beantworten zu müssen. Ganz abgesehen davon, dass das Interesse der Menschheit im grossen Ganzen den Sonderinteressen der Alchemisten vorgeht, ganz abgesehen davon nehmen wir den Alchemisten gegenüber einen, unsere Individualität betreffenden, eigenen Standpunct ein. Die Alchemisten lehrten einer den andern die Arcana, weihten einer den andern in das Verständniss ihrer Schriften ein. Und indem so ein Alchemist der Lehrer des andern wurde, verpflichtete der Lehrer den Schüler, im Allgemeinen die Sache geheim zu halten, und nur im Besonderen dem mitzutheilen, den er für würdig hielte, des Geheimnisses theilhaftig zu werden, und diesem alsdann wieder dieselbe Verpflichtung des Geheimhaltens aufzulegen. Mit derartigen Situationen haben wir aber nichts zu thun. Uns hat Keiner die Arcana gelehrt, und also noch viel weniger unter Verpflichtung des Geheimhaltens gelehrt. Wir haben sie selbst entdeckt. Uns hat Keiner in die Geheimnisse der alchemistischen Speculationen eingeweiht. Wir haben sie durch eigenes Studium, ohne die Lehre, die Beihülfe eines Anderen, und also noch viel weniger auf Grund einer, an Geheimhaltungs-Verpflichtungen erfolgte Lehre, Beihülfe eines Anderen, herausbekommen, herausbekommen durch das Studium jener Schriften und Schriftstücke, die zwar der Feder von Alchemisten entflossen, die aber, nachdem sie einmal dem Publicum geboten worden, Allgemein-Gut geworden sind. Die Alchemisten hielten das **Ihrige** geheim, ich veröffentliche das **Meinige**. Wo kann denn bei so bewandten Verhältnissen meinerseits auch nur ein Schatten von Impietät gegen die Alchemisten obwalten?

Die Arcana und ihre Darstellung.

Die Arcana sind:

1. Acid. sulphuricum.
2. Ferrum.
3. Natron carbonicum.
4. Natron nitricum.
5. Liquor Ammoniaci hydrosulphurati s. hydrothionici. Wir nennen denselben kurzweg Liquor hepatis, da es sich um Ammoniak-Schwefelleber (hepar) handelt.
6. Die Verbindung von Hydrargyrum oxydatum rubrum mit Sulphur auratum. Wir nennen dies Arcanum: Pulvis solaris ruber.
7. Die Verbindung von Hydrargyrum oxydatum rubrum mit Stibium sulphuratum nigrum laevigatum. Wir nennen dies Arcanum: Pulvis solaris niger.

Was die beiden letzten Arcana betrifft, so nennen wir sie Pulvis, Pulver, von der Pulverform, in welcher sie gegeben werden. Das Adjectiv solaris fügen wir dem Pulvis bei auf Grund des, an der Hand der metaphysischen Interpretation der Tabula smaragdina (s. später) als Sol gefassten Hydrargyrum oxyd. rubrum. Dem einen Pulvis solaris geben wir den Beinamen ruber, roth, auf Grund seiner rothen Farbe, Pomeranzen-Farbe überhaupt, und auf Grund der rothen Farbe, der Pomeranzenfarbe des Sulphur auratum im Besonderen. Dem andern Pulvis solaris geben wir den Beinamen niger, schwarz, auf Grund seiner schwarzen Farbe überhaupt, und auf Grund der schwarzen Farbe des Stibium sulphuratum nigrum im Besonderen.

Acidum sulphuricum.

Heut zu Tage wird das Acidum sulphuricum, die Schwefelsäure, fabrikmässig dargestellt, und kommt unter 2 Formen im Handel vor, als Nordhäuser Vitriol-Oel und als Englische Schwefelsäure.

Die Alchemisten stellten sich durchschnittlich die Schwefelsäure aus dem grünen Vitriol, Eisenvitriol, dar. Dieser kommt natürlich vor, indem er sich durch Verwittern des Schwefelkieses bildet. Um Schwefelsäure aus dem grünen Vitriol zu gewinnen, erhitzt man denselben an der Luft. Dadurch wird er, der gleich schwefelsaurem Eisen-Oxydul, theilweis in schwefelsaures Eisenoxyd verwandelt und verliert einen Theil seines Krystallwassers. Dieser also umgewandelte Vitriol wird alsdann destillirt. Auf Grund der Destillation geht die Schwefelsäure über; Eisenoxyd bleibt in der Retorte zurück.

Die auf diese Weise gewonnene Schwefelsäure ist **braun** und **raucht** an der Luft. Sie stellt das Acidum sulphuricum fumans dar. Um aus ihr das, zum medicinischen Gebrauche zu verwendende Präparat zu gewinnen, wird sie abermals destillirt, rectificirt, und ergiebt dann das Acid. sulphuricum depuratum, s. rectificatum, s. medicinale.

Das Acidum sulphur. fumans der Alten läuft dem heutigen Nordhäuser Vitriol-Oel parallel.

Eine ganz besondere Weise, die Schwefelsäure zu bereiten, kommt erst bei den abendländischen Alchemisten vor. Ihr zufolge schmilzt man Schwefelblumen, zündet sie an, und setzt eine gläserne Glocke darüber. Dann sammelt sich ein Dunst an den Wänden der Glocke, derselbe wird flüssig, und die so erzielte Flüssigkeit ist eben Schwefelsäure. **Beguin** in seinem Tyrocinium chymicum schildert die Sache mit folgenden Worten: Ponatur sub campana vitrea vas terreum cum sulphure, quod accendatur. Ita vero vas subjectum ad campanam adaptetur, ne fumi egredientes flammam suffocent, sed libere in illam subvecti in liquorem densentur, qui in scutellam

appositam destillet. „Man setze unter eine Glasglocke ein irdenes Gefäss mit Schwefel, und zündet diesen an. Man muss indess dem untergesetzten Gefäss der Glocke gegenüber eine solche Stellung geben, dass der sich entwickelnde Dampf die Flamme nicht erstickt, sondern frei in die Glocke aufsteigen kann, wo er sich dann zu einer Flüssigkeit condensirt, die in eine herangesetzte Schale herabtröpfelt." — Der Process beruht darauf, dass beim Verbrennen des Schwefels in der Luft sich schwefelige Säure bildet. Diese geht bei Luftzutritt, durch den Sauerstoff der Luft, in Schwefelsäure über. Es geht nur langsam vor sich, dass sich auf Grund des Luftzutrittes die schwefelige Säure höher oxydirt, das ist, aus schwefeliger Säure Schwefelsäure wird. Daher wird im Grossen die Sache so angegriffen, dass man mit der, beim Verbrennen des Schwefels sich bildenden schwefeligen Säure salpetrige Säure in Berührung bringt. Hier giebt dann die salpetrige Säure einen Theil ihres Sauerstoffes der schwefeligen Säure. Auf die Weise stellt man heute die Englische Schwefelsäure dar, welche dem zuletzt aufgeführten alchemistischen Präparate (Spiritus Sulphuris Beguini, Spiritus Sulphuris per campanam etc.) zur Seite steht, wie das zuerst aufgeführte Präparat dem Nordhäuser Vitriol-Oel zur Seite steht. Zum medicinischen Gebrauche ist auch das durch Verbrennen des Schwefels gewonnene Präparat zu rectificiren.

Ferrum.

Vom Ferrum, Eisen, gebrauchten die Alchemisten verschiedene Präparate. Man mag das Eisen pharmakologisch zubereiten, wie man will, seine Heilkraft behält es immer, das ist eben ein Grundcharakter des Eisens. Man gebe es dem Patienten da, wo es passt, dann wird die Natur sich schon fügen, in Bezug auf das Präparat ist sie nicht weiter sehr wählerisch. Alchemistisch, das ist weniger therapeutisch-alchemistisch als chemisch-alchemistisch, speculativ-alchemistisch drängt sich unter den Eisenpräparaten das Ferrum sulphuricum in den Vordergrund, und zwar deshalb, weil wir in ihm den Vitriol haben, und an diesen sich, auf Grund der Bereitung, die Schwefelsäure knüpft.

Natron carbonicum.

Das Natron carbonicum, das kohlensaure Natron, wittert an Felsen und aus der Erde aus.

Auch kann das kohlensaure Natron durch Verbrennen verschiedener Pflanzen, welche am Meeresstrande wachsen, gewonnen werden.

Dann kommt es in natronhaltigen Quellen und Seen vor (Natronseen Aegyptens, Columbiens).

Endlich gewinnt man das Natron carbonicum aus dem Kochsalz. Dieses wird mittelst Schwefelsäure in schwefelsaures Natron verwandelt. Das schwefelsaure Natron wird mit kohlensaurem Kalk und Kohlenpulver gemengt und geglüht und so in kohlensaures Natron übergeführt, welches aus der Masse durch Auslaugen und Krystallisiren erhalten wird.

Die Alchemisten bedienten sich hauptsächlich des zuerst erwähnten, natürlich vorkommenden kohlensauren Natrons, welches sie dann zum medicinischen Gebrauche zu reinigen hatten, und des, aus dem Kochsalz gewonnenen kohlensauren Natrons.

Natron nitricum.

Schwerlich fällt es Jemandem heut zu Tage ein, sich das Natron nitricum, das salpetersaure Natron, den kubischen Salpeter, künstlich darzustellen, wird es doch in grosser Menge aus Südamerica eingeführt. Dieser aus Südamerica eingeführte sogenannte Chili-Salpeter braucht, um medicinisch gebraucht zu werden, blos gereinigt zu werden.

Die Alchemisten stellten sich das salpetersaure Natron künstlich dar, und zwar entweder aus dem Kochsalz oder aus dem Natron carbonicum.

Um es aus dem Kochsalz darzustellen, wird Kochsalz mit Salpetersäure übergossen, und die Salzsäure abdestillirt. Das in der Retorte zurückbleibende unreine salpetersaure Natron laugt man aus, und lässt es krystallisiren.

Um das salpetersaure Natron aus dem kohlensauren Natron zu erhalten, bringt man direct kohlensaures Natron mit Salpetersäure zusammen. Dann entsteht unter Entweichen von Kohlensäure salpetersaures Natron.

Als in der späteren Zeit der abendländischen Alchemie die Chemikalien unter den Schulärzten eine weitere Verbreitung erhielten, warfen sich die Alchemisten dem Manoeuvre in die Arme, dass sie den Schulärzten statt der Arcana solche Chemicalia boten, welche eine nähere oder fernere Aehnlichkeit mit den Arcanis, eine nähere oder fernere, directe oder indirecte Relation zu den Arcanis hatten. Derartigen Chemikalien suchten sie die Aufmerksamkeit der Schulärzte zuzuwenden, um sie von den Arcanis abzuwenden. So geschah es denn nicht selten, dass ein Schularzt meinte, er habe ein Arcanum in Händen, wo er nichts anderes hatte, als ein mystificirtes Arcanum.

Auf die Weise nun wurden den Schulärzten statt des Natron carbonicum und Natron nitricum eine Reihe von Mittel- und Neutralsalzen an die Hand gegeben und anempfohlen.

Liquor hepatis.

Das einfachste, um sich dies Arcanum darzustellen, ist, dass man Schwefelwasserstoff in Spiritus salis Ammoniaci leitet. Diese Methode der Darstellung ist den späteren Abendländern bekannt. Die älteren Alchemisten dagegen schlugen einen viel complicirteren Weg ein; sie gewannen den Liquor hepatis durch Destillation von Schwefel, Salmiak und Kalk.

Die abendländischen Alchemisten nannten den Liquor hepatis, nicht sowohl per euphemismum, als vielmehr scherzweis: Balsamum; statt des „Uebelriechenden" nannten sie ihn den „Wohlriechenden." Balsamum ist nämlich, wie das Griechische βάλσαμον, ein wohlriechender Stoff. Dieser Name gab die Basis ab, den Schulärzten statt des Liquor hepatis mystificationsweis andere Mittel zu präsentiren. Auch ist er die Basis für die pharmakologische Bezeichnung „Balsam."

Der pharmakologische Begriff Balsamum wird in den neueren pharmakologischen Handbüchern nicht genau bestimmt. Ein Balsam in pharmakologischer Beziehung enthält ein ätherisches Oel. Das ätherische Oel für sich macht noch nicht den Balsam aus, es muss vielmehr noch etwas hinzukommen, und das ist das Corpus pro balsamo. Also: ätherisches Oel + Corpus pro balsamo = Balsamum. Corpora pro balsamo sind: Fett, fette Oele, Harze, Wachs und derartige Stoffe, wie selbst Honig u. s. w.; nicht aber, wie das einige Pharmakologen wollen, Spiritus vini. Es ist also beispielsweis das Balsamum vitae Hoffmanni kein Balsam, es ist vielmehr eine einfache Lösung ätherischer Oele, zu denen Balsamum Peruvianum hinzukommt, in Weingeist. Ist die Verbindung des ätherischen Oeles mit dem Corpore pro balsamo eine natürliche, so ist der Balsam ein natürlicher, ist sie eine künstliche, so ist der Balsam ein künstlicher. So ist Balsamum Peruvianum ein natürlicher Balsam, weil die Verbindung des ätherischen Oeles mit dem Harze hier eine natürliche ist. Die Verbindung von Oleum Bergamottae mit Oleum Amygdalarum dulcium ist dagegen ein künstlicher Balsam, weil hier Oleum Bergamottae mit dem Corpore pro balsamo Ol. Amygdal. künstlich zusammengebracht ist. Das 17. und 18. Jahrhundert hatte eine Menge künstlicher Balsame zum inneren Gebrauch, und die damaligen Schulärzte hatten eine besondere Vorliebe für derartige Compositionen. Das hängt damit zusammen, dass sie meinten, indem sie in derartigen Mitteln „Balsam" hätten, hätten sie nun den Balsam der Alchemisten, den Liquor hepatis. Schwerlich gebraucht heute noch ein Arzt derartige künstliche Balsame pro usu interno. Pro usu externo dagegen sind die künstlichen Balsame noch heut zu Tage in Gebrauch, z. B. das Unguentum Rosmarini compositum, die Lösung verschiedener ätherischer Oele in Ol. Amygdalarum dulcium, Oleum provinciale (namentlich als Haaröl) u. s. w.

Zu diesem Begriffe eines pharmakologischen Balsams gaben nun die Alchemisten den Impuls. Die abendländische Darstellung des Liquor hepatis vor Augen habend, sagten sie nämlich, es handelt sich beim Liquor hepatis um eine Lösung von Schwefel in einem flüssigen Alkali. Nun nannten sie aber ein flüssiges Alkali: Oleum, Oel, und so kommt heraus: Liquor hepatis ist die Lösung von Schwefel in Oel. Damit war die Sache aber nicht absolvirt. Jegliches flüssige Alcali ist ein Oel. Wenn man also sagt, Liquor hepatis ist die Lösung von Schwefel in Oel, so kann es sich auch um die Lösung von Schwefel in

Kali, in Natron handeln. Um sich hier präciser auszudrücken, sagte man daher, nicht nur um Oel handelt es sich, sondern es handelt sich um ein bestimmtes Oel, um das Ammoniak-Oel. Und sich nun an das Ammoniak näher haltend, sagten sie, es handelt sich in ihm um etwas fragrant Riechendes. Und so kommt statt: Liquor hepatis ist die Lösung von Schwefel in Oel, das Erweiterte: Liquor hepatis ist die Lösung des Schwefels in Oel unter Hinzutritt von etwas fragrant Riechendem.

Diese Bezeichnung, diese Definition von Liquor hepatis bot nun die Handhabe dar, die Schulärzte zu mystificiren. Aus dem Oel als Alkali-Lösung wurde ein fettes Oel, aus dem fragrant Riechenden wurde ein ätherisches Oel. Und so kam denn als mystificirter Liquor hepatis heraus: die Lösung von Schwefel in fettem Oel mit Zusatz von Oleum Juniperi, Terebinthinae u. s. w. Derartige Compositionen werden von einzelnen Aerzten noch heute beliebt, und es giebt Gegenden, wo die Leute noch heute mit Gier über die göttliche Panacee, „Harlemer Oel" herfallen, welche aus Schwefel, Leinöl und Terpentinöl besteht.

Hierbei blieben die Alchemisten nicht stehen. Indem sie befürchteten, dass die Schulärzte dem wahren Sachverhalt mit dem Oel auf die Spur kommen möchten, dachten sie daran, den Schwefel fortzuschaffen. Haben die Schulärzte den Schwefel nicht mehr in derartigen Mischungen, dachten sie, so können sie auch weiter nicht mehr auf die Idee kommen, ihn in mineralischem Oel statt in fettem Oel zu lösen. Nun sagte man, Balsam müsst ihr haben, aber was ist denn Balsam? Doch wohl ein wohlriechender Stoff. Ist aber an einer Mischung von Schwefel, fettem Oel und ätherischem Oel ein Schatten von Wohlgeruch? Wir denken doch, gerade das Gegentheil hat statt. Was ist aber der Grund des schlechten Geruches? Der Schwefel. Also dieser muss fort, bloss das fette Oel mit dem ätherischen Oele müssen bleiben. Und da haben wir denn den pharmakalogischen, wohlriechenden Balsam, dessen Begriff sich auf Grund dessen extendirte, dass das einfache, fette Oel sich zu dem erweiterte, was wir als Corpus pro balsamo haben kennen lernen.

Aber nicht nur nach dieser Richtung mystificirten die Alchemisten die Schulärzte in Bezug auf den Liquor hepatis, sie führten sie auch nach andern Richtungen auf den verkehrten Weg, indem sie ihnen namentlich einerseits andere Schwefellebern, als gerade die Ammoniakschwefelleber, und auf der andern Seite, da wo es sich um das Schwefelarcanum handelte, den einfachen Schwefel boten. Mit der ersteren Mystification hängt es zusammen, dass Christ. Ludw. Hoffmann in der Calcaria sulphurato-stibiata ein Arcanum gefunden zu haben glaubte, und sie als solches verkaufte.

Pulvis solaris ruber et niger.

Wir haben in Bezug auf diese beiden Arcana in's Auge zu fassen:

1. Hydrargyrum oxydatum rubrum, 2. Sulphur auratum, 3. Stibium sulphuratum nigrum.

1. Hydrargyrum oxydatum rubrum. Dasselbe wird auf 2 Weisen dargestellt.

Erste Darstellungsweise. Darstellung mittelst Salpetersäure. Man digerirt laufendes Quecksilber mit Salpetersäure, und erhält so eine Lösung von salpetersaurem Quecksilberoxyd. Diese dampft man ab, und erhält so trocknes salpetersaures Quecksilberoxyd. Dies lässt bei weiterem Erhitzen die Salpetersäure fahren und präsentirt sich als Quecksilberoxyd, das ist Hydrargyr. oxydat. rubrum. Damit wäre dann die Sache erledigt. Es ist aber ein practischer Kunstgriff, den bereits die Alexandriner kannten, dass man das, aus der Lösung gewonnene trockne salpetersaure Quecksilberoxyd nicht für sich weiter erhitzt, sondern zuvor mit laufendem Quecksilber zusammenreibt, und diese Mengung dann erhitzt. Dann ist das Product, indem sich das Quecksilber auf Kosten des Sauerstoffes der Salpetersäure oxydirt, auch Hydrargyr. oxyd. rubrum.

Das auf die eine oder die andere Weise gewonnene Hydrarg. oxyd. rubr. wird zum medicinischen Gebrauche mit destillirtem Wasser sehr fein gerieben und gewaschen, und wird als solches auch wohl Hydrarg. oxyd. rubrum laevigatum genannt.

Nun reflectire man auf die folgenden, für die Alchemie höchst wichtigen Data.

Die Salpetersäure besteht aus Stickstoff und Sauerstoff. Indem nun bei der Gewinnung des Quecksilberoxyds die Salpetersäure in diese ihre Theile zerlegt wird, oxydirt der Stickstoff zu Stickoxydgas, und entweicht. Dies Stickoxyd verbindet sich, sobald es frei wird, mit dem Sauerstoff der Luft zu Untersalpetersäure, und diese präsentirt sich unter der Gestalt rother Dämpfe.

Und ferner: Da man das Quecksilberoxyd, das Hydrarg. oxyd. rubr., aus einer Lösung des Quecksilbers in Salpetersäure gewinnt, so nahmen die Alten an, das Quecksilberoxyd sei ein Präcipitat. Daher stammt auch der Name: Mercurius praecipitatus ruber, rothes Präcipitat des Quecksilbers, präcipitirtes rothes Quecksilber. Sie nahmen also an, wenn man die Lösung von salpetersaurem Quecksilberoxyd hat, und dampft dann ab, so dass man trocknes salpetersaures Quecksilberoxyd, und in weiterer Folge Quecksilberoxyd erhält, so heisse das nichts anderes, als man erhalte das Präcipitat Quecksilberoxyd aus der salpetersauren Quecksilberlösung.

Zweite Darstellungsweise. Sie ist zwar einfacher, nimmt aber längere Zeit in Anspruch, und besteht einfach darin, dass man Quecksilber in einen langhalsigen Kolben giesst, und nun erhitzt. Dann erfolgt auch die Oxydation des Quecksilbers, und man erhält auch so Hydrarg. oxyd. rubrum. Dies Präparat nannte man auch wohl im Anschluss daran, dass das vorige Präparat Mercurius praecipitatus genannt wurde: Mercur. praecipitatus per se. Bei den Arabern tritt diese Darstellungsweise des Hydrargyr. oxyd. rubr. in den Vordergrund.

2. Sulphur auratum. Zu seiner Darstellung nimmt man Stibium nigrum, Schwefelblumen, Natron carbonicum in Wasser gelöst, Kalkmilch, und kocht das Ganze. Auf die Weise erhält man die Lösung des heut zu Tage so genannten Schlippeschen Salzes (Schwefelantimon.-Schwefelnatrium). Zu dieser wird verdünnte Schwefelsäure gegeben, dann fällt unter Entwickelung von Hydrothiongas Sulphur auratum nieder.

Man kann die Lösung des Schlippeschen Salzes auch auf trocknem Wege darstellen. Dann nimmt man Stibium nigrum, Schwefel, Natron carbon., Kohle, und schmilzt sie in einem Schmelztiegel.

Es ist wohl correcter, wenn man sich zur Darstellung des Sulphur aurat. zuvor ein ganz reines Schlippesches Salz darstellt, dieses dann in Wasser löst, und aus dieser Lösung das Sulphur aurat. mittelst verdünnter Schwefelsäure fällt.

Wir machen nun vorweg — der Punct wird später mannigfach zur Sprache kommen — auf folgendes aufmerksam. Im Sinne einer patriarchalischen Chemie laufen in gewisser Beziehung die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubrum und des Sulphur aurat. parallel. Auf beiden Seiten nämlich haben wir das Aufsteigen eines Dampfes. Dieser Dampf ist beim Hydrarg. oxyd. rubr. der rothe Dampf, die Untersalpetersäure, beim Sulphur aurat. ist dieser Dampf das Hydrothiongas. Und ebenso haben wir auf beiden Seiten die Bildung eines Präcipitates, denn wie wir oben gesehen, wird ja das Hydrarg. oxyd. rubr. als Präcipitat aufgefasst, und das Sulphur aurat. ist eo ipso ein Präcipitat.

3. Stibium sulphuratum nigrum. Antimonium crudum kommt als Grauspiesglaserz in der Natur vor. Dies wird geschmolzen und ergiebt das officinelle Stibium sulphuratum nigrum. Dies wird fein präparirt, und stellt so das Stibium sulphuratum nigrum laevigatum dar.

Auch wird das Stibium sulphuratum nigrum derartig dargestellt, dass man Antimonmetall (Regulus Antimonii) mit Schwefelblumen zusammenschmilzt. Hierbei bedeckt man auch wohl die Masse mit einer Lage von verknistertem Kochsalz.

Die abendländischen Alchemisten nannten den Pulvis solaris: Bezoardicum, Bezoardicum minerale, Bezoardicum solare, und was für Epitheta das Bezoardicum sonst bekam. Dem Bezoardicum minerale steht das Bezoardicum animale gegenüber, welches aus Schlangen gemacht werden soll. Diese Schlangen sind nichts anderes, als ein mystificirtes Hydrarg. oxyd. rubr. Das erwähnte Bezoardicum animale wird auch das Bezoardicum animale simplex genannt, entgegen dem Bezoardicum animale compositum, welches bestand aus: Pulv. serpentum, Rad. Valerianae, Rad. Angelicae, Rad. Pimpinellae, Herb. Rutae. Hier übernahmen

dann mystificationsweis Rad. Valerianae u. s. w. die Rolle des Antimontheiles des P. solaris. Der Name Bezoardicum lehnt an den, sonst bei den Schulärzten so beliebten Bezoar. Das Bezoardicum animale hat uns bereits in die Mystifications-Mittel eingeführt, mit welchen die abendländischen Alchemisten den Schulärzten aufwarteten. Die Mystficationen in Bezug auf den Pulv. solaris sind sehr reichhaltig. Man bot den Schulärzten, statt der Verbindung von Hydragygr. oxyd. rubr. einerseits und Sulphur aurat. und Stibium sulphurat. nigr., andrerseits, die Verbindung anderer Quecksilber- und anderer Antimonpräparate. Um die mehr Schwergläubigen bei dieser Taktik sicherer zu machen, die sich die rothe Farbe des Pulvis solaris ruber nicht nehmen lassen wollten, schob man bei der Darbietung eines anderen Quecksilberpräparates an die Stelle des Sulphur aurat. den Kermes, oder hielt auch wohl das Sulphur aurat. bei. Auf letzterer Basis beruht der Pulvis alterans Plummeri, welcher aus Calomel und Sulphur aurat. besteht, und nichts anderes ist, als ein mystificirter Pulv. solar. ruber. Man rieth den Schulärzten an, Quecksilber mit Antimon zu destilliren. Man bot ihnen irgend ein Quecksilberpräparat ohne Antimon, irgend ein Antimonpräparat ohne Quecksilber als Pulv. solaris. Man liess das Quecksilber unter der Form irgend eines Quecksilberpräparates, und setzte an die Stelle des Antimon irgend eine andere mineralische Substanz, z. B. Salmiak, Kalk u. s. w. Man liess das Antimon unter der Form irgend eines Antimonpräpates, und setzte an die Stelle des Quecksilbers irgend eine andere mineralische Substanz, namentlich ein Metall, z. B. Eisen, Zinn, Blei. In letzterer Beziehung erwähnen wir das Anthecticum Poterii, bestehend aus Stannum und Antimonium, das Sudoriferum magnum Faberi, eine Verbindung von Stannum, Plumbum und Antimonium. Die Ersetzung des Hydrargyr. oxyd. ruber. durch Schlangen und des Antimon durch Pflanzen haben wir bereits vorhin kennen lernen. Wie gesagt, die Mystificationen in Bezug auf den Pulv. solaris sind sehr reichhaltig.

Zahl der Arcana. Zahlenphilosophie.

Wie wir gesehen, giebt es 7 Arcana: Acidum sulphuricum, Ferrum, Natron carbonicum, Natrom nitricum, Liquor hepatis, Pulvis solaris ruber und Pulvis solaris niger.

Dieser Zahl der Arcana bemächtigte sich schon sehr früh die Speculation, indem man sagte, man braucht die Arcana ja gerade nicht aus dem Gesichtspuncte der Sieben aufzufassen, auch andere Zahlen können hier an die Reihe kommen. So fasste man denn die Arcana auch auf aus dem Gesichtspuncte der Zahlen 1 bis 6.

Gesichtspunct der Eins. Einarcanum.

Die Arcana haben einen Zweck, das ist, kranke Menschen gesund zu machen. Dieser eine Zweck giebt den Eingesichtspunct, um den sich alle Arcana gruppiren; daher das Einarcanum. Mit dem Einarcanum hängt die ziemlich verbreitete Laien-Ansicht zusammen, die Alchemisten hätten ein Mittel gehabt, mit dem sie alles curiren zu können vorgegeben hätten. Dieses mysteriöse Mittel wird dann die Lebenstinctur, die, das Leben verjüngende Tinctur u. s. w. genannt.

Gesichtspunct der Zwei. Zweiarcanum.

Das Zweiarcanum kommt ursprünglich daher, dass man die Arcana derartig in 2 Gruppen theilte, dass man auf die eine Seite die festen Arcana stellte, und auf die andere Seite die flüssigen. Es wurde also die zwiefache Eigenschaft der Arcana, einerseits fest, und andererseits flüssig zu sein, für die Arcananenzwei ausgebeutet. Das giebt wenigstens ursprünglich den Halt für den Gesichtspunct der Zwei. Im weiteren Verlauf der Alchemie ging man weiter. Man sagte, nicht nur das Fest- und Flüssigsein auf der einen und der anderen Seite giebt einen Anhalt für die Zwei, sondern auch diese und jene sich entgegenstehende Eigenschaft auf der einen und der anderen Seite der Arcana.

Gesichtspunct der Vier. Vierarcanum.

Zur Vier kommt man auf ff. Weise. Natron carbonicum und Natron nitricum sind beide Natron, oder, was am Ende bei den Alten ebenso schwer in die Wagschale fällt, beide werden aus dem Kochsalz dargestellt (s. d. vorigen Abschnitt). Es ist also bei ihnen der Gesichtspunct gegeben, sie als ein Arcanum aufzufassen. Ferner bestehen die beiden Pulv. solares aus Hydrarg. oxyd. rubr. einerseits und aus einem Antimonpräparate andererseits. Das ergiebt auch für sie den Anhaltspunct sie als ein Arcanum aufzufassen. Endlich wird (s. d. vorigen Abschnitt) Acidum sulphuricum aus dem Eisenvitriol gewonnen. Das fassten die Alten derartig auf, als wäre Acid. sulphur. im Grunde nichts anderes, als ein transmutirtes Eisen. Und damit ist denn der Gesichtspunct gegeben, auch Acidum sulphuricum und Ferrum als ein Arcanum aufzufassen. Wir haben also auf diese Weise statt der 2 Arcana: Natron carbon und Natron nitricum, 1 Arcanum: Natron; statt der 2 Arcana: Pulv. solaris ruber und Pulvis solaris niger, 1 Arcanum: Pulv. solaris; statt der 2 Arcana: Acid. sulphric und Ferrum, 1 Arcanum Vitriol, und hierzu kommt der restirende Liquor hepatis, wodurch sich als Vierarcanum heraustellt: 1) Natron, 2) Pulvis solaris, 3) Vitriol, 4) Liquor hepatis.

Indem nun 4 Arcana aufgestellt werden, und sich an diese weitere Speculationen knüpfen, werden Natron, Pulv. solaris und Vitriol derartig aufgefasst, wie die betreffende Speculation sie eben am besten verwerthen kann. Natron wird als Natron carbonicum gefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, Natron carbonicum zu verwerthen; als Natron nitricum, wo die Speculation darauf ausgeht, Natron nitricum zu verwerthen. Pulv. solaris wird als Pulvis solaris ruber aufgefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, den Pulv. solaris ruber zu verwerthen; als Pulv. solaris niger, wo die Speculation darauf ausgeht, den Pulv. solaris niger zu verwerthen. Vitriol wird als Acid. sulphur. aufgefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, das Acid. sulphur. zu verwerthen; es wird als Eisen aufgefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, das Eisen zu verwerthen. Doch ist in Bezug hierauf zu bemerken, dass es viel häufiger statt hatt, dass der Pulv. solaris als Pulv. solaris ruber aufgefasst wird, denn als Pulvis solaris niger. Das kommt deswegen, weil der erstere auf Grund seiner complicirten Darstellungsweise der Speculation weit zugängiger ist, als der letztere. Und namentlich ist in Bezug auf den Eingesichtspunct von Acid. sulphur-Ferrum zu bemerken, dass es absolut häufiger statt hat, dass man das Acid. sulphur. ins Auge fasst, als das Ferrum. Das kommt daher, dass Eisen zwar in flüssiger Form gedacht werden kann, aber nicht gedacht zu werden braucht. Acid. sulphur. dagegen ist unter allen Umständen flüssig. Und da das letztere statt hat, so bekommt man, indem man die Vier-Aufstellung macht 1) Natron, 2) Pulvis solaris, 3) Liquor hepatis, 4) Acidum sulphur — zwei feste und zwei flüssige Arcana heraus. Damit ist auf beiden Seiten ein gleiches Verhältniss gegeben, welches für die Speculation besser zu verwerthen ist, als ein ungleiches Verhältniss auf beiden Seiten, welches herauskommt, wenn man aufstellt: 1) Natron, 2) Pulv. solaris, 3) Ferrum (fest), 4) Liquor hepat. Denn im letzteren Falle haben wir auf der einen Seite drei feste Arcana, und auf der anderen Seite blos ein flüssiges Arcanum.

Gesichtspunct der Drei. Dreiarcanum.

Wenn man so weit ist, dass man die Arcanenvier hat, so kann man sagen, von der Concentrirung auf die Vier können wir einen Schritt weiter gehen. Von den vier Arcanis haben zwei eine ganz besondere Relation zu einander. Diese wollen wir des Ferneren zu einem Arcanum concentriren; und so ist denn das Dreiarcanum da. Als Drei-Arcanum figurirt namentlich die Aufstellung: 1.) Acid. sulphur-Natron, 2.) Pulv. solaris, 3.) Liquor hepatis. Diese Aufstellung finden wir bereits bei den Indern. Es hat aber auch die Aufstellung statt: 1.) Pulvis solaris-Liquor hepatis, 2.) Acidum sulphur, 3.) Natron.

Gesichtspunct der Fünf. Fünfarcanum.

Das Fünfarcanum entwickelt sich aus dem Vierarcanum deratig, dass man ein Arcanum, welches beim Vierarcanum vom Eingesichtspunkt aufgefasst wird, in seine ursprünglichen Theile zersplittert, und die anderen Arcana lässt, wie sie beim Viergesichtspunct eben sind. Dies bedingt denn die Aufstellungen für das Fünfarcanum: A) Man zersplittert das Natron. Dann erhält man: 1) Natron carbon. 2) Natron nitricum, 3.) Pulvis solaris, 4.) Vitriol, 5.) Liquor hepatis. B) Man zersplittert den Pulvis solars. Dann erhält man: 1.) Natron, 2.) Pulv. solaris ruber, 3.) Pulv. solaris niger, 4.) Vitriol, 5.) Liquor hepatis. C)

Man zersplittert den Vitriol. Dann erhält man: 1) Natron, 2) Pulvis solaris, 3) Acid. sulphur., 4) Eisen, 5) Liquor hepatis.

Gesichtspunct der Sechs. Sechsarcanum.

Das Sechsarcanum entwickelt sich aus dem Siebenarcanum derartig, dass unter den 7 Arcanis 5 bleiben, wie sie sind, dass aber unter denen, welche sich dazu qualificiren, vom Eingesichtspunct aufgefasst zu werden, zwei vom Eingesichtspunct aufgefasst werden. Hierzu qualificiren sich aber entweder Natron carbon. — Natron niticum, oder Acid. sulphur. — Ferrum, oder Pulvis solaris ruber — Pulvis solaris niger. Der in der Geschichte der Alchemie zumeist hervorstechende Gesichtspunct ist der, dass Natron carbon. — Natron nitricum vom Eingesichtspuncte aufgefasst werden, so dass wir also als Sechs-Arcanum erhielten: 1) Natron, 2) Acidum sulphuricum, 3) Ferrum, 4) Pulvis solaris ruber, 5) Pulvis solaris niger, 6) Liquor hepatis. Es steht aber nichts im Wege, dass, indem Acid. sulphur.-Ferrum vom Eingesichtspuncte aufgefasst werden, dass man so erhält: 1) Natron carbon., 2) Natron nitricum, 3) Vitriol, 4) Pulv. solar. ruber, 5) Pulv. solar. niger, 6) Liquor hepatis; oder dass man, indem Pulv. solar. ruber-Pulv. solar. niger vom Eingesichtspunct aufgefasst werden, erhält: 1) Natron carbon. 2) Natron nitricum, 3) Acid. sulphur., 4) Ferrum, 5) Pulv. solaris, 6) Liquor hepatis.

Dass man nun die Arcana aus dem Gesichtspuncte verschiedener Zahlen auffasst, das ist Zahlenphilosophie, und die Zahlen selbt, welche man bei dieser Gelegenheit in's Auge fasst, sind philosophische Zahlen.

Man muss nun aber directe und indirecte Zahlenphilosophie, directe und indirecte philosophische Zahlen unterscheiden. Die Zahlenphilosophie, die philosophischen Zahlen, die wir so eben in's Auge gefasst, sind directe Zahlenphilosophie, directe philosophische Zahlen. Ihr Characteristicum liegt darin, dass sie direct an die Arcana lehnen, wohingegen das Characteristicum der indirecten Zahlenphilosophie, der indirecten philosophischen Zahlen darin liegt, dass sie nur indirect an die Arcana lehnen. Bei der indirecten Zahlenphilosophie, den indirecten philosophischen Zahlen handelt es sich um eine in den Bereich der Alchemie gezogene Speculation, die mit der Zahl bemessen wird, und die Zahlen, die man dann auf diese Weise erhält, werden zu den Arcanen-Zahlen in Relation gesetzt. Z. B. man zieht die Welt in den Bereich der Alchemie, und sagt dann, sich an die Zahl machend, es giebt eine Welt. Da hat man die indirecte philosophische Zahl 1. Man sagt ferner, die Welt zerfällt in 4 Theile: Firmament, leuchtende Himmelskörper, Land, Meer. Auf diese Weise erhält man die indirecte philosophische Zahl 4, u. s. w. Die so erhaltenen Zahlen werden alsdann mit den Arcanis in Verbindung gesetzt, indem man sagt, wie es eine Welt giebt, so giebt es auch ein Ein-Arcananum, wie es eine vierfach getheilte Welt giebt, so giebt es auch eine Arcanum-Vier u. s. w. Hierbei ist nun aber zu bemerken, dass es zwar statt hat, dass die directen philosophischen Zahlen zugleich arcanologische Zahlen sind — nun das versteht sich von selbst, das ist ja gerade das Characteristicum der directen philosophischen Zahl, dass sie eine arcanologische ist. Dagegen hat es aber nicht statt, dass die indirecte philosophische Zahl immer eine arcanologische ist. Sie kann es zwar sein und ist es auch durchschnittlich, denn was sollen wir im Allgemeinen mit philosophischen Zahlen, welche keine Relation zu den Arcanis haben. Dagegen braucht sie es nicht zu sein und ist es auch nicht unter allen Umständen. Das kommt einfach daher, dass, wenn man sich einmal auf das Terrain der indirecten philosophischen Zahl begeben hat, dass sich dann die Speculation nicht immer so genau abcirkeln lässt, dass man nur solche Zahlen erhält, welche von den Arcanis gedeckt werden. So werden wir z. B. in der Indischen Zahlenphilosophie der indirecten philosophischen Zahl 12 begegnen. Sie ist natürlich keine arcanologische Zahl, denn es giebt keine 12 Arcana.

Eine eigenthümlich situirte Zahlenphilosophie ist die kabbalistische. In ihr wird die Zahl in mystischer Weise ausgebeutet. Gott, die Engel, die Propheten, die Patriarchen, ihre Frauen, die Apostel, der Mensch, das Thier, die Pflanze u. s. w. werden der Zahl, den Zahlen gegenübergesetzt. Die kabbalistische Zahlenphilosophie erhält namentlich durch das Buch Jezirah (s. den Besonderabschnitt über dieses) eine Folie. Doch liegt der Anfang derselben weit vor dem Buch Jezirah. Bereits bei Philo finden wir die Zahl in einer Weise ausgebeutet, welche zwar im späteren Sinne keine eigentliche kabbalistische Zahlenphilosophie genannt werden kann, die aber zum wenigsten ihren Stempel trägt. Bei den Abendländern bringen wir zwei Tafeln, welche an der Hand einer kabbalistischen Zahlenphilosophie entworfen sind (s. den Abschnitt: Das Hervortreten der Zahl Zwölf).

Endlich müssen wir noch einer Art der Zahlenphilosophie Erwähnung thun, die zwar zu abgerissen dasteht, um auf den eigentlichen Namen einer Zahlenphilosophie Ansprüche machen zu können, die aber immerhin eine entferntere Beziehung zur eigentlichen Zahlenphilosophie hat Wir haben es nämlich darauf abgesehen, dass man gewisse Dinge nach einer hervorstechend dastehenden philosophischen Zahl bemisst. So spricht man z. B. von sieben Wunderwerken der Welt. Wir würden dieser Wunderwerke nicht gerade sieben haben, wenn die Sieben keine hervorstechende arcanologische Zahl wäre. So sagt man: Aller guten Dinge sind drei. Wir würden dieser guten Dinge nicht gerade drei haben, wenn die Drei keine hervorstechende arcanologische Zahl wäre, u. s. w.

Von den Farben der Arcana.

Es liegt nicht in unserem Plane, die verschiedenen Gesichtspuncte, von denen die Alchemisten die Arcana auffassten, in Allgemein-Capiteln dem Leser vorzuführen. Vielmehr werden wir sie in den besonderen Abschnitten, in denen wir successiv die Alchemie abwickeln, an den betreffenden Orten mit zur Sprache bringen. Mit diesem unseren Plane scheint es nun auf den ersten Blick zu collidiren, dass wir hier den Gesichtspunct der Farben, aus dem die Arcana aufgefasst werden, in einem Allgemein-Capitel besprechen. Die Sache liegt aber ff. Wir können selbstredend nicht umhin, in den vordersten Reihen dieses Buches die Arcana zu bringen. Sobald dies aber geschieht, drängt sich die Zahl der Arcana an uns heran, denn es wirft sich die Frage auf: Sind denn das nun alle Arcana, keines zu viel und keines zu wenig? In Bezug auf eine solche Frage war es denn nöthig, zu zeigen, wie zwar auch bei den Alchemisten von anderen Arcanen-Zahlen als gerade der Arcanen-Sieben die Rede ist, dass diese anderen Arcanen-Zahlen aber speculativer Natur sind, und auf die Arcanen-Sieben hinauslaufen. Damit konnten wir aber einem Allgemein-Capitel über die Zahlenphilosophie nicht ausweichen, es wäre zum wenigsten gezwungen gewesen, wenn wir solches gethan. Sobald wir nun aber bei der Zahlenphilosophie sind, reiht sich ihr sehr naheliegend der Farben-Gesichtspunct an, denn der Farben-Gesichtspunct der Arcana variirt, je nachdem man sich auf den Standpunct der einen oder anderen arcanologischen Zahl stellt.

1) Stellt man sich auf den Standpunct des Ein-Arcanum, so ist die arcanologische Farbe: Weiss.

Acid. sulphuricum ist weiss als Acid. sulphur. rectificatum.

Die beiden Natron sind eo ipso weiss.

Eisen ist weiss als polirter Stahl.

Was den Liquor hepatis betrifft, so passirt es bei seiner Darstellung wohl, dass er entweder zu viel oder zu wenig Schwefel aufnimmt. Nimmt er zu viel Schwefel auf, so scheidet sich der Schwefel bei der Verdünnung des Präparates mit Wasser leicht aus, und man findet dann in der betreffenden Flasche eine weisse Masse, gleichsam wie weissen Schimmel, auf dem Wasser schwimmen. Nimmt er zu wenig Schwefel auf, so wird das schwach gelbe Präparat mit der Zeit ganz weiss. So der Standpunct des Weissen für den Liquor hepatis.

Pulvis solaris ruber und Pulvis solaris niger werden aus dem Eingesichtspunct betrachtet, und bei diesem der P. solaris niger in's Auge gefasst. Nun ist im Pulv. solaris niger das Stibium sulphur. nigrum hervorstechend vertreten, in quantitativer Beziehung geht das Hydrarg. oxyd. rubrum in demselben auf. Nun ist zwar das Stibium sulphur. nigrum schwarz, aber aus ihm glitzern glänzende silberweisse Splitterchen hervor. Und gerade diese sind es, die dazu verwerthet werden, dem Stibium sulphur. nigrum eine weisse Farbe anzudemonstriren.

Und so kommt denn die weisse Farbe des Pulvis solaris heraus.

2) Stellt man sich auf den Standpunct des Zwei-Arcanum, so sind die arcanologischen Farben: Weiss und Schwarz.

Acid. sulphuric. ist entweder weiss als Acid. sulphur. rectif., oder schwarz als Acid. sulphur. crudum. Das letztere stellt nämlich eine dunkele Flüssigkeit dar, und dunkel und schwarz sind leicht zu parallelisiren.

Die beiden Natron sind weiss.

Liquor hepatis ist weiss, wie beim Gesichtspunct des Ein-Arcanum.

Die beiden Pulveres solares werden vom Eingesichtspunct aufgefasst, bei diesem der Pulvis solaris niger in's Auge gefasst, und dieser als schwarz genommen.

Eisen ist entweder weiss als polirter Stahl, oder schwarz als ein schwarzes Eisenpräparat, z. B. Ferrum limatum.

Zwischen Weiss und Schwarz wird am besten das Arrangement getroffen, dass eine Zahlengleichheit zwischen Farben und Arcanis statt hat. Und das ergiebt die Aufstellung:

Natron carbonicum Natron nitricum Liquor hepatis	Weiss	Acidum sulphur. Pulvis solaris Eisen	Schwarz

3) Stellt man sich auf den Standpunct des Drei-Arcanum, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb.

Für die gelbe Farbe tritt zuvörderst der Liquor hepatis ein, denn derselbe ist gelb. Nimmt man den Pulvis solaris vom Eingesichtspunct, und fasst bei diesem den Pulv. solaris ruber in's Auge, so kann auch der Pulvis solaris als gelb genommen werden, indem man nicht sowohl sagt, Pulv. solaris ruber ist roth, als vielmehr, er ist pomeranzengelb.

Steuert man nun darauf los, eine Zahlengleichheit zwischen Farben und Arcanis zu erhalten, so ergiebt sich die folgende Aufstellung:

Weiss	Schwarz	Gelb
Natron carbonic.	Acid. sulphur.	Liquor hepatis
Natron nitricum	Ferrum	Pulvis solaris

wobei sich Natron carbon. und nitricum als weiss von selbst verstehen, Acid. sulphur. und Ferrum wie ad 2) als schwarz genommen werden, und Pulvis solaris vom Gesichtspunct des Pulvis solaris ruber als gelb gefasst wird.

Hält man sich dagegen an die Arcanen-Drei, wie sie sich besonders in den Vordergrund drängt, und welche, wie wir wissen, ist, entweder: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, Pulvis solar., oder: Liquor hepatis-Pulvis solaris, Acidum sulphur., Natron — so hat man zu nehmen. im ersten Falle:

Acid. sulphur.-Natron: Weiss, Liquor hepatis: Gelb, Pulvis solaris: Schwarz, wobei also der Pulvis solaris aus dem Gesichtspunct des Pulvis solaris niger als schwarzes Präparat genommen wird; — im zweiten Falle:

Liquor hepatis-Pulvis solaris: Gelb, Acidum sulphur.: Schwarz (s. ad 2), Natron: Weiss.

4) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen-Vier, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth.

Die rothe Farbe tritt für den P. solaris ein, welcher aus dem Gesichtspunct des Pulv. solaris ruber gefasst wird. Da nun die Arcanen-Vier, wie wir wissen, ist: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, Pulvis solaris, so ergiebt sich:

Weiss	Schwarz	Gelb	Roth
Natron	Acid. sulphur.	Liquor hepatis	P. solaris

5) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen-Fünf, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth, Blau.

Das Blau wird als Hellblau genommen. Das Hellblaue aber fliesst mit dem Weissen zusammen, so dass nichts im Wege steht, ein Präparat, welches früher vom Standpunct der weissen Farbe aufgefasst wurde, vom Standpunct der blauen Farbe aufzufassen. Es tritt nun des Näheren das Natron für das Blaue ein. Wie wir wissen, haben wir für das Fünf-Arcanum drei Aufstellungen. Bei den verschiedenen Aufstellungen distribuiren sich die Farben ff.

Bei der Aufstellung im vorigen Abschnitt sub A) ist Natron carbonicum weiss oder blau, Natron nitricum ist blau oder weiss, P. solaris ist roth, Vitriol ist schwarz

(Acid. sulphur. und Eisen beide als schwarz genommen), Liquor hepatis ist gelb.

Bei der Aufstellung im vorigen Abschnitt sub B) ist Natron blau, P. solar. ruber ist roth, P. solar. niger ist schwarz, Vitriol ist weiss (Acid. sulphur. und Eisen beide als weiss genommen), Liquor hepat. ist gelb.

Bei der Aufstellung im vorigen Abschnitt sub C) ist Natron blau, P. solaris ist roth, Acid. sulphur. ist weiss oder schwarz, Ferrum ist schwarz oder weiss, Liquor hepat. ist gelb.

6) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen Sechs, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth, Blau, Grün,

Für die grüne Farbe tritt der Liquor hepatis ein. Das ächte Liquor hepatis-Präparat ist zwar gelb, hat aber einen Stich in's Grüne.

In die Vacanz, die auf die Weise für das Gelb entsteht, tritt das Acid. sulphur. ein. Dieses ist nämlich braun, das ist tingirt gelb.

Bei derjenigen Sechs-Aufstellung der Arcana, welche in der Alchemie die zumeist hervorstechende ist, ist alsdann das Farbenverhältniss ff. Natron erhält das Blaue, Acid. sulphur. das Gelbe, Ferrum das Weisse, P. solar. ruber das Rothe, P. solar. niger das Schwarze, Liquor hepatis das Grüne. (Vergl. den Abschnitt: Die Arcana als Edelsteine.)

7) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen-Sieben, so sind die arconologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth, Blau, Grün, Pomeranzenfarben.

Für die Pomeranzen-Farbe tritt natürlich der als Pulv. solaris ruber gefasste Pulv. solaris ein.

In die Vacanz, welche auf diese Weise für das Roth entsteht, tritt das Eisen. Eisen ist nämlich roth als Rost. Auch sind manche natürlich vorkommende Eisenarten roth, z. B. Rotheisenstein oder Blutstein, Thoneisenstein oder Röthel. Das ergäbe dann die folgende Aufstellung:

Acid. sulphur. . . .	Gelb,
Natron I	Weiss,
Natron II	Blau,
Liquor hepatis . . .	Grün,
Ferrum	Roth,
Pulv. solaris ruber .	Pomeranzenfarben,
Pulv. solaris niger . .	Schwarz.

Alchemie bei den Indern.

Quellen: Vedas, Râmâyana und Mahâbhârata; Purânas; Gesetzbuch des Manu.

Die Religionsgeschichte der Inder, inclusive die mit ihr Hand in Hand gehende Chronologie, bietet uns die Indische Alchemie von 3 Gesichtspuncten, vom Gesichtspunct der Kosmologie, der Arcanologie, der Philosophie der Zahl.

Indische Alchemie vom Gesichtspunct der Kosmologie.

Bei den Indern begegnen wir zuerst dem Datum, dass die Arcana speculativ zu der „Welt" in Relation gesetzt werden. Wir haben es hierbei mit der Gegenüberstellung von Makrokosmos und Mikrokosmos zu thun. Als Mikrokosmos figurirt aber nicht, wie das in der späteren Alchemie statt hat, der Mensch, sondern die Arcana. Das Gegenüberstellen von Arcanen und Welt bringt es mit sich, dass die Alchemie als Kosmologie aufgefasst und abgehandelt wird.

Die Indische Kosmologie lehnt sich an die Gottheit. Indem wir uns nun zur Gottheit wenden, wenden wir unseren Blick nach oben. Damit hängt es zusammen, dass die Indische Kosmologie hauptsächlich dem Himmel Rechnung trägt. Sie fasst denselben von 3 Standpuncten auf: 1) als Firmament, das ist die Himmelskuppel; 2) als Sonne, Mond und Sterne. Sie sind die Lichter des Himmels und vom Himmel untrennbar, um so mehr, als die Alten nicht annahmen, sie befänden sich im Weltenraume, sondern sie seien an den Himmel geheftet; 3) als Wolken. Diese befinden sich ebenfalls am Himmel, und der Standpunct, sie als etwas besonderes für sich aufzufassen, ist dadurch gegeben, dass sie etwas anderes sind, als das Firmament einerseits und Sonne, Mond und Sterne andererseits. — Firmament einerseits, Sonne, Mond und Sterne

ındererseits, und Wolken dritterseits sind nun in den lrei Indischen Hauptgöttern: Varuna, Agni, Indra, reoräsentirt. Wir wollen diese Götter näher charakterisiren. Man vergleiche hierbei Christian Lassen, Indische Alterhumskunde, Erster Band. Man findet dort auch die Stellen angegeben, wo das für die Charakterisirung Beeichnende im Rigveda steht.

1) Indra. Er ist der Gott der Wolken, und nicht wie Lassen will, der Gott des leuchtenden Himmels, der blauen Luft. Dagegen ist er wohl, wie das auch Lassen hat, der Gott der Gewitter. Er ist dies deshalb, weil das Gewitter sich aus den Wolken entleert. Auf Grund seiner Eigenschaft als Gewittergott führt er auch Blitz und Donnerkeil. Ebenfalls als Gewittergott hat er die schwankende Erde fest gemacht, und die erschütterten Berge eingerammt. Denn bei einem Gewitter scheint die Erde in hren Angeln zu erbeben. die Berge scheinen erschüttert zu werden. Der herabfahrende Blitz, der herabfahrende Donnerkeil sind dann die Nietnägel, welche die Erde fest machen, die Pfähle, welche die erschütterten Berge einrammen, festrammen. Dass Indra den Himmel stützt, dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass die Wolken, die sich unter dem Firmament bewegen, das Firmament stützen, und dass er dem Luftkreise Maasse giebt, hängt damit zusammen, dass das Himmelsblau durch die Wolken in Theile abgetheilt wird. Mit dem Blitze erschlägt er die bösen Geister. welche die Gewässer des Himmels gefangen halten. Damit ist er denn der Gott des Regens, welches sehr nahe liegt, da der Regen aus den Wolken quillt. Wenn es nicht regnet, so bieten die bösen Geister dem Regengotte Schach, er bezwingt sie mit Blitz und Donner, weil durch das Gewitter der Regenlosigkeit ein Ziel gesetzt wird. Von einem analogen Standpunct bezwingt er die Dämonen, welche den Göttern ihre Kühe stehlen, und in Bergesschluchten gefangen halten. Diese Kühe sind die Wolken, (in ähnlicher Beziehung sprechen wir von Schäfchen), welche in regenloser Zeit vom Himmel wie weggestohlen sind. Da sie aber doch irgendwo sein müssen, weil sie sonst beim entstehenden Gewitter nicht heranziehen könnten, so waren sie in Bergesschluchten versteckt. Dass Indra zugleich auch der Schlachtengott ist, hängt damit zusammen, dass er der Gott des Gewitters ist. Das Rasseln des Donners wird mit dem Rasseln eines Kriegswagens parallelisirt. Er schleudert den Blitz, wie der Krieger seinen Speer. Falb sind die Rosse, welche seinen Kriegswagen ziehen in der Parallele mit dem falben Blitze. Bevor er auszieht, berauscht er sich in Soma: — es geht beim Gewitter drüber und drunter, als wenn die Natur sich berauscht hätte. So wenigstens liegt die Berauschung auf der einen Seite, auf der anderen Seite liegt die Relation nahe, dass die Indischen Krieger, bevor sie in den Kampf zogen, sich berauschten.

2) Varuna, Gott des Firmamentes. Indem man alchemistisch-kosmologisch den Himmel hat, hat man damit noch nicht eo ipso den Drei-Standpunct als Firmament, Sonne, Mond und Sterne, Wolken. Man könnte auch den Himmel überhaupt haben: — Einstandpunct; man könnte den Himmel als Firmament einerseits und Sonne, Mond und Sterne andererseits haben: — Zweistandpunct; die Indische Alchemie will aber nicht den Einstandpunct, (abgesehen von dem Standpuncte der Zahlenphilosophie), nicht den Zweistandpunct, sie will den Dreistandpunct. Diesen Dreistandpunct bietet sie nun im Allgemeinen, indem sie die 3 Hauptgötter: Varuna, Indra, Agni bietet. Mit diesem Allgemein-Standpunkt ist uns aber nicht geholfen. wir müssen im Besonderen wissen, aus welchen 3 Gesichtspuncten denn nun der Himmel aufgefasst werden soll. Und da liegt es denu so ziemlich von selbst auf der Hand, dass einerseits dem Firmament, andererseits den Himmelslichtern Rechnung getragen wird. Es liegt aber nicht auf der Hand, dass als Drittem den Wolken Rechnung getragen wird. Darum werden in Indra die Wolken specifisch charakterisirt, so specifisch, so handgreiflich, dass es nur auf Grund einer vollkommenen Unkenntniss der Alchemie möglich ist, dass die Indologen es nicht durchschaut haben, dass man in Indra nichts anderes, als den Wolkengott hat, und sich aus diesem seinen Primärstandpuncte alle seine Eigenschaften entwickeln. Sobald nun aber einmal die Wolken specifisch charakterisirt sind, und man auf Grund dessen unumstösslich als einen Gesichtspunct des Himmels die Wolken hat, dann kann sich die nähere Detaillirung der beiden übrigen Gesichtspuncte in weiteren Schranken bewegen. Wenn man die 3 Gesichtspuncte einmal generaliter hat, und weiss, ein Gesichtspunct ist in den Wolken gegeben, dann liegt es, wie bereits gesagt, so ziemlich von selbst auf der Hand, dass man die beiden anderen Gesichtspuncte im Firmamente und den Himmelslichtern hat. Das ist der Grund, weshalb uns in Varuna nicht so specifisch das Firmament, in Agni nicht so specifisch die Himmelslichter geboten werden, wie uns in Indra specifisch die Wolken geboten werden. Ja, es ist ächt alchemistisch, dass in Varuna und Agni nicht specifisch das Firmament und die Himmelslichter geboten werden; dem Nicht-Alchemisten wird dadurch die Sachlage versteckter, der Alchemist aber weiss doch, woran er sich zu halten hat.

Ein solches Sachverhältniss ist nun der Grund, weshalb uns in Varuna nicht exclusiv das Firmament geboten wird, sondern auch das Firmament mit den Himmelslichtern. Das ist ein alchemistischer Sprung, welcher darin seine Motivirung findet, dass die Alten sich dachten, Sonne, Mond und Sterne seien an den Himmel geheftet und bildeten mit ihm von einem Gesichtspunct aus Eins. Auf Grund solcher Anschauung sind Sonne, Mond und Sterne ohne Firmament unmögliche Dinge; sie würden, wenn sie nicht an das Firmament geheftet wären, herunterfallen, und ihre Mission nicht erfüllen können. Auf der anderen Seite aber wieder haben wir die Calculation, was nützt uns das Firmament, wenn es nicht leuchtet? Es würde eine beständige Nacht walten, und diese das Leben auf der Welt zu nichte machen. Da die Sachlage eine solche ist, so findet man weiter keine Anomalie darin, die Himmelslichter, trotzdem, dass sie eigentlich mit Varuna nichts zu thun haben und auf Agni kommen, dem Varuna zuzuschieben. Wo dies aber geschieht, da ist keine planlose Willkür da, — durch eine solche würde der Standpunct Agni's alterirt werden — sondern immer blickt das durch, dass man das Himmelslicht vom Standpunct seines Angeheftetseins an das Firmament auffasst, wodurch dann, trotz des Hinübergreifens zu Agni, Varuna im Vordergrund steht.

Specifisch als Firmament haben wir den Varuna als den, der das Gebiet der Vögel kennt, die durch die Luft fliegen. Hier ist Luft in populärer Auffassung als Himmel genommen, und Himmel wieder als Firmament. Ganz so liegt die Sache beim Varuna, der die, das Meer befahrenden Schiffe kennt. Bei den Schiffen ist es auf die Masten abgesehen, die mit ihren Wimpeln in die Luft hineinragen. Und indem ferner Luft als Wind gefasst wird, kennt Varuna den Weg des Windes. Ebenso specifisch haben wir Varuna als Firmament, indem er sich unter den Menschen niederlässt, unter den Menschen waltet. Es handelt sich hier um das Firmament, welches als Himmelsglocke auf der Erde steht, und welches daher zu den Menschen, welche die Erde bewohnen, eine Relation hat. An Varuna als Gott des Raumes, wie das Lassen will, ist bei diesen Standpuncte gar nicht zu denken. Ach nein, wenn man den Raum in die Sache bringen wollte, dann hätte man bei Indra und Agni gerade sowohl den Raum, als bei Varuna.

Den Uebergangspunct zwischen dem specifischen Varuna und dem in Agni hinübergreifenden Varuna haben wir in Varuna als Gott der Nacht. Reflectiren wir hierbei auf die dunkle Nacht, auf die Mond- und Sternenleere Nacht, dann haben wir den specifischen Varuna. Weil man nun auf die Weise den specifischen Varuna als Nacht hat, so wird generaliter gesagt, Varuna-Nacht. Ist man aber so weit, dann sagt man, Varuna ist die Nacht, die Nacht aber braucht nicht dunkel zu sein, sie kann auch durch Mond und Sterne erhellt werden, und damit sind denn Mond und Sterne zu Varuna hinübergezogen. Auf die Weise kommt heraus, dass Varuna das Siebengestirn an den Himmel gesetzt hat, und der Mond nach seinen Gesetzen wandelt.

Nicht nur aber zu Mond und Sternen hat Varuna eine Relation, sondern auch zur Sonne. Ihr hat er die Pfade gebahnt. Damit haben wir denn den reinen Uebergriff in Agni, ohne den Vermittelungspunct der dunkeln Nacht.

Immerhin steht aber, worauf wir bereits oben hingewiesen, beim Hinübergreifen in Agni, Varuna als Varuna im Vordergrunde, oder mit anderen Worten, es ist bei

den Himmelslichtern, die zu Varuna hinübergezogen werden, weniger auf die Himmelslichter als solche abgesehen, sondern vielmehr auf ihre Anheftung an das Firmament. Varuna hat das Siebengestirn nicht gemacht, er hat es an den Himmel gesetzt; er hat den Mond nicht gemacht, derselbe wandelt nach seinen Gesetzen. Und er hat die Sonne nicht gemacht, sondern er hat ihr eine breite Bahn gemacht, in der sie wandeln soll. Diese Bahn machte er dazu, auf dass „die Sonne ihre Füsse in das Bodenlose setze", das heisst, wenn das Firmament nicht da wäre, so hätte die Sonne keinen Boden, keine Unterlage, keinen Halt.

Varuna kennt die 12 Monate und den einen, der hinzu entsteht. Bei diesem Hinübergreifen von Varuna zu Agni ist es nicht sowohl auf den Zodiacus, als vielmehr auf den Mond abgesehen. Es handelt sich nicht sowohl um die Monate, die dadurch entstehen, dass die Sonne, die 12 Himmelszeichen passirt, als vielmehr um die Monate, welche sich an den Mondwechsel knüpfen, mit einem Worte nicht um die Monate des Sonnen-Jahres, sondern um die des Mond-Jahres. Wäre dem nicht so, so brauchte Varuna nicht den einen Monat zu kennen, der hinzu entsteht, das ist den Schaltmonat. Den Schaltmonat haben wir wohl beim Mondjahr nöthig, nicht aber beim Sonnenjahr.

3) Agni, der Gott von Sonne, Mond und Sternen. Als solcher wird er aber nicht hervorragend geschildert, weil durch Varuna die Lichter des Himmels bereits präoccupirt sind. Geht man dieser Präoccupation seitens Varuna auf den Grund, so handelt es sich bei Varuna, als dem Gotte der Nacht, mehr um das Hinüberziehen von Mond und Sternen zu ihm, als um das Hinüberziehen der Sonne. Diese kann also noch am ehesten dem Agni verbleiben. Das wird denn auch nun in's Auge gefasst, indem Agni als Gott der Sonne in den Vordergrund gedrängt wird. Als solcher ist er der Jüngling. Dies erinnert an Psalm 19, Vers 6: Und dieselbige (die Sonne) geht heraus, wie ein Bräutigam aus seiner Kammer. Als solcher bringt er den Menschen die Schätze und namentlich die Nahrung von den Göttern: — fruchtbringende Kraft der Sonne; als solcher beschützt er die Menschen gegen die Feinde und die Raxas, die er verbrennt: — versengende Kraft der Sonne. Als solcher ist er der Vermittler zwischen Menschen und Göttern. Indem nämlich die Sonne aufgeht, geht sie von der Stelle, wo die Himmelskuppel auf der Erde steht, zu den himmlischen Regionen; indem sie untergeht, geht sie von den himmlischen Regionen zur Erde: — damit ist denn die Vermittlung zwischen Himmel und Erde, zwischen Göttern und Menschen gegeben.

Mehr als Sonne, Mond und Sterne generaliter genommen steht Agni als solcher da, der stets bei allen Menschen wohnt. Denn entweder ist es Tag, dann ist Agni als Sonne bei den Menschen, oder es ist Nacht, dann ist er als Mond und Sterne bei den Menschen. Und ebenfalls als Sonne, Mond und Sterne generaliter steht er da als solcher, dessen Glanz die Menschen reinigt.

Indessen das sind alles mehr oder weniger vage Beziehungen, hervorragend wird in ihnen Agni als der Gott von Sonne, Mond und Sternen nicht geschildert. Aber gerade auf eine solche nicht hervorragende Schilderung Agni's wird losgesteuert. Man vergleiche das im Eingange bei Varuna Gesagte.

Noch mehr tritt die Schilderung des specifischen Agni in den Hintergrund, indem er als Opferpriester aufgefasst wird. Diese Auffassung lehnt sich an Agni als den Gott der Sonne. Die Sonne wird nämlich als das Weltenfeuer, als eine Hauptrepräsentantin des Feuers aufgefasst, und vom Feuer wird dann zum Opferfeuer gesprungen. Bei einer theistischen Auffassung der Kosmologie liegt der Sprung vom Feuer zum Opferfeuer sehr nahe. Als Opferpriester weckt Agni die Götter, und führt sie zum Opfer auf seinem, mit rothen Stuten bespannten Wagen. Deshalb wird er der Bote und Rufer genannt. Hier wird wieder vom Opferfeuer zur Sonne zurückgesprungen, zur aufgehenden Sonne. Es wird nämlich angenommen, dass die Götter ihr hauptsächlichstes Opfer verrichten, wenn die Sonne aufgeht.

Was nun dem Agni mit der einen Hand genommen wird, wird ihm mit der anderen Hand gegeben, das ist, es werden ihm Gottheiten zur Seite gestellt, welche, um so zu sagen, für ihn in den Riss treten. Es werden ihm zur Seite gestellt:

Der Sonnengott, Sûra, Sûrya, und wie die Namen alle heissen, mit denen es auf den Sonnengott abgesehen ist. Durch den Sonnengott, resp. die Sonnengötter soll Agni als der Gott der Sonne in den Vordergrund geschoben werden, ein Sachverhalt, welcher dadurch gegeben ist, dass man dem Varuna, als Gott der Nacht, den Mond und die Sterne belässt. Der Sonnengott hat übrigens rothe Pferde, ganz analog wie Agni rothe Stuten hat. Ihre Zahl ist sieben, welcher Siebenzahl natürlich die sieben Arcana zu Grunde liegen.

- Die Göttin der Morgenröthe, Ushas. Indem sie als Tochter des Himmels aufgefasst wird, wird ihr im Allgemeinen eine Stelle in der Indischen Himmels-Kosmologie angewiesen. Indem sie als Tochter der Sonne aufgefasst wird, wird ihr in specie ihre Stelle neben Agni als Sonnengott angewiesen. Indem sie von der Nacht geboren wird, wird ihr in specie ihre Stelle neben Agni als Gott von Mond und Sternen gegeben. Was nämlich das letztere betrifft, so ist die Morgenröthe ein Mittelding zwischen Nacht und Tag, zwischen Mond und Sternen einerseits und Sonne andrerseits. Die dem Agni zugewiesene Morgenröthe nimmt gewissermassen dem Varuna den Mond und die Sterne und schiebt sie dem Agni zu. Dass Usha dem Agni zur Seite steht, wird dadurch markirt, dass ihr rothe Kühe oder auch Pferde als Attribut gegeben werden.

Die Asvin. Mit ihnen ist es auf das Glänzen, auf das Strahlen der Himmelslichter abgesehen, auf den glänzenden, strahlenden Agni. Es hat nicht statt, wie das Lassen will, dass sie die, der Morgenröthe vorauseilenden Lichtstrahlen bedeuten. Nein, sie bedeuten die Lichtstrahlen von Sonne, Mond und Sternen überhaupt: deswegen kommen sie des Morgens, des Mittags, des Abends zum Opfer, worauf ja Lassen selbst hinweist. Hier haben wir die Strahlen der aufgehenden, der hoch am Himmel stehenden, der untergehenden Sonne. Sie kommen auch dreimal in der Nacht, worauf Lassen noch besonders in einer Anmerkung hinweist. Nun, damit haben wir sie als den Glanz, als die Strahlen von Mond und Sternen. — Die Asvin werden in mannigfache Relation zu der Zahl Drei gebracht.

Wir haben also das folgende Sachverhältniss: Varuna präoccupirt den Agni, dadurch wird Agni in den Hintergrund geschoben. Aus diesem Hintergrunde holen ihn aber der Sonnengott, die Morgenröthe, die Asvin prägnant hervor. Auf die Weise kann denn nun der beeinträchtigte Agni dem, ihm Concurrenz bietenden Varuna leichtlich Schach bieten. Aber so weit soll denn nun die Sache doch nicht getrieben werden, dass Varuna gänzlich in den Hintergrund gedrängt wird. Varuna soll dem Agni nicht unterliegen, und das ist der Grund, dass auch ihm Nebengötter zu Seite gestellt werden. Auf Grund dieser Nebengötter kann er sich denn mit Agni, der mit seinen Nebengöttern dahin geht, messen. Wir haben als Nebengötter des Varuna:

Den Wind oder die Winde. Wir haben die Relation des Varuna zum Winde bereits oben kennen lernen. Das Firmament wird als Luft aufgefasst, und Luft wieder als Wind. Hervorstechend als Gott des Windes steht Rudra da. Er heisst auch der Menschenvertilger, und man fleht ihn an, dass sein, Kühe und Menschen tödtender Pfeil fern bleibe, dass er Greise und Jünglinge, Söhne und Enkel, Vater und Mutter nicht tödte. Damit ist es denn auf die bösen, Krankheiten nach sich ziehenden Winde abgesehen. Er wird aber auch angefleht, Menschen und Heerden Glück zu bringen; er trägt die vorzüglichsten Heilmittel in der Hand. Damit haben wir den, die Luft reinigenden Wind.

Den vedischen Vischnu. Lassen lässt sich von den Vedologen auf's Glatteis führen, wenn er sagt, Vischnu bedeute das glänzende Firmament, seine höchste Stelle den mittäglichen Theil desselben, die beiden anderen den Aufgang und den Untergang. Ach nein; wenn der Himmel nicht ganz mit Wolken bedeckt ist, wenn die Wolken so daher ziehen, dass man zwischen ihnen das Firmament erblickt, so sind diese Firmament-Flecke: Vischnu. Wir sagen, die Wolken ziehen, der Inder sagt, die Wolken schreiten. Indem nun Wolken und Firmamentflecke

n Relation gesetzt werden, geschieht das derartig, dass lie Flecke in den Vordergrund geschoben werden, das st es ja eben, was den Vischnu ermöglicht. Indem nun iber die Firmamentflecke in den Vordergrund geschoben werden, ziehen nicht die Wolken, sondern die Firmamentflecke ziehen, und damit haben wir den weitschreitenden Vischnu, in Bezug auf den es heisst: „Zu deinen Wohnungen möchten wir gehen, wo die vielförmigen, wandelnden Kühe sind, von dort scheint herab gewaltig les weitschreitenden Gottes höchste Stelle“. Hier sind unter Kühen nicht, wie Lassen will, gerade die bunten, lichten Wolken zu verstehen, sondern die Wolken überhaupt. Wenn nun aber an den weitschreitenden Vischnu gerade drei Schritte gereiht werden, so haben wir damit wieder nichts anderes, als die in den Vordergrund geschobene Drei, die wir auch bei den Asvin haben kennen lernen.

Dem Rivalisations-Verhältnisse zwischen Varuna und Agni zu Liebe haben nun beide Nebengötter zur Seite gestellt erhalten. Es ist daher auch sachentsprechend, dass Indra, auf dass er nicht zurückbleibe, seine Nebengötter erhalte. Streng genommen ist so etwas freilich nicht nöthig, denn es lässt sich nicht verkennen, dass die Indische Götter-Kosmologie den Indra als den ältesten Gott am höchsten stellt, womit denn die übrigen Gottheiten mehr oder weniger alle seine Nebengötter sind. Indessen der äusseren Form zu Liebe erhält, um mit Varuna und Agni in den speciellen Neben-Gottheiten rivalisiren zu können, auch Indra seine Nebengötter. Und solche sind kosmologisch — das mit der Kosmologie nicht direct in Verbindung stehende Götterverhältniss der Vedas geht uns von unserem alchemistischen Standpunct weder hier, noch überhaupt etwas an — die Aptja, die Götter des Wassers. Dass sie zu Indra in einer besonderen Relation stehen, hängt damit zusammen, dass durch den Regen (Indra) die Gewässer schwellen.

Die, der vorliegenden Phase zukommenden philosophischen Zahlen sind die Drei und die Eins. Die 3 haben wir in den 3 Hauptgöttern, Indra, Varuna, Agni, und in manchen Nebenbeziehungen, wie bei den Asvin, dem Vischnu, vertreten.

Die 1 haben wir darin, dass wir, wenn wir auch den Himmel in das Firmament, die Himmelslichter, die Wolken zersplittern, dennoch, im Ganzen gefasst, nur einen Himmel haben.

Indische Alchemie vom Gesichtspunct der Arcanologie.

Vergl. wieder Lassen's Indische Alterthumskunde.

Die Indische Alchemie vom Gesichtspunct der Arcanologie ist späteren Datums, als die Alchemie vom Standpunct der Kosmologie. Sie lehnt sich an die Götterdrei: Brahma, Siva, Vischnu (welcher letztere nicht zu verwechseln ist mit dem Vischnu, den wir im vorigen Abschnitt haben kennen lernen). Hier haben wir den theistischen Standpunct der Alchemie derartig, dass die Arcanendrei: Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, Pulv. solaris direct an die betreffenden Götter gelehnt wird.

Lassen sagt ff.: „Das Mittel, alle drei neben einander bestehen zu lassen und sie (Brahma, Siva, Vischnu) unter eine höhere Einheit zusammenzufassen, bot die, in dem Veda ausgesprochene Ansicht dar, dass das höchste Wesen drei Zustände habe, Schöpfung, Fortbestehen und Zerstörung; die Welt ewig in ihm sei, aus ihm hervorgehe und sich wieder in ihm auflöse. Brahma wurde der Schöpfer, Vischnu der Erhalter, Siva der Zerstörer. Die epische Poesie erkennt diese drei Götter als die höchsten neben einander an, ihre Einheit tritt aber nicht entschieden hervor, und die Lehre von der Trimûrti, der Einheit der drei grossen Götter, muss erst der nachfolgenden Zeit zugeschrieben werden. Auch ist Siva keineswegs ausschliesslich der zerstörende Gott, wie er dem Systeme gemäss sein müsste. Das Mahâbhârata beweist sogar, dass versucht worden ist, die zwei Volksgötter (Siva und Vischnu) zu einem einzigen zu machen, indem die Namen beider mit einander verbunden werden. Da dieses in einer Anrufung des Siva vorkommt, erscheint dieser hier als der mächtigere unter beiden, besonders da ihm auch ein Name des Brahma beigelegt, und er als höchster Gott dargestellt wird“.

Nun, Lassen, wie unsere Indologen überhaupt, hat keine Ahnung von dem arcanologischen Standpunct der Sache. Deswegen wirft er sich solchen Traumbildern in die Arme.

Man muss vorab folgendes in's Auge fassen. Nach der Indisch-arcanologischen Speculation hat man da, wo man von der Arcanendrei Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis hat, den Pulv. solaris eo ipso; Acid sulphur.-Natron und Liquor hepatis gehen im P. solaris auf. Lässt man nämlich den P. solaris ruber, unter dessen Eingesichtspunct der generelle P. solaris aufgefasst wird, in seine beiden Theile Sulphur aurat. und Hydrarg. oxyd. rubr. zerfallen, so haben wir ff. Verhältniss:

1) Sulphur auratum.

a) Um dasselbe darzustellen, giesst man zur Solution des Schlippeschen Salzes Schwefelsäure. Damit ist im Sulphur aurat. Schwefelsäure vertreten. Da es sich nun beim Arcanum Acid. sulphur.-Natron eo ipso um Schwefelsäure handelt, so wird angenommen, dass, da man auf beiden Seiten Acid. sulphur. hat, dass man auf Grund dessen da, wo man das Arcanum Acid. sulphur.-Natron hat, auch das Sulphur aurat. hat.

b) Um dasselbe darzustellen, macht man sich die Lösung des Schlippeschen Salzes. Dazu ist aber Natron carbonicum nöthig. Da es sich nun beim Arcanum Acid. sulphur.-Natron um Natron handelt, so hat man in ihm, so wie im Sulphur aurat. das Natron vertreten. Und das wird so aufgefasst, dass man da, wo man das Acid. sulphur.-Natron hat, auch das Sulphur aurat. hat.

c) Um dasselbe darzustellen, macht man sich die Lösung des Schlippeschen Salzes. In diese gehen aber Schwefel und Kalk ein. Schwefel und Kalk werden aber auch zur Darstellung des Liquor hepatis verwandt. Da man nun Schwefel und Kalk auf beiden Seiten hat, so wird das aufgefasst, als wenn man da, wo man das Arcanum Liquor hepatis hat, auch das Sulphur aurat. hat.

2) Hydrargyrum oxydatum rubrum.

a) Bei seiner Darstellung entwickeln sich die charakteristischen rothen Dämpfe. Man hat also den Rauch. Aber auch Acid. sulphur. crudum raucht. Da man nun den Rauch auf beiden Seiten hat, so wird das so aufgefasst, dass man da, wo man das Arcanum Acidum sulphur.-Natron hat, auch das Hydrargyr. oxyd. rubr. hat.

b) Der Rauch, die Luft, ist aber auch im Liquor hepatis vertreten. (Man vergleiche bei Empedokles). Somit hat man auch, wenn man Liquor hepatis und Hydragyr. oxyd. rubr. gegenüberstellt, auf beiden Seiten den Rauch. Und das wird so aufgefasst, dass man da, wo man das Arcanum Liquor hepatis hat, auch das Hydrarg. oxyd. rubr. hat.

Da man nun, zufolge der berührten Auffassung, da, wo man Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis hat, einerseits Sulphur aurat. und andererseits Hydrarg. oxyd. rubr. hat, so hat man im Ganzen da, wo man Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis hat, auch den P. solaris, und damit gehen denn Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis in P. solaris auf.

Es repräsentirt nun:

Acid. sulphur.-Natron	den Siva,
Liquor hepatis	den Vischnu,
P. solaris	den Brahma.

Damit haben wir denn das Sachverhältniss, dass so wie die 3 Arcana, Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris neben einanderstehen, dass so auch die 3 Götter Siva, Vischnu, Brahma neben einander stehen, und dass dabei, so wie Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis in P. solaris aufgehen, dass so Siva und Vischnu in Brahma aufgehen. Wie im P. solaris, der vorangehenden Auffassung gemäss, ideell das Acid. sulphur.-Natron und der Liquor hep. vertreten sind, so sind im Brahma ideell Siva und Vischnu vertreten. Brahma wird auf diese Weise zur Idealität. Er wird zum Priestergotte, und hat als solcher keinen öffentlichen Tempel. Dem Volke wurde mit freigebiger Hand ein materieller Polytheismus geboten, die Priester aber hielten sich an die Idealität der Gottheit, welche sie zu profaniren glaubten, wenn sie dieselbe dem grossen Haufen preis gäben.

Wir wollen nun die einzelnen der 3 Götter näher charakterisiren.

1) Siva, der Repräsentant des Acid. sulphur.-Natron. Vorab ist zu bemerken, dass, wenn man sagt, Acid. sul-

phuricum und Natron stellen ein Arcanum dar, dass man sich dann auch das Recht nehmen kann, sie realiter zusammen in ein Gefäss zu werfen. Thut man das aber, so hat man nicht mehr einerseits Acid. sulphur. und andererseits Natron carbon. (welches den Eingesichtspunct für Natron carbon. und Natron nitricum abgiebt), sondern man hat im Ganzen ein Neues, nämlich Natron sulphuricum. Hieran wird mannigfach in der Charakterisirung Sivas angelehnt. Wenn es wahr ist, dass Siva der Wachsende heisst, so haben wir hierin bereits das Anlehnen an das berührte Verhältniss: Siva ist nicht nur einerseits Acid. sulphur., andererseits Natron, sondern er wächst auch zum Dritten, zum Natron sulphuricum heran. Im Anlehnen an dasselbe Verhältniss führt er auch wohl das Netz als Symbol. Es wird alsdann angenommen, dass er, von einer Seite betrachtet, hauptsächlich Acid. sulphur. ist, und dass er dann das Natron vollkommen in sein Netz fängt. Es liegt nämlich nahe, den Siva von einer Seite hauptsächlich als Acid. sulphur. aufzufassen, weil ihm eine Frau beigegeben wird, und in dieser dann das Natron repräsentirt ist. Auch das Allopfer, welches dem Siva zugeschrieben wird, bei dem er alle Wesen, und hauptsächlich **sich selbst** opfert, lehnt an das Natron sulphuricum-Verhältniss. Indem er nämlich als Acid. sulphur. aufgefasst wird, opfert er sich, sich dem Natron hingebend, selbst. Siva hört auf, Acid. sulphur. zu sein, und wird Natron sulphuricum. Ganz vom selbigen Gesichtspunct ist er auch der Büsser, denn der Büssende kasteit sich, opfert sich selbst. Indem sich aber das Acid. sulphur. selbst opfert, den Büsser abgiebt, indem es sich dem Natron carbonicum opfert, giebt auch das Natron carbon. den Büsser ab, indem es sich dem Acid. sulphur. opfert. Daraus ergiebt es sich leicht, dass nicht nur Siva, als Acid. sulphur. gefasst, als Büsser dargestellt wird, sondern auch seine Frau, die als Natron gefasst wird. Siva ist auch der Gott der gewaltigen Zeugungskraft der Natur. Das hat nun in mannigfacher Beziehung statt. Die erste Beziehung ist die, dass er, als Acid. sulphur. gefasst, welches eine hitzige Flüssigkeit ist, mit dem Sperma virile parallelisirt wird, welches ebenfalls eine hitzige Feuchtigkeit ist. Die zweite Beziehung ist die, dass er, als Acidum sulphur. gefasst, arcanologisch nicht nur Acid. sulphur. als solches ist, sondern zugleich auch Eisen. Denn wenn man ja bei der Arcanendrei das Acid. sulphur. vertreten hat, so ist das Acid. sulphur. nicht nur Acid. sulphur. als solches, sondern es bietet den generellen Gesichtspunct für Acid. sulphur. und Eisen dar. Nun wird aber das Acid. sulphur. aus dem Eisen (Eisenvitriol) dargestellt, und es zeugt von der grossen Zeugungskraft der Natur, dass aus dem Eisen, ohne Zusatz einer Ingredienz, blos durch Vermittlung des Feuers, Acid. sulphur. hervorgeht. Die dritte Beziehung ist aber wieder das Natron sulphuricum-Verhältniss. Hier wird vom Siva als Acid. sulphur. ausgegangen, und es zeugt von seiner grossen Zeugungskraft, dass er das Natron als Theilarcanum nicht nur zu sich hinüberzieht, sondern aus ihm auch das Natr. sulphur. zeugt. Die erste Beziehung, die Parallelisirung des Acid. sulphur. mit dem Sperma virile, legt es nahe, den Siva unter dem Embleme des Phallus zu verehren, und wenn auch hierfür in den epischen Gedichten kein Anhaltspunct geboten ist, einerlei, es liegt gar zu nahe, dass sich aus dem Sperma-virile-Siva der Phallus-Siva entwickelt. Siva ist auch der Gott des Todes, und trägt als solcher eine Halskette von Schädeln. Das zielt auf das Acid. sulphur. als Causticum, welches tödtet, indem es seine caustischen Eigenschaften entwickelt. Analog haben wir auch die Relation zum Acid. sulphur. als Causticum, wenn Siva der Vertilger böser Geister ist. An den Siva als Tödtenden schliesst sich nun aber wieder das an, dass er die göttlichen Waffen verleiht und angerufen wird, den Sieg zu verleihen. Indem nämlich der, der in den Kampf geht, der Kämpfende, Gott um Sieg anfleht, fleht er den tödtenden Gott an, er fleht ihn in objectiver Beziehung an, das ist, er fleht ihn nicht an, sich, den Flehenden, zu tödten, sondern den Feind. — Man kann sich den P. solaris vom Standpunct der Zwei denken, indem P. solaris ruber und P. solaris niger jeder für sich in's Auge gefasst werden. Man kann sich selbst den Liquor hepatis vom Standpunct der Zwei denken, indem das Präparat als eine Lösung von Schwefel in Ammoniak-

wasser gedacht wird, wobei denn Ammoniakwasser als der eine, und Schwefel als der andere Theil gedacht wird. Aber die Zweitheiligkeit tritt doch bei keinem der 3 Arcana so sehr in den Vordergrund, als beim Acidum sulphur.-Natron. Denn beim Liquor hepatis ist die Zweitheiligkeit etwas künstliches. Beim P. solaris ist sie gerade nichts künstliches, indem P. solaris ruber und P. solaris niger jeder ein Arcanum für sich sind. Beim Acid. sulphur.-Natron dagegen haben wir nicht nur im Acid. sulphur. ein Arcanum für sich, und im Natron ein Arcanum für sich, sondern das Acid. sulphur. distendirt sich auf's neue zum Acid. sulphur. und Ferrum, und Natron distendirt sich zum Natron carbonicum und Natron nitricum. Hier ist also die Zweitheiligkeit ganz besonders vertreten, und es ist wohl sachentsprechend, dass diese Zwei beim Siva ganz besonders markirt wird. Auf Grund dessen nun erhält Siva zwei Hörner. So wenigstens ist die leitende Idee bei der Sache. In der näheren Realisirung de[r] Idee umgeht man es aber, den Siva durch 2 Hörne[r] zu verthieren, und so giebt man ihm ein Hornthier a[ls] Symbol. Bei dem Hornthier tritt nun besonders der Stie[r] in den Vordergrund, weil dieser sich durch sein Stosse[n] auszeichnet, durch die Thätigkeit seiner Hörner auszeichnet. So kommt der Stier als Symbol des Siva heraus. Um nun aber dem Siva selbst die Hörner nicht ganz zu benehmen, erhält er einen Mond auf den Kopf. Be[i] diesem Monde ist es auf die beiden Spitzen des Viertelmondes abgesehen, welche die Inder, wie wir, als Hörne[r] des Mondes bezeichnen. — Siva führt einen Dreizack, ha[t] drei Augen. Hierin haben wir analog, wie bei den vedischen Asvin, beim vedischen Vischnu das Lossteuern au[f] die Drei.

Das Natron wird, wie wir bereits erwähnt, als Fra[u] des Siva gefasst. Diese Frau des Siva heisst **Pârvati**, die Berggeborene, **Durgâ**, die Schwernahbare, das is[t] wieder eine Berg-Relation, indem man sich den Felse[n] schwer nahen kann. Nun, diese Bezeichnung liegt seh[r] nahe, da Natron carbonicum aus den Felsen auswittert. Seiner Frau zu Liebe heisst denn auch wieder Siva selbs[t] der Herr der Berge.

2) **Vischnu**, der Repräsentant des Liquor hepatis. Am hauptsächlichsten treten bei ihm die Avatâras i[n] den Vordergrund, über welche viel gefabelt worde[n] ist. Mit ihnen liegt es folgendermassen. Wenn wi[r] den Siva und den Vischnu haben, so haben wir, wi[e] wir wissen, den Brahma eo ipso, oder anders gesagt, wenn wir Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepati[s] haben, so haben wir P. solaris eo ipso. In der Be[-]ziehung treten also Acid. sulphur.-Natron und Liquo[r] hepatis in den Vordergrund, und P. solaris tritt in de[n] Hintergrund. Die in den Vordergrund tretenden Prä[-]parate werden nun an der Hand ihrer Darstellung in'[s] Auge gefasst. Und da sagt man denn, am Natron, wen[n] wir es als Natron carbon. auffassen, ist weiter nichts dar[-]zustellen, denn das kommt natürlich vor. Analog lieg[t] es mit dem Acid. sulphuricum. Das kommt natürlich vor, wenn wir es nicht sowohl als Acid. sulphur., als vielmeh[r] als Eisen auffassen. Wollen wir uns aber auch, da doc[h] beim Siva das Acid. sulphur. und **nicht** das Eisen in de[n] Vordergrund gedrängt wird, wollen wir uns auch speciel[l] an das Acid. sulphur. halten und nicht an das Eisen, s[o] verrückt das den Standpunct doch nicht. Denn das Acid. sulphur. wird aus dem Eisenvitriol ohne irgend eine[n] Zusatz, blos durch Anwendung des Feuers dargestellt. Hierbei aber, sagten die Inder, handelt es sich nicht nu[r] einen **chemischen** Process, es handelt sich blos um ein[e] einfache Transmutation des Eisens in Schwefelsäure. W[o] aber nicht der eigentliche chemische Process eintritt, d[a] stehen wir noch auf dem Boden des natürlichen Vor[-]kommens, und von dem Gesichtspuncte aufgefasst, habe[n] wir das natürliche Vorkommen des Acid. sulphur. gerad[e] sowohl als das des Eisens, resp. des Natron. Dem ent[-]gegen haben wir nun aber bei der Darstellung des Li[-]quor hepatis, entgegen dem natürlichen Vorkommen den eigentlichen **chemischen Process**, der darin gegebe[n] ist, dass man Schwefel nimmt, die chemischen Ingredien[-]tien Salmiak und Kalk zusetzt, und nun destillirt. Hie[r] kann von einem natürlichen Vorkommen nicht die Red[e] sein, hier muss der eigentliche Darstellungsprocess ein[-]treten. Demgemäss haben wir denn im Sinne der Inde[r]

ein charakteristisches Gegenüberstehen von Acid. sulphur.-Natron einerseits und Liquor hepatis andererseits. Liquor hepat. fällt dem chemischen Process anheim muss dargestellt werden, Acid. sulphur. - Natron nicht. Dass nun aber Liquor hepatis dem chemischen Processe anheimfällt, dargestellt werden muss, das wird bei den Avataren des Vischnu — wenigstens denn ursprünglich — in's Auge gefasst. Avatâra heisst Herabsteigung, und ist die Erscheinung des Vischnu in irgend einer Verkörperung auf der Welt. Man nimmt zehn Avataren an.

Ursprünglich existirte wahrscheinlich nur ein Avatar, nämlich der zweite. Und dieser wurde dann durch neun andere cumulirt. Diese neun entstanden aber auf e i n e n Guss, nicht successiv. An der Zehn darf daher nicht gerüttelt werden, wenn man, die Einzahl des Avatars verlassend, auf die Mehrzahl übergeht. Auf sie weisst auch in der 7. Avatâra der König von Ceylon mit zehn Nacken. Sie kommt höchstwahrscheinlich derartig in die Sache, dass die Inder bei der Darstellung des Liquor hepatis zehn Acte constatirten. Einer derartigen Constatirung einer Anzahl von Acten bei der Darstellung eines Präparates werden wir im Verlauf dieses Buches auch in Bezug auf das Hydrargyr. oxyd. rubr. begegnen. Es werden ausser den 10 Aratâras auch noch einzelne apokryphe einzuschwärzen versucht, das zielt wahrscheinlich darauf, die Zahl 12, welche wir im folgenden Abschnitt als eine wichtige Indische philosophische Zahl kennen lernen werden, an die Stelle der Zahl 10 zu bringen. Die 10 Avatâras stehen in einer fortlaufenden Reihe, jede von ihnen steht vorbedachter Weise da, wo sie steht, und nicht früher oder später. Ursprünglich wird, wie wir vorhin gesehen, bei Avatâra nichts anderes in's Auge gefasst, als die Darstellung des Liquor hepatis, entgegen der Nicht-Darstellung des Acid. sulphur.-Natron. Davon wird nun aber in dem Complex der Avataren des Vischnu, wie sie uns vorgeführt werden, abgegangen. Wir wollen das besprechen, nachdem wir die einzelnen Avataren haben kennen lernen. Also zuerst wollen wir die 10 Avataren durchnehmen. Man vergleiche hierbei P. v. B o h l e n: Das alte Indien: ein Buch, welches, worauf wir den Leser aufmerksam machen, im Allgemeinen dem Lassenschen Buche an Zuverlässigkeit nachsteht.

E r s t e r A v a t a r. Es handelt sich um eine Indische Sündfluth. Das Menschengeschlecht war durch wilde Riesen verderbt worden. Einer von ihnen, Hyagriva, hatte sogar die Vedas geraubt. Die Erde muss also in der Sündfluth untergehen. Der Indische Noah heisst Manu. Vischnu (Brahma) erscheint ihm unter der Gestalt eines Fisches und giebt ihm den Befehl, ein Schiff (Arche) zu bauen, und dasselbe mit sieben heiligen Männern (sieben Arcana) und Samen aller Art (vijâni sarvâni), worin die Thierwelt mit begriffen, zu besteigen. Die Sündfluth geht alsdann vor sich, und wie Noah auf dem Gebirge Ararat landet, so landet Manu auf einem Gipfel des Himavan. — Die Sündfluth wird in diesem Avatar als Wasser dem flüssigen Liquor hepatis gegenüber gestellt. Dabei kann man sich nun auf den Standpunct stellen, dass die D a r s t e l l u n g des flüssigen Präparates ins Auge gefasst wird. Man kann aber auch einen anderen Standpunct einnehmen und, vom chemischen Process absehend, kurzweg das in's Auge fassen, dass Liquor hepatis flüssig i s t, entgegen dem Pulvis solaris, welcher fest ist, und entgegen dem Acid. sulphur.-Natron, in welchem wir den festen und flüssigen Standpunct zugleich haben. Vischnu verkörpert sich in diesem Avatar als Fisch.

(Wir weisen hier nebenbei darauf hin, dass, wie hier die Indische Sündfluth dem Liquor hepatis gegenüber gestellt wird, dass so in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina der Mosaischen Sündfluth das Quecksilber gegenüber gestellt wird. Wir werden das später kennen lernen.)

Z w e i t e r A v a t a r. Die Himmlischen fangen an, ihre Sterblichkeit inne zu werden, und berathschlagen, wie sie sich einen Trank, Amrita, darstellen, der ihnen beständige Jugend und Unsterblichkeit verleiht.

Also die Götter wollen den Liquor hepatis machen.

Demzufolge beschliessen sie, das Milchmeer umzubuttern. (Diese Auffassung, wie sie Râmâyana hat, liegt specieller, als die allgemeine Auffassung Meer für Milchmeer). Ein isolirter Berg, Mandara, wird dem Meere zugeführt, die grosse Schlange, Vasuki, um den Berg geschlungen. Die Götter ergreifen den Schwanz der Schlange, die Dämonen den Kopf, und so wird unter furchtbaren Anstrengungen 1000 Jahre geschüttelt.

Das Milchmeer, welches umgebuttert wird, ist die Lösung von Schwefel in Kalkwasser. Der Berg, der dem Meere zugeführt wird, ist Salmiak. Die Schlange das Destillirgefäss. Mit dem Schütteln soll das Destilliren bezeichnet werden.

Nun erscheint das feurige Gift, und droht die ganze Welt zu vernichten. Die Götter wenden sich an Siva dass er dasselbe zum Erbtheile in Empfang nehme. Je, doch das Gift hatte sich mit Blitzesschnelle verbreitet Siva konnte nur einen Theil desselben verschlucken, und erhielt dadurch einen blauen Hals.

Das feurige Gift ist das Hyprothiongas, resp. Ammoniakgas, welches sich einen Ausweg verschafft. Wer es einathmet, kommt in Erstickungsgefahr. Das Ersticken legt das Verschlucken, das E i n a t h m e n seitens Siva nahe. Dass S i v a gerade herangeholt wird, um das Hydrothion-Ammoniakgas einzuathmen, liegt darin, dass in ihm, Siva, das Acid. sulphur. repräsentirt ist. Der Rauch des Acid. sulphur. fumans involvirt gerade sowohl die Erstickungsgefahr, als der Schwefelrauch, der Ammoniakrauch. Siva aber, dem der Rauch des Acid. sulphur. zukommt, versteht sich auf das Einathmen eines giftigen Dunstes, würde es ihm schaden, so wäre er nicht qualificirt, das Acid. sulphur. zu repräsentiren. Dass Siva vom Einathmen einen blauen Hals bekommt, zielt darauf, dass das feurige Gift eine Luft ist. Die Luft aber, der Aether, ist blau. (Vergl. übrigens weiter unten.)

Die Götter waren bereits ermüdet. Da kommt der Helfer in der Noth, Vischnu, unter der Gestalt einer Schildkröte, stellt sich unter den Berg, und hilft 1000 Jahre mit quirlen. Und das hilft.

Dass die Götter nicht fertig werden können, liegt darin, dass sie Stümper in der Kunst sind, Amrita zu machen. Sie verstehen sich nicht darauf, Retortenhals und Vorlage passend an einander zu kitten, sie verstehen das „verlutiren" nicht. Darum entweichen ihnen die Gase in die Luft. Vischnu als Schildkröte weiss Rath, weil die Schildkröte einen hörnernen Panzer hat. Der hat einen Kitt, welcher sich wie Schildpatt verhärtet. Vielleicht ist gar eine Hauptingredienz seines Kittes, seines Lutum: Schildkrott. Wo Vischnu seinen Kitt anwendet und mit schütteln hilft, da hat die alte Noth ein Ende

Indem nun die Schüttler zum Ziele kommen, tauchen nach und nach grosse Schätze hervor: die Apsarasen oder seegeborenen Nymphen von unvergleichlicher Schönheit; Varuni, auch Sura genannt; ein weisses Ross; ein köstliches Juwel, welches Vischnu zu seinem Schmuck erkiesete; die Kuh des Ueberflusses, die Urmutter aller nachmaligen Kühe; der Mond, und andere Gegenstände mehr.

Das alles nun sind verschiedene Bezeichnungen für den Liquor hepatis. Die Apsarasen zeigen den Flüssigkeitspunct des Präparates, das weisse Ross werden wir in der 10. Avatâra kennen lernen, das Juwel des Vischnu liegt sehr nahe, weil Liquor hepatis ja das Arcanum des Vischnu ist, die Kuh zielt auf die Milch, und die Milch wieder auf das Milchmeer. Der Liquor hepatis entsteht, wie wir oben gesehen, aus dem Milchmeere, es steht also gar nichts im Wege, ihn generaliter als Milchmeer aufzufassen. Der Mond ist vom Siva erborgt. Siva ist ja den Schüttlern eine Zuflucht beim Entweichen der Gase, und mag dafür schon die Ehre erhalten, dass man seinen Mond im Liquor hepatis repräsentirt sein lässt.

Zuletzt erscheint der Götterarzt, Dhanvantara, mit dem erwünschten Amrita in der Hand. Aber sofort entsteht Hader und Zwietracht, weil sich die Asuras desselben zu bemächtigen suchten. Einer derselben hatte bereits heimlich davon getrunken, als ihm der Mondgott dafür den Kopf abschlug. Allein die Wirkung des Trankes war nicht mehr zu paralysiren. Mit furchtbarem Krachen fuhren Körper und Haupt von einander, unsterblich zum Himmel hinauf, wo sie seitdem mit dem Monde in Feindschaft leben und die Eklipsen bewirken. Vischnu täuschte die Asuras völlig, indem er nur den Suras zutrank, wodurch jene der Unsterblichkeit beraubt wurden. Es be-

gannen fürchterliche Kämpfe und die Götter siegten. Vischnu nahm das Amrita unter seine Obhut, und die Dämonen zogen sich in die schauerlichsten Oeden der Erde zurück.

Dieser Avatar bringt also erstens die Darstellung des Liquor hepatis, ist in Bezug auf diesen der Hauptavatar, zweitens einen Kampf von Riesen oder Dämonen, der sich an denselben knüpft, drittens die Verkörperung Vischnus als Schildkröte.

Dritter Avatar. Die Dämonenmutter Diti, Gattin dez Kasyapa, hat zwei Riesensöhne. Den einen davon, Hiranyâkscha, erlegt Vischnu in seiner Verkörperung als Eber.

Der Eber wälzt sich, nach Art des Hausschweines, gern in morastigen Stellen. Darum hat er eine Relation zum Morast, und durch diesen wird die Masse aus Schwefel, Salmiak, Kalkwasser repräsentirt, welche der Destillation unterworfen wird. Aus dem Maule des Ebers ragen die Hauer (Eckzähne) hervor. Dieselben sind aufwärts gebogen, gehen in die Höhe. Sie laufen den Destillat-Gasen parallel, welche aufwärts steigen, wenn man die vorige Masse destillirt.

Auch dieser Avatar bringt erstens wieder die Darstellung des Liquor hepatis einerseits, und andererseits einen Kampf, der sich an denselben knüpft. Drittens bringt er dann die Verkörperung Vischnus als Eber.

Vierter Avatar. Der Riese Hiranyakasipu will den, in der vorigen Avatâra getödteten Riesen, seinen Bruder, rächen. Er bringt es durch fortgesetzte Bussübungen dahin, dass ihm Brahma verspricht, weder Gott, noch Mensch, weder Riese, noch Thier solle ihn verwunden können, und er solle weder bei Nacht, noch bei Tage, weder in, noch ausser dem Hause tödtbar sein. Wie nun Hiranyakasipu, im Vertrauen auf diese Unverletzlichkeit, das Menschengeschlecht tyrannisch verfolgt, verwandelt sich Vischnu in einen Menschen mit einem Löwenhaupte, oder in einen Löwen mit einem Menschenhaupte, und erlegt den Riesen auf der Schwelle der Thür in der Dämmerung. — Hier haben wir vom Liquor hepatis nichts anderes, als, im Anlehnen an die Löwenhaut, die gelbe Farbe. Der böse Riese bildet die Fortsetzung des Dämonenkampfes im dritten resp. zweiten Avatar. Vischnu verkörpert sich als Löwe-Mensch oder Mensch-Löwe. In diesem Löwen-Menschen oder Mensch-Löwen haben wir, um so zu sagen, die Halbheit zwischen Mensch und Thier. Dieselbe Halbheit haben wir bei der Dämmerung in Bezug auf Tag und Nacht, bei der Thürschwelle zwischen der Wohnung und dem Freien.

Fünfter Avatar. Ein Tyrann, Mahâbali, aus dem Geschlecht des Riesen der vorigen Avatâra, unterdrückt seine Unterthanen, versagt den Göttern den Dienst, und hat sein Reich so weit ausgedehnt, dass den Göttern Furcht überkommt, er möchte sich ihrer Regionen bemächtigen. Vischnu erscheint ihm nun als Zwerg, und bittet um so viel Land, wie er mit 3 Schritten abmessen kann. Es wird ihm gewährt. Nun schreitet Vischnu über Erde, Himmel, Luft hinweg, wodurch dem Mahâbali nur die Unterwelt zum Aufenthalt verbleibt

Bei den drei Schritten fällt einem zwar sofort der vedische Vischnu ein, ob aber der schreitende Zwerg mit den 3 Schritten an die 3 Schritte des vedischen Vischnu zu knüpfen ist, (so will z. B. Lassen), steht noch sehr dahin. Es handelt sich in der Basis um gar zu verschiedene Dinge. Der Zwerg hat als Land die festen Dinge Schwefel, Salmiak, Kalk im Auge, und weil dieser 3 sind, darum will er 3 Schritte machen. Wie er nun ans Schreiten kommt, schreitet er über Erde, Himmel und Luft hinweg. Das ist, der Liquor hepatis erhebt sich als Destillat. Dem Mahâbali, der nun das Nachsehen hat, verbleibt nichts anderes, als das Residuum der Destillation, welches unten in der Retorte, das ist in der Unterwelt, zurückbleibt.

Ein Zwerg ist hier Vischnu im Hinblick darauf, dass aus den winzigen Dingen Schwefel, Salmiak, Kalk das hohe Arcanum Liquor hepatis gemacht wird. Winzig sind aber diese Dinge, weil Kalk jeder Maurer in der Hand hat, Schwefel sich als Feuerzeugmittel in jedem Hause befindet, und Salmiak ein so niedriges Etwas ist, dass er selbst aus dem Kameelmiste dargestellt werden kann.

Dieser Avatar steht wieder auf dem Standpunct der Darstellung des Liquor hepatis einerseits und dann des Kampfes andererseits. Vischnu incorporirt sich als Mensch.

Sechster Avatar. Vischnu unter der Verkörperung des ersten und zweiten Râma, Balarâma und Parasurâma zieht gegen die Kshatriyas zu Felde.

Siebenter Avatar. Vischnu unter der Verkörperung des dritten Râma, Râmatschandra, zieht gegen Ceylon. Der Herrscher von Ceylon war Ravana aus dem Riesengeschlecht. Dieser wird auch Dasagriva, das ist der Zehnnackige, genannt. Er hatte dem Râma seine Frau, die schwarzäugige Sita geraubt, und daher der Feldzug gegen ihn seitens des Beraubten, dem sogar Affen zur Seite stehen und getreulich helfen. Ravana mit seinen Riesen wird besiegt, und Râma Herr von Ceylon, wo Râmayiri seine Residenz wird. Die Sache ist der Stoff zum Râmâyana. — In diesen beiden Avataren fällt der Liquor hepatis, der Kampf dagegen bleibt. Vischnu incorporirt sich als Heros.

Um von einem indischen Heros ein Bild zu bekommen, wollen wir hierher setzen, wie das Epos Râmâyana den Râma schildert.

Er ist aus dem Stamme des Jxvâcu entsprossen, und die Völker feiern ihn unter dem Namen Rama. Er ist enthaltsam, tapfer, glänzend, der heiligen Schriften kundig, willfährig, erfinderisch, klug, beredt, glücklich, Erleger seiner Feinde, breitschulterig, mit muskulösen Armen, mit muschelförmigem dreilinig bezeichneten Nacken, mit hervorspringenden Backenknochen, mit breiter, stark gewölbter Brust, mit fleischigem Halse: ein Bekämpfer der Feinde; seine Arme reichen bis zu den Knieen, er hat einen schönen Kopf, eine schöne Stirn, einen imponirenden Gang; er ist untersetzt mit proportionirten Gliedmassen, hat eine angenehme Farbe, ist majestätisch, hat turgescirende Papillen, grosse Augen, ist glücklich, hat ein empfehlendes Aeussere; er ist gerecht, hält sein Versprechen, weiss seinen Zorn und seine Gemüthswallungen zu unterdrücken, ist weise, hat Lebensart, ist brav, stark; er ist ein Rächer des Menschengeschlechtes, ein Beschützer der Gerechtigkeit, er ist in der heiligen Schrift und in ihren Erklärungen bewandert, ein vollkommener Schütze; fast alles hat er gelernt, ist des Rechtes kundig, glänzend, gegen alle gütig, ehrbar, edelmüthig, einsichtsvoll; die Guten gehen ihm nach, wie die Flüsse dem Ocean nachgehen; Râma, er, der mit allen Tugenden begabt, ist die Freude seiner Mutter; er ist tief, wie der Ocean, fest wie das Gebirge Himavan; er ist lebhaft wie Vischnu, lieblich anzusehen wie der Mond; wenn er zürnet, so sollte man sagen, die Welt ginge unter, geduldig ist er wie die Erde; er ist freigiebig, wie Kuvêru, der Schätze-Verleiher, zuverlässig wie ein zweiter Gott der Gerechtigkeit.

Achter Avatar. Vischnu unter der Verkörperung des Gottes Krischna. Krischna wird als Königssohn geboren, und bekundet sogleich nach seiner Geburt seine göttliche Abkunft durch eine Menge von Wundern. Sein mütterlicher Oheim trachtet dem Kinde nach dem Leben, daher wurde es durch den Fluss getragen und unter Hirten erzogen. Hier erfand Krischna die Flöte, und wird zuweilen tanzend als Balakrischna oder Kind vorgestellt. Seine rechtmässige Gattin ist Râdha, der er aber nicht treu ist. Im Bruchstücke aus dem Brahma-Vaivarta-Purana, welches Stenzler herausgegeben hat, ist die Liebesgeschichte mit der Hirtin Viraja geschildert. Sie ist ein bischen stark saftig gehalten. In toto corpore Virajae gaudio eriguntur pili. — Animi deliquium patitur Viraja cupedine voluptatis cum Krischno. — Virajae adhaeret Haris (Krischna). — Radha überrascht das Pärchen und die zu Tode erschreckte Viraja verwandelt sich in einen Fluss. Krischna aber transformirt sie wieder. Sie ersteht: clunium femorumque pondere laborans, turgentibus erectisque mammis praedita, sie die Schöne unter den Schönen schreitet langsam daher wie ein Elephant (!) Quam cum vidisset formosam, amore distinctam, mundorum dominus (Krischna), celeriter illam amplexus est, osculatusque iterum iterumque. Omnis generis amores, contrarium et reliquos princeps (Krischna), in solidutine amatam adeptus, exercuit iterum iterumque. Viraja illa, impetu acta, concipiens sperma illud, extemplo gravida facta est, dives illa, bona, gestavitque divinum

principis foetum per seculum; tum vero septem filios pulcherrimos enixa est. Man ersieht aus der Sache, dass die Inder, welche auf der einen Seite die Liebe so wundervoll lyrisch zu behandeln wissen, auf der anderen Seite die Farben der Liebe auch recht grell aufzupinseln verstehen. Die sieben Söhne von vorhin haben übrigens kein beneidenswerthes Loos. Viraja spazirt einmal mit Krischna im Walde und hat Liebesideen. Da stürzt ihr jüngster Sohn auf sie zu, der von seinen Brüdern in Furcht gesetzt worden war. Haris, das erschrockene Kind sehend, verlässt die Viraja, und diese tröstet den Knaben. Hinterdrein merkt sie aber, dass Krischna fort ist, geräth darüber in Zorn und verwandelt ihre Söhne in 7 Meere, das Salzmeer, das Zuckermeer, das Spirituosenmeer, das Buttermeer, das Buttermilchmeer, das Milchmeer, das Wassermeer. (7 Arcana). — Krischna verrichtet mehrere Heldenthaten, zu denen besonders die gehört, dass er den Drachen Kaliya tödtete, und einst mit seinem Finger den Parnass (govardhana) aufhob. Ueberhaupt ist Krischna ein gar mächtiger Herr, ein mächtiger Gott. Hören wir darüber den Daman, den Diener des Krischna in der oben angeführten Purana sprechen. Er, Daman, sagt zur Râdha: Wie kannst Du, o Mutter, meinen Herrn mit so bitterer Rede angehen, unüberlegt, o Göttin, schmähst du vergebens. Den Herrn des Brahma, Ananta, Siva, Yama, den Erschaffer der Welt, den Herrn der Sarasvati, Lakschmi, Maya, Prakriti, ihn, der ohne Qualität ist, sich mit sich selbst begnügt, voll Liebe ist, ihn behandelst du schändlich. Den, der die besten Göttinnen in Schranken hält, dessen höchste Herrin von allen du bist durch Anbetung und Fuss-Verehrung, den kennst du nicht, o Glückliche. Was soll ich dem Herrn sagen? Krischna kann durch das Runzeln seiner Brauen allein unzählige Göttinnen erschaffen, die dir gleich sind, und ihn, der ohne Qualität ist, kennst du nicht. Im Vaikuntha (Paradies) streichelt Lakschmi immer mit ihren Haaren den Lotus der Füsse des Haris, und verehrt ihn unterthänigst. Den Herrn, welchen Sarasvati immer mit Liedern, welche süss das Ohr ergötzen, unterthänigst preist, den kennst du nicht. Den, welchen die gute Natur mit der Form des Lebens Aller begabt, stets ehrend unterthänigst preist, den kennst du Stolze nicht! Den sechszehnten Theil seiner Grösse verherrlichen immer die Veden, alle seine Theile kennen sie nicht: — ihn aber kennst du nicht, Zürnende. Ja ihn, den Brahma, mit den 4 Gesichtern, der Vater der Veden, der Herr, preist, dessen Lotus der Füsse er verehrt, o Herrin; ihn, den Siva mit den fünf Gesichtern (Acid. sulphur., Ferrum, Natron carbonic., Natron nitricum, Natron sulphuricum, vgl. Siva), der Lehrer der Büssenden, unter Thränen und freudiger Erschütterung preist, und den Lotus der Füsse verehrt. Sesha mit den tausend Gesichtern (die Schlange des Vischnu) preist den höchsten Herrn für und für, und ehrerbietig verehrt sie den Lotus der Füsse. Seinen Lotus der Füsse verehrt auch freudig stets Yama, der Lenker aller Dinge und ihr Zeuge, der Herr der Welten. Der Herrscher Vischnu, welcher auf einem weissen Elephanten reitet, selbst Herr und ein Theil von diesem (Krischna), meditirt trotzdem stets diesen, den Höchsten. Die Suras und Asuras, die vornehmsten der Anachoreten, die Manus, Menschen, Weise, obgleich sie ihn nicht sehen, verehren selbst im Schlaf den Lotus der Füsse. Lass schnell den Zorn fahren, und verehre den Lotus der Füsse des Haris, der durch blosses Runzeln der Brauen die Schöpfung zerstören kann. Wenn er nur die Augenlieder bewegt, so wird Brahma zu Falle gebracht. An einem Tage, der ihm zukommt, stürzen 28 Indras; er, der Schöpfer der Welten, hat ein Leben von 108 Zeitaltern. Du, Râdha und die Mädchen (die Hirtinnen, welche Râdha bei sich hat) seid völlig in der Gewalt meines Herren.

Natürlich sind das Uebertreibungen, welche mit den gewöhnlichen Anschauunge nder Indischen Mythologie collidiren. Sie sollen blos dazu dienen, um den Krischna als Gott mit Emphase in den Vordergrund zu schieben.

Neunter Avatar. Vischnu unter der Verkörperung des Reformators Buddha, des Stifters des Buddhismus.

Der Buddhismus ist, das sei nebenbei erwähnt, die verbreitetste Religionspartei in Asien. V. Bohlen stellt folgendes ungefähre Verhältniss betreffs der hauptsächlich-

sten Religionsparteien in Asien auf, wobei er übrigens auf die Unsicherheit solcher Angaben selbst hinweist:

Von Christen aller Parteien leben in Asien 17 Millionen.
„ Mohamedanern „ „ „ „ 70 „
„ Brahmaiten „ „ „ „ 80 „
„ Buddhisten „ „ „ „ 295 „

Zehnter Avatar. Vischnu als Kalki. Diese Verkörperung liegt noch in der Zukunft. Vischnu wird auf weissem Rosse kommen, um die Menschen von ihrer Sünde zu befreien und das Laster zu vertilgen.

Hier haben wir das Weisswerden (weisses Ross) des Liquor hepatis (siehe bei den Farben der Arcana), und das sich an dasselbe knüpfende Verderbniss des Präparates.

In diesem Avatar tritt wieder der Liquor hepatis in den Vordergrund. Vischnu incorporirt sich als Kalki. —

In Bezug auf die nähere Sachlage haben wir nun ff. bei den 10 Avataren.

Bei dem damaligen Standpuncte der chemischen Wissenschaften ist natürlich nicht daran zu denken, dass man einsah, welche chemische Processe vorgehen, wenn bei der Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk, Liquor hepatis entsteht. Darum konnte man nur ganz allgemein sagen, wir nehmen Schwefel, Salmiak, Kalk, lassen sie chemisch aufeinander wirken, und der Erfolg der Sache ist, dass sie sich zu etwas Neuem verkörpern, welches ist: Liquor hepatis. Da nun Vischnu den Liquor hepatis repräsentirt, so verkörpert sich Vischnu, und wir haben die Avataren.

Es fragt sich nun, als was soll sich Vischnu verkörpern? Da wird nun zunächst auf Grund des 2. Avatars die Schildkröte herangezogen. Die Schildkröte repräsentirt das Lutum, mit dem Retortenhals und Vorlage aneinandergekittet werden. Dass das Lutum auf die Weise in den Vordergrund gedrängt wird, zeigt uns entweder im Allgemeinen, dass die Inder auf ein gutes Lutum hohen Werth legten, und in diesem Fall ist dann Schildkröte, Schildkrott, Schildpatt ein Allgemein-Name, der ganz dasselbe bedeutet, wie Lutum, Kitt. Oder aber die Sache ist speciell zu fassen, und führt dann darauf, dass die Inder zu ihrem Kitte den Panzer der Schildkröte benutzten, und sich etwas darauf zu gute thaten, einen so guten Kitt entdeckt zu haben. Jedenfalls hielten die Inder das Verlutiren von Retortenhals und Vorlage bei der Darstellung des Liquor hepatis für ein Ding, welches prägnant die Aufmerksamkeit des Alchemisten auf sich zieht, denn sonst würden sie den Vischnu nicht für dasselbe ausgebeutet haben. Indem dieser aber für dasselbe ausgebeutet wird, haben wir die Schildkröte als seine Verkörperung.

Im Anhalt an den 2. Avatar sind wir also der Antwort auf die Frage: „Als was soll sich Vischnu verkörpern?" schon näher gerückt. Eine Antwort haben wir bereits, die Antwort: „Als Schildkröte". Nun aber handelt es sich um 10 Avataren, und das zeigt, dass man die Sache vielseitig anfassen will. An der Hand dieser Vielseitigkeit kann doch nun nicht immer und immer wieder gerade die Schildkröte herangezogen werden. Es drängt sich also die Nothwendigkeit in den Vordergrund, die Schildkröte zu erweitern, und da liegt es nahe, da sie ein Thier ist, sie im Allgemeinen zum Thier zu erweitern. Wir erhalten also auf die Frage: „Als was soll sich Vischnu verkörpern?" schon eine Antwort, welche sich in weiteren Grenzen bewegt, nämlich die Antwort: „Als Thier".

Die Inder theilten nun das Thierreich in 4 Klassen: Landthiere, fliegende Thiere, Wasserthiere, Gewürm. Die Schildkröte wird zum Gewürm gezählt. Da wir nun eine Verkörperung des Vischnu als Gewürm haben, und die Verkörperungen im Bereich des Thieres extendirt werden sollen, so liegt es nahe, die 3 übrigen Thierklassen heranzuziehen, und damit ist denn Stoff zur Verkörperung für 3 neue Avataren gegeben. Nun aber wird in den Avataren auf die Thiere der Luft nicht reflectirt. Das kommt daher, dass Vischnu an und für sich bereits einen Vogel hat, auf dem er reitet, Garutmat oder Garuda. Den hat er bereits vorweg, und es braucht daher die Klasse der Vögel in den Avataren nicht mehr vertreten zu sein. Hierzu kommt noch das, dass Garuda ein Schlangenfeind ist, die Schlange aber zu der Klasse des Gewürms zählt, zu der auch die Schildkröte, diese Basis der Thierverkörperung Vischnus, zählt. Schild-

kröte und Vogel würden sich also zusammen in den Avataren schlecht vertragen, der Vogel würde die Schildkröte vertilgen, da muss denn einer von beiden Platz machen. Um indem dies statt haben muss, muss naheliegend der Vogel Platz machen, denn würde die Schildkröte Platz machen, so fiele die Basis der Thierverkörperung. Nimmt man nun noch dazu an, wie das so fern nicht liegt, dass der 2. Avatar ursprünglich der einzige war, so ist ein reines Unmöglichkeitsverhältniss gegeben, dass die Schildkröte dem Vogel Platz macht. — Indem nun die fliegenden Thiere zurücktreten, bleiben uns nur noch die Landthiere und die Wasserthiere, und wir haben blos den Stoff für zwei neue Avataren. Mit diesen sind wir denn aber auch im Reinen. Wir fragen: Als was soll sich Vischnu verkörpern? — Die Antwort ist: Als Thier. — Wir fragen weiter: Als welches Thier? — Die Antwort ist: Als Fisch und Landthier. — Fragt man nun weiter: „Wo sollen denn nun die neuen Verkörperungen untergebracht werden?“ so ist in Bezug auf den Fisch der erste Avatar von selbst gegeben, denn in dem ist von der Sündfluth die Rede, es ist κατ ἐξοχὴν der Wasser-Avatar. Nun wenn da der Fisch nicht rangiren soll, wo soll er dann rangiren?

Es ist bei uns populäre Sitte, uns viel eher geneigt finden zu lassen, den Fisch zu generalisiren, als das Landthier oder das Säugethier. So war es gerade bei den Indern. Daher kommt es, dass man, um Fisch oder Wasserthier und Landthier den Avataren einzuverleiben, in Bezug auf den Fisch nicht weiter specialisirt, in Bezug auf das Landthier aber wohl weiter specialisirt. Es handelt sich also nicht um die Frage, wenn dem Manu ein Fisch erscheinen soll, was soll das denn für ein Fisch sein, ein Hecht, ein Karpfen u. s. w., sondern der Fisch bleibt schlechtweg Fisch. Es handelt sich aber wohl um die Frage: Wenn das Landthier in die Sache gezogen werden soll, welches Landthier soll das denn nun sein? In Beantwortung dieser Frage wird nun naheliegend der Blick auf den Löwen gerichtet, auf ihn, der der König der Thiere ist, und wie der Liquor hepatis eine gelbe Farbe hat. Nun aber dürfte es schwer halten, den Löwen in eine nähere Relation zur Darstellung des Liquor hepatis zu bringen, und das ist der Grund, weshalb man sich vom Löwen abwendet und dem Eber zuwendet. Dieser ist, wie wir oben gesehen, in Bezug auf sein Wälzen im Morast, in Bezug auf seine Hauer, welche aufrecht stehen, zur Darstellung des Liquor hepatis in Relation zu bringen, und so tritt er denn an die Stelle des Löwen. In den 3. Avatar tritt er ein nach dem einfachen Gesetze der Reihenfolge. Der erste Avatar ist absolvirt, er hat den Fisch erhalten. Der zweite Avatar ist absolvirt, er hat die Schildkröte erhalten. Nun kommt der dritte Avatar an die Reihe, und erhält den Eber.

Nun sind drei Avataren fertig. Vischnu ist dreimal als Thier untergebracht, und damit ist denn aber auch die Thierwelt erschöpft. Soll sich Vischnu weiter verkörpern, so muss man sich weiter nach Verkörperungs-Substrat umsehen. Und hier eröffnet sich denn folgende Bahn. Vischnu ist ein Gott, als Gott hat man ihn also eo ipso. Als Thier hat man ihn auf Grund der drei ersten Avataren. Und da liegt es denn nahe das Mittelglied „Mensch“ zwischen Thier und Gott zu schieben. So hat man also als neues Verkörperungs-Substrat: Mensch und Gott. Wir haben aber nach Absolvirung der drei ersten Avataren noch sieben vor uns, und Mensch und Gott würden nur Substrat für zwei Verkörperungen bieten. Hier ist also nachzuhelfen, und es geschieht dies am besten, wenn man Mittelglieder in die Sache bringt. Vom Thier zum Menschen ist ein Mittelglied jene Classe von Wesen, welche man Halb-Thiere oder Halb-Menschen nannte, wie Thiere mit Menschenköpfen, Menschen mit Thierköpfen u. s. w. Derartige Wesen waren ja den Alten geläufig. Vom Menschen zum Gott ist ein Mittelglied der Heros. Auf die Weise ist uns denn der Stoff geboten, die Zwei: Mensch, Gott, zur Vier zu dilatiren: Halbmensch (Halbthier), Mensch, Heros, Gott. Damit sind wir aber immer noch nicht am Ziele. Denn es handelt sich ja um 7 Verkörperungen, und wir erhielten auf die genannte Weise deren erst 4. Wir bleiben also mit dreien noch im Rückstand. Es ist also noch weiter nachzuhelfen. Und hier bietet sich denn folgendes dar. Das Thier ist dreifach vertreten, dem entsprechend liegt es nahe, auch den Menschen dreifach vertreten sein zu lassen. Das passt schon deshalb, damit der Mensch dem Thiere nicht nachstehe, es passt um so mehr, als mit dem Drei-Menschen prägnant hervorgehoben wird, dass man sich der Drei bei den Thieren wohl bewusst ist, dass man mit Vorbedacht 3 Thierclassen constatirt statt 4 (die Classe der Vögel fällt ja). Auf die Weise hätte man dann als Verkörperungs-Substrat in den einzelnen Avataren: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Mensch, 7) Mensch, 8) Heros, 9) Gott. Damit wären wir denn mit 9 Avataren fertig und es fehlte blos noch das Verkörperungs-Material für den zehnten Avatar. In Bezug auf dieses stellt sich nun der Autor der Avataren auf seinen speciellen Standpunct als Buddhist — er ist ein Buddhist — und stellt den Buddha über Gott. In seinem Vorschreiten vom Thier zum Halbmenschen (Halbthier), vom Halbmenschen zum Menschen, vom Menschen zum Heros, vom Heros zu Gott, bleibt er bei Gott nicht als Finalglied stehen, sondern er schreitet noch ein Glied weiter und kommt von Gott zu Buddha. Und auf die Weise erhalten wir denn als Verkörperungs-Substrate in den einzelnen Avataren: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Mensch, 7) Mensch, 8) Heros, 9) Gott, 10) Buddha: — und damit wäre denn die Antwort auf die Frage: Als was soll sich Vischnu verkörpern? erschöpfend absolvirt, und die Sache wäre erledigt.

Der Autor der Avataren erledigt aber nicht ganz so die Sache. Zuerst giebt er die Drei des Thieres nicht dem Menschen, sondern dem Heros. Nun das ist eine unerhebliche Variante gegen das Vorige. Er denkt, es ist prägnanter, wenn der Heros, der immer doch noch ein Mensch ist, die Drei bekommt, als der Mensch selbst. Auf die Weise erhielten wir denn als Verkörperungs-Substrate in den einzelnen Avataren: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier) 5) Mensch, 6) Heros, 7) Heros, 8) Heros, 9) Gott, 10) Buddha.

Hierbei bleibt er aber nicht stehen. Er calculirt ff.: Die Basis der Avatâra ist zwar die Darstellung des Liquor hepatis, es wird aber in prägnanter Weise auch denjenigen Dingen Rechnung getragen, unter deren Gestalt sich Vischnu verkörpert, es soll ihnen in prägnanter Weise Rechnung getragen werden. Demgemäss müssen sie sich frei entwickeln können. Sie würden sich aber nicht frei entwickeln können, namentlich würde Buddha nicht in seiner vollen Glorie dastehen, wenn die Fessel der Darstellung des Liquor hepatis ihnen perpetuell anklebte. Das ist der Grund, weshalb der Autor, vom Heros an, den Liquor hepatis ausser Augen lässt und ruhig zum Buddha vorschreitet, als gäbe es keinen Liquor hepatis in der Welt Wohlbemerkt, sprungweise, so auf einen Schlag geschieht dies nicht, denn beim Heros haben wir noch prägnant den Kampf, und dieser ist noch so halbschlag Darstellung des Liquor hepatis, weil selbst im 2. Avatar, dem Hauptdarstellungs-Avatar, der Kampf herangezogen wird. Aber im Allgemeinen geschieht es doch, und weil es geschieht, deswegen liegt es nahe, dass wir, wenn wir beim Buddha angekommen sind, einen Rückblick machen und fragen: Aber wo ist denn nun der Liquor hepatis geblieben? Das ist der Grund, weshalb der Autor mit dem Buddha-Avatar nicht abschliesst, und nach ihm noch den Kalki-Avatar bringt. Dieser Avatar soll den Liquor hepatis wieder auf's Tapet bringen. Aber an und für sich ist die Situation misslich. Sobald wir beim Buddha angekommen sind, sobald er absolvirt ist, haben wir in Bezug auf die Avataren ein fait accompli. Hinterdrein noch einen Avatar bringen, heisst die Sache wieder von vorn anfangen. Wird ein solches Thun consequent durchgeführt, so kommen wir nie zu Ende. Und da hilft sich denn der Autor derartig, dass er sagt, gut, die Sache ist absolvirt, ich darf nicht wieder, von vorn anfangend, den Liquor hepatis bringen, ich darf überhaupt keinen Avatar bringen. Aber wenn ich den Avatar nicht bringen darf, so darf ich ihn doch wenigstens nicht bringen. Ich bringe ihn aber nicht, denn es handelt sich nur um einen Avatar, welcher gar nicht da ist, welcher in der Zukunft liegt. Die vage Zukunft könnt ihr mir aber doch nicht abschneiden. Und was den Liquor hepatis betrifft, so bringe ich den auch nicht. Ich bringe ihn zwar, aber ich bringe ihn nicht als Liquor hepatis, ich bringe ihn als Nicht-Liquor-hepatis, ich bringe ihn als den verdorbenen Liquor hepatis, als den Liquor hepatis, der aufgehört

hat, Liquor hepatis zu sein. Denn sobald der Liquor hepatis weiss wird, ist er kein Liquor hepatis mehr, sobald Vischnu auf seinem weissen Rosse kommt, annullirt er sich in sich selbst. Trotzdem, dass ich also auf der einen Seite den Liquor hepatis bringe, bringe ich ihn auf der anderen Seite doch nicht, und ich habe sowohl beim Bringen des Avatars als solchen, als beim Bringen dessen, um was es sich bei ihm handelt, den Nicht-Standpunct, und einen solchen einzunehmen, kann nicht unlogisch sein.

Auf die Weise würden wir denn, entgegen der vorangehenden Aufstellung erhalten: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Heros, 7) Heros, 8) Heros, 9) Gott, 10) Buddha, 11) Kalki. Damit haben wir nun aber eine Verkörperung zu viel, und das ist der Grund, weshalb im 6. Avatar zwei Heroen zusammengedrängt werden, so dass wir die Aufstellung erhalten; 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier) 5) Mensch, 6) Doppelheros, 7) Heros, 8) Gott, 9) Buddha, 10) Kalki, — und dieser Aufstellung folgt denn der Autor bei den Verkörperungen. Dieselbe vor Augen habend, brauchen wir in Bezug auf die Verkörperungen Vischnus nur weniges specialisirend nachzutragen.

Fisch, Schildkröte, Eber haben wir in den 3 ersten Avataren. Es kommt also der 4. Avatar an die Reihe. Auf diesen muss der vorigen Aufstellung gemäss der Halbmensch oder das Halbthier kommen. In dem 3. Avatar lag, wie wir gesehen, der Löwe nahe, er war aber nicht gut zu employiren, und wurde daher zurückgedrängt. Der zurückgedrängte wird jetzt wieder hervorgehoben. Hier im 4. Avatar knüpfen sich nicht mehr die Scrupel an ihn, wie in dem 3. Avatar. Im 3. Avatar konnte man fragen, aber was soll uns denn der Löwe, an den sich doch gar keine Relation zur Darstellung des Liquor hepat. knüpfen lässt? Dasselbe lässt sich nun zwar auch im 4. Avatar fragen, aber hier kann man abbiegend antworten, freilich in Bezug auf die Darstellung des Liquor hepatis liegt der Löwe fern, aber das verschlägt hier nicht. Wir haben ein zwiefaches in's Auge zu fassen, die Darstellung des Liquor hepatis und das Substrat der Verkörperung Vischnus. Als letzteres aber passt der Löwe ganz vorzüglich, weil es sich im 4. Avatar um den Halbmenschen oder das Halbthiee handelt — den Indern war nämlich ein Mensch mit einem Löwenhaupte oder ein Löwe mit einem Menschenhaupte eine geläufige Figur. Weil es sich also um den Halbmenschen oder das Halbthier handelt und weil zu diesem Zweck der Löwe so gut auszubeuten ist, deswegen, sagt der Autor, kann man dem Löwen schon nachsehen, dass er den Standpunct der Darstellung des Liquor hepatis nicht vertritt. Was ihm aber hieran abgeht, das ersetzt er als Repräsentant des Halbmenschen oder des Halbthieres auf der anderen Seite, und darum mag er, ohne Scrupel zu erregen, eintreten. Nebenbei wollen wir noch erwähnen, dass, abgesehen von der, den Indern geläufigen Figur des Halb-Löwen-Menschen oder Halb-Menschen-Löwen, der Löwe sich auch deshalb für die Verkörperung als Halbmensch oder Halbthier naheliegend ausbeuten lässt, weil er zwar Thier, als solches aber der König der (Land) Thiere ist. Der König der Thiere steht aber bereits mit einem Fusse in der Classe Mensch.

Nun käme der 5. Avatar an die Reihe, der also der obigen Aufstellung gemäss den Menschen zu bringen hat. Wie hierbei der Mensch zum Zwerg wird, haben wir oben in dem 5. Avatar kennen lernen.

Es folgen der 6. und 7. Avatar, welche uns den Heros in der Drei-Zahl zu bringen haben. Als solch dreifacher Heros figurirt denn der Drei-Râma.

Es folgt der 8. Avatar, welcher uns der vorigen Aufstellung gemäss den Gott zu bringen hat. Als solcher figurirt Krischna, der einerseits an den Griechischen Apoll erinnert, welcher dem Admetus die Heerden hütet, und in dieser Beziehung etwas harmlos dasteht, der aber andererseits, nach der Schilderung die wir oben mitgetheilt, als ein ausserordentlich mächtiger Gott figurirt.

Dann kommt der 9. Avatar, welcher uns Buddha bringt, der also über Krischna steht.

Im 10. Avatar macht denn endlich die Verkörperung Vischnus als Kalki den Schluss.

Fassen wir nun, den Verkörperungen Vischnus in den einzelnen Avataren gegenüber, den Liquor hepatis speciell in's Auge, so haben wir, wie wir wissen, im ersten Avatar die Doppelauffassung des Liquor hepatis als Gegebenes und vom Standpuncte der Darstellung. Dieser Doppelstandpunct ist mit Vorbedacht in denselben hineingebracht. Auf der einen Seite nämlich will der Autor, wie im 2., 3. u. s. w. Avatar, der Darstellung des Liquor hepatis Rechnung tragen, auf der anderen Seite will er aber auch den Gegensatz zum 10. Avatar haben, damit der Anfang der Avataren ein Gegenstück zu ihrem Ende darbietet. Will er aber einen solchen Gegensatz haben, so muss der Liquor hepatis im 1. Avatar auf treten, wie er im 10. Avatar ab tritt. Das thut er nun aber eben, wenn der 1. Avatar uns den Liquor hepatis einfach bringt.

Der zweite Avatar ist der hauptsächlichste Darstellungs-Avatar.

Der dritte Avatar ist abermals ein Darstellungs-Avatar.

Der vierte Avatar ist dagegen kein Darstellungs-Avatar. Anlehnend an den Löwen haben wir wohl die gelbe Farbe des Liquor hepatis, weiter aber auch nichts. Der Löwe bietet eben keinen Anhaltspunct für die Darstellung des Liquor hepatis. Weshalb er trotzdem herangezogen wird, wissen wir aus dem Vorigen. Die Darstellung des Liquor hepatis weicht der Verkörperung Vischnus als Halbmensch oder Halbthier. Wir haben im Vorigen darauf hingewiesen, dass die ausnehmende Qualification, welche der Löwe dazu hat, den Vischnu als Halbmenschen oder Halbthier zu repräsentiren, den Scrupel schon paralysiren mag, dass die Darstellung des Liquor hepatis in den Hintergrund tritt. Wenn nun aber auch der Scrupel paralysirt werden mag, hält man sich strict an den Liquor hepatis, so bleibt es immer, an und für sich betrachtet, eine Lücke, dass wir denselben vom Standpuncte seiner Farbe, das ist generell genommen, vom Standpunct des Seins erhalten, und nicht vom Standpunct der Darstellung. Hier deckt sich nun aber der Autor derartig, dass er sagt, es ist absolut nöthig, dass wir den Liquor hepatis neben dem Standpunct der Darstellungsweise, auch vom Standpuncte des Gegebenseins haben. Diese Doppelauffassung muss da sein, dem ersten Avatar zu Liebe, seiner Situation dem 10. Avatar gegenüber zu Liebe. Weil wir nun aber beim zweiten, beim dritten Avatar den Standpunct der Darstellung haben, so könnte sich leicht Jemand durch die Analogie fortreissen lassen, und beim 1. Avatar sich versucht fühlen, blos den Standpunct der Darstellung des Liquor hepatis zu constatiren. Dem wird entgegen gearbeitet, wenn ein Avatar den Liquor hepatis blos vom Standpunct des Gegebenseins bringt. Dann rückt ein solcher Avatar uns handgreiflich vor Augen, dass wir neben der Darstellung auch das Gegebensein berücksichtigen sollen, und damit ist denn darauf hingewiesen, dass der erste Avatar in Bezug auf den Liquor hepatis einen Doppelstandpunct einnimmt. Der Avatar nun, der eine solche Mission übernimmt, ist eben der vorliegende.

Der fünfte Avatar ist nun in weiterer Folge wieder ein Darstellungs-Avatar.

Dann aber tritt im sechsten, siebenten, achten und neunten Avatar der Liquor hepatis in den Hintergrund, und endlich tritt er
im zehnten Avatar wieder in den Vordergrund, um — abzutreten. Das weisse Ross im zehnten Avatar ist übrigens bereits im zweiten Avatar vorbereitet, denn bereits dort taucht aus dem Amrita ein weisses Ross hervor. An diesen zehnten Avatar knüpfen wir noch die Notiz, dass wir später bei Plato kennen lernen werden, wie dieser uns sein Weltenthier bringt, es ausbeutet, und nachdem er es ausgebeutet hat, wieder reconstruirt, rückgängig macht. Das ist eine ganz ähnliche Situation, wie hier bei den Avataren, wo der Liquor hepatis erst gebracht, dann ausgebeutet wird, und nachdem er ausgebeutet worden, wieder rückgängig gemacht wird.

Und nachdem wir nun die Verkörperungen Vischnus und des Liquor hepatis speciell in's Auge gefasst, wollen wir auch speciell die, sich an den Liquor hepatis knüpfenden Kämpfe in's Auge fassen. Die Riesen, Dämonen u. s. w. sind nichts anderes als die Schulärzte, mit denen die alchemistischen Aerzte Kämpfe zu bestehen haben. Diesen Kämpfen werden wir namentlich bei den Abendländern Gelegenheit haben, in's Gesicht zu schauen. Wie uns aber die Avataren zeigen, sind sie bereits sehr alt. Kaum erscheint der Götterarzt mit dem Amrita, so entsteht

auch schon Hader und Zwietracht: — charakteristischer kann die Situation von vorn herein nicht gezeichnet werden. Der Autor der Avataren besiegt übrigens seine Riesen. Das ist ein ganz entgegengesetzter Standpunct, als der, den der Abendländer Basilius Valentinus (s. diesen) einnimmt. Basilius ruft in seinem Triumphwagen aus: Aendere, o Gott, diese Zeiten, mach' ein Ende mit diesem arroganten Uebermuthe. Reisse jene Bäume aus, dass sie nicht bis in den Himmel wachsen. Stürze jene Giganten, damit sie nicht alle Berge über einander thürmen, und vertheidige die, welche treu und redlich handelnd, dir dienen, damit sie vor diesen ihren Verfolgern bestehen können! — Nun, die antipodarischen Standpuncte liegen in den verschiedenen Gesichtspuncten. Der Indische Autor der Avataren denkt, wenn ich das beste Part am Krankenbette gewählt habe, so wohnt in mir ein innerer Richter, der mir die Palme des Triumphes reicht, und dieser innere Richter setzt mich über den Geifer des Neides hinweg. Der Abendländische Autor des Triumphwagens aber denkt, wir Menschen sind Menschen und keine Engel. Wir müssten aber Engel sein und keine Menschen, wenn wir dem kalt zuschauen könnten, wie unser edles Thun, vom Neid herabgesetzt, in den Koth getreten wird. Nun, uns dünkt, der Inder hat das beste Theil erwählt. Leicht ist es ihm nicht geworden, dem wackern Kämpen, sonst würde er uns die Kämpfe mit den Riesen und ihren Verwandten nicht so complicirt schildern. Aber trotzdem ist er Sieger geblieben: — doppelter Sieger!

Und nun genug hiervon! Wir haben zu Eingang der Avataren den Leser gebeten, v. Bohlen zu vergleichen. Was dieser Gelehrte und seine Gewährsmänner sich in der Deutung der Avataren zusammenarbeiten, bitten wir den Leser selbst nachzusehen, er erhält dann durch Selbstanschauung ein Bild davon, wie die Indologen sich drehen und wenden, um das zu deuten, was ohne den Schlüssel der Alchemie platterdings nicht gedeutet werden kann, ohne von einer Abenteuerlichkeit in die andere zu stürzen.

Vischnu's Frau ist Sri. Sie bedeutet den Schwefel, entgegen dem Ammoniakwasser, welches dann auf den Gemahl geschoben wird.

3) Brahma, der Repräsentant des P. solaris. Wir wissen, dass und wie Brahma der ideelle Gott ist, dass er der Priestergott ist. Als solcher ist er nun eo ipso der höchste Gott, denn dem Priester gehört in dieser Beziehung das Erste, das ist selbstredend. Indessen auch auf andere Weise kommt heraus, dass Brahma von den drei Gottheiten, mit denen wir es hier zu thun haben, die erste, und dem Siva und Vischnu überlegen ist. Denn so wie man sagen kann, wenn wir Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis haben, dann haben wir den P. solaris eo ipso, so kann man auch umgekehrt sagen, wenn wir den P. solaris haben, so haben wir das Acid sulphur.-Natron und den Liquor hepatis eo ipso. Auf die Weise kommt denn aber heraus, dass man im Brahma bereits den Siva und den Vischnu hat, und das ist ein Anhaltspunct dafür, dass Brahma beiden überlegen ist Schlechtweg arcanologisch hat man in dem Verhältniss, dass man da, wo man den P. solaris hat, dass man da das Acid. sulphur.-Natron und den Liquor hepatis implicite hat, hat man, sagen wir, in diesem Verhältnisse den P. solaris als Einarcanum, wohingegen man da, wo man den P. solaris neben Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis gehen lässt, das Dreiarcanum hat.

Der, dem Brahma geheiligte Vogel, sein Fuhrwerk, wie sich Lassen ausdrückt, ist die Gans, hansa. Lassen lässt diesen Vogel richtig eben die Gans sein, und nicht den Schwan, wie das bei Anderen unrichtiger Weise statt hat. Trotz seines richtigen Standpunctes mit der Gans, kann sich indessen Lassen nicht ganz von dem Schwane emancipiren. Er setzt die Gans des Brahma dem Schwan der Griechen und der alten Deutschen zur Seite, ein Thun, welches zwar berechtigt sein kann, aber nicht zu sein braucht. Es ist allerdings möglich, dass die Griechen die Gans den Indern entnahmen, dabei nun dachten, der gracile Schwan ist sublimer, als die plumpe Gans, und in Folge dessen in ihrem ästhetischen Sinn den Schwan an die Stelle der Gans setzten. Von den Griechen können alsdann die alten Deutschen ferner den Schwan erhalten haben. Das ist allerdings möglich, ob aber die Sache in der That so liegt, ist und bleibt dahingestellt.

Lassen springt mit einer viel zu grossen Nonchalance von der Gans auf den Schwan, ein Thun, welches darin begründet ist, dass er, trotz seines richtigen Standpunctes mit der Gans, dem Schwan Anderer nicht mit vollem Bewusstsein seines richtigen Standpunctes den Rücken kehrt. Viel näher hätte es gelegen, wenn Lassen uns die Gänse des Capitols statt des Schwanes der Griechen und alten Deutschen präsentirt hätte. Diese Capitolinischen Gänse zeigen uns, dass eine mythologische Gans eben recht gut eine Gans verbleiben kann, ohne sich zum Schwane aufzuschwingen.

Die Gans des Brahma muss eine ächte, veritable Gans verbleiben, und hat mit dem Schwane nichts zu schaffen. Bei der Darstellung des Sulphur aurat. sowohl als des Hydrarg. oxyd. rubr. entwickelt sich oben Dampf und unten ein Präcipitat (man vergl. den Abschnitt: Darstellungsweise der Arcana). Fassen wir nun das Sulphur aurat. in's Auge. Wir haben die Lösung des Schlippeschen Salzes. Nun giessen wir Schwefelsäure hinzu. Es entsteht ein intensiver Dampf (Hydrothiongas). Die Dampf-Entwickelung setzt sich mit grossem Eclat in Scene, man sollte meinen, das Ganze ginge in die Luft. Aber nein, trotz der Eclat-Scene hat es mit dem Dampfe nicht viel auf sich. Unten bildet sich das Sulphur. aurat. als Präcipität, und das ist es, was uns zum intendirten Präparate führt. Der Gesammteindruck, den die Sache macht, ist daher der: das Fluidum macht zwar einen grossen Anlauf dazu, in die Luft zu gehen, aber es hat damit nicht viel auf sich, es muss zur Erde. Die analoge Sachlage kann man nun auch in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr. constatiren, weil wir bei seiner Darstellung ebensowohl, als bei der Darstellung des Sulphur aurat. oben Dampf und unten Pricipität haben. Und damit haben wir denn in Bezug auf den P. solaris überhaupt die alchemistische Speculation: Bei der Darstellung desselben macht das Präparat zwar einen grossen Anlauf dazu, in die Luft zu gehen, es bleibt aber bei dem Anlaufe, es muss hinunter, zur Erde hinab, erst so erhalten wir das, worauf es uns arcanologisch abgesehen ist. Diese alchemistische Speculation ist nun in der Gans des Brahma repräsentirt. Die Gans macht zwar einen grossen Anlauf dazu, in die Luft zu gehen, zu fliegen, aber es ist eitel Demonstration. Hinab muss sie, zur Erde hinab, dort erfüllt sie ihre Mission, nicht aber im Reiche der Lüfte. Nicht nur also, dass die Gans des Brahma eine Gans ist, und kein Schwan, nicht nur das, sondern man kann dieser Gans auch keine grössere Entstellung geben, als wenn man sie zum Schwane transformirt. Als Schwan würde ja diese Gans sich in die Lüfte schwingen, und damit P. solaris zu einem luftförmigen Präparate werden. Gerade darauf soll ja aber das Bild zielen, dass P. solaris ein Erdpräparat, ein festes Präparat ist, trotzdem, dass es bei seiner Darstellung den Anlauf dazu nimmt, zum Luftpräparate zu werden. — v. Bohlen lässt Hansa einen Kranich oder Flamingo sein.

Der Frau des Brahma (Sarasvati, Vâk) kommt die Gans eben sowohl zu, als ihm selbst. Dabei wird denn Sulphur aurat. und Hydrargyr. oxyd. rubr. unter Mann und Frau getheilt, und darauf hingewiesen, dass der Anlauf, ein Luftpräparat zu werden, ein Erd-Präparat aber zu sein, auf das Sulphur aurat. wie auf das Hydrargyr. oxyd. rubr. auf das Hydrargyr. oxyd. rubr., wie auf das Sulphur aurat. kommt. Dass Vâk die Göttin der Rede ist, verdankt sie selbstredend der ihr zukommenden Gans als Schnatterthier.

Die, der vorliegenden Phase zukommenden philosophischen Zahlen sind die Zahlen: 1, 2, 3, 4. Die Drei haben wir eo ipso in den 3 Arcanis: Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, P.-solaris, resp. den 3 Göttern: Siva, Vischnu, Brahma. Die Zwei haben wir darin, dass der P. solaris ideell das ist, was Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis sind. Haben wir also die Zwei: Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis so können wir eigentlich schon mit ihnen abschliessen, denn der P. sol. kommt von selbst heraus. Ganz gleichliegend haben wir denn in Bezug auf die Götter die Sachlage, dass wir mit Siva und Vischnu bereits abschliessen können. In der, zu Eingang dieses Abschnittes citirten Stelle von Lassen heisst es: „das Mahâbhârata beweist sogar, dass versucht worden ist, die zwei Volksgötter zu einem einzigen zu machen". Hierbei führt Lassen in einer Anmerkung die Stelle auf, wo es heisst: „Heil dem Vischnu-gestalteten

Siva, dem Siva-gestalteten Vischnu". Das liegt nun ganz anders als Lassen meint. Es handelt sich nicht um die Ein-Verschmelzung von Siva und Vischnu, sondern es handelt sich darum, Siva und Vischnu als die Repräsentation der Zwei in den Vordergrund zu drängen, Brahma dagegen in den Hintergrund zu drängen, den man, wenn man sich auf den Standpunct der philosophischen Zwei stellt, bei Seite schiebt. Vischnu ist wie Siva und Siva wie Vischnu gestaltet, weil Liquor hepatis dem Acid. sulph.-Natron, und Acid. sulph-Natron dem Liquor hepatis zur Seite steht, um vom Standpunct des Zweiarcanum dem P. solaris Schach zu bieten. — Wie man nun aber, indem man Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis hat, den Pulv. solaris eo ipso hat, so hat man auch umgekehrt da, wo man den P. solaris hat, das Acid. sulphur-Natron und den Liquor hepatis. Denn wie man sich Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis in P. solaris concentriren kann, so kann man sich auch, vom Pulv. solaris ausgehend, diesen zu Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis distrahiren, dann hat man im Pulv. solaris bereits Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis, das ist mit anderen Worten, man hat e i n Arcanum, statt d r e i e r, und damit ist denn das E i n-a r c a n u m, die E i n s gegeben. Vom Standpunct der philosophischen Eins treten also die beiden Arcanen Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis gegen den P. solaris zurück, wie bei analogem Götter-Verhältniss Siva und Vischnu gegen Brahma zurücktreten. — Das Einverhältniss mit Brahma kann man nun aber auch anders auffassen. Man kann sagen, Brahma ist eine Idealität, — und als solche der Priestergott. Da er nun aber der Priestergott ist, so haben wir das Recht, diese Idealität ganz besonders auszubeuten. Wenn wir nun aber sagen, wo wir Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis haben, da haben wir den P. solar. ideell, so ist das eine b e s c h r ä n k t e Idealität, eine Idealität, welche der Pulv. solaris mit dem Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis theilt, weil man ja auch diese ideell hat, wenn man vom P. solaris ausgeht, und sagt, wo man den P. solar. hat, da hat man ideell auch das Acid. sulphur.-Natron und den Liquor hepatis. Dem Brahma kommt aber keine beschränkte, sondern eine a b s o l u t e Idealität zu, und diese hat man, wenn man sagt, der Ein-Brahma ist nicht ein Theil der übrigen Götter, sondern zuerst hat man diese, und dann kommt Brahma hinzu, und steht über ihnen allen zumal. Damit kommen aber 4 Götter heraus, und hierin hat man denn die philosophische Zahl V i e r. So ganz nackt für sich betrachtet, scheint eine solche Speculation sehr gezwungen zu liegen, denn wenn man Siva, Vischnu und Brahma hat, so hat man eben den Brahma, wie kann er also noch als ein Viertes hinzukommen? Und arcanologisch: Wenn man Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis und P. solaris hat, so hat man eben den P. solaris, wie kann er also noch als ein Viertes hinzukommen? Indessen die Sache wird klar, wenn man auf das kosmologische Verhältniss des vorigen Abschnittes zurückgeht, und sich die Berechtigung nimmt, an dieses anzulehnen. Dort haben wir das Firmament, die Himmelslichter, die Wolken als 3, und daneben haben wir obendrein den Himmel als Eins, collectiv als Eins, ohne im Einzelnen zu sagen, dieser Himmel muss, wenn er Eins sein soll, doch nun entweder Firmament, oder Wolken, oder Himmelslichter sein. An eine solche Auffassung wird dort Keiner Anstoss nehmen, und ebensowenig nimmt man denn auch hier Anstoss, den einen Brahma ausserhalb der übrigen Götter zu setzen, trotzdem, dass er eigentlich als Ein-Gott doch nun entweder der erste, oder der zweite, oder der dritte dieser Götter sein müsste. Noch viel einfacher macht sich aber der Vierstandpunct, wenn man die Sache rein weg arcanologisch auffasst, und den P. solaris in den P. solaris ruber und P. solaris niger spaltet. Dann sagt man, Brahma, als der, der das 3. Arcanum repräsentirt, und Brahma, als der, der das Einarcanum repräsentirt, ist der P. solaris ruber. Brahma aber als Idealität par excellence ist der P. solaris niger, denn dieser ist vom Indischen Standpuncte rein weg ideell, weil sich an ihn keine der alchemistischen Speculationen knüpft, die wir oben haben kennen lernen, und welche die Basis der Indischen arcanologischen Alchemie bilden. Der philosophischen 4 zu Liebe wird Brahma dargestellt mit 4 Köpfen und 4 Armen. Vielleicht ist auch dabei in's Auge gefasst, dass Brahma — Pulv. solaris ist 1.) Hydr. oxyd. rubr. 2) Sulphur aurat. 3) Hydrarg. oxyd. rubr. 4) Stibium sulphur. nigr.

Schliesslich wollen wir nun noch in Betreff Brahmas, Vischnus und Sivas einige Notizen anfügen, und dabei an die Schilderung v. B o h l e n's anlehnen.

B r a h m a. Seine Farbe ist roth. (Hier haben wir die Farbe des P. solaris ruber.)

V i s c h n u. v. Bohlen sagt: Er wird als Luft oder Wasser gedacht. (Nun ja, Liquor hepatis ist Wasser, und dass auch nach der Auffassung der Inder die Luft in ihm vertreten ist, haben wir zu Anfange dieses Abschnittes kennen lernen). Dann sagt er: Zu Anfange der Regenzeit beginnt der Schlaf Vischnus, welcher 4 Monate lang dauert. In diesem Zustande wird er vorgestellt auf einem Blatte des Indischen Feigenbaumes auf dem Wasser fluthend, den Fuss im Munde haltend. Im dritten Monate wendet sich Vischnu um, und der Inder feiert ein Fest, besonders mit Wasserschöpfen in heiligen Gefässen, welche mit den mystischen Zeichen des Vischnu versehen sind. Am Ende des vierten Monates, wenn die Ueberschwemmung des Ganges ihr Ende erreicht, erwacht Vischnu völlig, und seine Gattin, Sri oder Lakschmi, wird thätig, ihre Gaben zu verbreiten. (Hier haben wir Vischnu-Liquor hepatis als Wasser). v. Bohlen fährt fort: Eine andere Darstellung, welche die Allegorie noch mehr versinnlichen will, ist ebenfalls sehr häufig. Vischnu ruht auf der Schlange Sescha, Unterscheidung (?), die auch den Namen Unendlichkeitsschlange, Anantanâga, führt, und die Göttin des Segens streichelt gelinde seine Füsse, um die wirkende Kraft des Gottes in's Leben zu rufen; aus dem Nabel Vischnus entspriesst dann erst die Lotusblume, welche, sich öffnend, den schaffenden Weltgeist Brahma an's Licht fördert; die Schlange selbst deutet auf den Ganges und hat sieben Häupter, weil der Fluss mit sieben Mündungen gedacht wird. (Die Schlange ist die des zweiten Avatars und n i c h t der Ganges. Ihre sieben Häupter deuten auf die 7 Arcana. Wo sollen denn die 7 Mündungen des Ganges herkommen? Vom Lotus sogleich.) Trotz der mannigfachen Darstellungen Vischnus, fährt v. B. fort, womit ihn seine Secte verherrlicht, bleibt er doch immer kenntlich, sei es an dem Lotus, der ihm und seinen Verkörperungen recht eigen, oder an der dunkelblauen und grünen Farbe, obgleich diese nicht immer bei ihm angetroffen wird. (Die Lotusblume, wohl Nelumbium speciosum, wächst im heiligen Ganges; es ist wohl die gelbe Varietät in's Auge gefasst, auf Grund der gelben Farbe des Liquor hepatis. Die grüne Farbe Vischnus rührt daher, dass, wie wir bei den Farben der Arcana gesehen, Liquor hepatis auch als grün genommen wird. Wollen wir blau als blau gelten lassen, so ist das ein Anhalt an den blauen Aether, die Luft, die Luft aber führt auf den als Luft aufgefassten Liquor hepatis. Man kann die Sache aber auch anders fassen. Wenn Vischnu, der Liquor hepatis, auf der einen Seite als gelb, auf der anderen aber als grün gefasst wird, so kann man an die Stelle des Grünen auch das Blaue schieben. Denn Grün entsteht aus der Mischung des Gelben mit dem Blauen. Man sagt alsdann, um auf das Blau zu kommen, wir haben das Gelb auf der einen Seite, das Grün auf der anderen Seite, das ist, wir kommen vom Gelb auf das Grün. Um aber vom Gelben auf das Grüne zu kommen, fügen wir dem Gelben das Blaue hinzu, dann haben wir eben das Grüne. Auf die Weise wären denn in Indischer Fassung Blau im Grunde nichts anderes, als Grün, und der blaue Vischnu wäre identisch mit dem grünen Vischnu. Wir brauchten also in Bezug auf den blauen Vischnu gar nicht an die Luft, den Aether, zu recurriren. Liegt die Sache so, so kann auch im 2. Avatar der blaue Hals des Siva als grüner Hals aufgefasst werden, das sich entwickelnde Gas wird alsdann dem grünen Liquor hepatis zu Liebe als Grün gefasst. Auch Krischna im 8. Avatar, der Blaue, wäre dann der grüne Liquor hepatis.) Einer der gewöhnlichsten Namen des Vischnu in alten Schriften ist Haris, gleichbedeutend mit harit, grün. (Nun das ist speciell der grüne Liquor hepatis). Sein Symbol ist ein Dreieck mit der Spitze nach unten: ▽. (v. Bohlen nimmt dies Zeichen als Symbol des, als Wasser gedachten Vischnu, und lehnt dabei an das chemische Zeichen ▽; welches Wasser bedeutet).

S i v a. Seine Farbe auf Bildwerken ist schneeweiss.

(„Weiss“ Farbe des Natron nitricum, Natron carbonicum, Acid. sulphur. depuratum). Er hat 3 Augen (phil. Zahl 3). Er hat zuweilen 4 Arme wie Brahma und Vischnu (phil. Zahl 4.). v. Bohlen sagt ferner, Siva bezeichne im allgemeinsten Sinne das Feuer. (Das hat nun nicht statt, indessen in Bezug auf die kaustischen Eigenschaften des Acid. sulphur. liegt ihm das Feuer doch nicht absolut fern.) Als Symbol hat er ein Dreieck mit der Spitze nach oben, △. (v. B. sagt, dies Zeichen bezeichne die Flamme. Hiermit lehnt er nun wieder an das heutige chemische Zeichen △. welches Feuer bedeutet.) Und dann sagt er: die Anhänger des Siva pflegen den heiligen Stieren einen Phallus auf die Hüfte einzubrennen, oder selbst einen solchen auf der Brust zu tragen, und zwar, welches sehr merkwürdig ist, in der Gestalt eines Henkelkreuzes, mit dem wir noch gegenwärtig den Planeten Venus, die Erzeugerin, bezeichnen: ♀. (Dies Planetenzeichen ♀, als Phallus, ist die Ursache, dass v. B. sich unter dem chemischen Zeichen umsieht, und so herausbekommt, dass ▽ auf den Wassergott Vischnu, und △ auf den Feuergott Siva zu beziehen ist. Es ist aber bei dem hier aufgeführten Zeichen ▽ gar nicht an Wasser zu denken, es handelt sich um eine Dreifigur des Vischnu, der philosophischen Zahl 3 zu Liebe. Und ganz so ist bei dem Zeichen △ hier nicht an Feuer zu denken. Es handelt sich wieder um eine Dreifigur, die dem Siva zukommt, wie ihm auch der Dreizack zukommt. Dass in einem Falle die Spitze des Dreiecks nach unten steht, ▽, und im anderen nach oben, △, das hat, ohne weiteren Nebenzweck, das im Auge, das Zeichen des Vischnu nicht, wie das des Siva, und das Zeichen des Siva nicht, wie das des Vischnu zu bringen. Beim Henkelkreuz ♀ soll der Penis in vulva bezeichnet werden, O = vulva, + = penis. Es handelt sich also nicht allein um den Phallus (Penis, Linga), sondern auch um die Vulva (Yoni). Dass das Zeichen des Phallus (Linga, Yoni) mit dem Planetenzeichen ♀ übereinkommt, hängt nicht damit zusammen, dass beide eine ursprüngliche Relation zu einander haben, sondern damit, dass die schönen Geister sich in allen Zonen begegnen. Die Araber, von denen, wie wir später sehen werden, das Planetenzeichen ♀ herstammt, emblematisirten Venus unter der Gestalt einer Vulva, O, und indem sie nun nach einem Zeichen für die Venus suchten, verfielen sie eben auf das Zeichen ♀. Auch die chemischen Zeichen ▽ und △ sind ganz unabhängig von den Vischnu- und Siva-Zeichen. Zu der Zeit, wo die Zeichen für die 4 Elemente ▽, Wasser, △, Feuer, △, Luft, ▽, Erde, aufkamen, (siehe die Alchemie bei den Abendländern), zu der Zeit dachte man nicht an Indische Mythologie. Die ganze Indologie, an die sich die Neuzeit so eifrig gemacht hat, schlummerte damals. Wo soll man damals zu Zeichen kommen, die Vischnu und Siva eigenthümlich sind? Und dann hat man ja gar nicht à la v. Bohlen und seinen Gewährsleuten den Sachverhalt, dass das Symbol des Vischnu als Wasser ▽, des Siva als Feuer △ ist. Nein, man hat nichts anderes, wenn man an diese Zeichen anlehnt, als: ein Symbol des Vischnu ist ▽, ein Symbol des Siva ist △. Daran anlehnend könnte man denn ferner sagen ▽ = Vischnu und △ = Siva. Und daran anlehnend könnte man ferner sagen ▽ = Liquor hepatis und △ = Acid. sulphur.-Natron. Damit wären wir dann aber auch fertig. Zwischen den heutigen Zeichen ▽, Wasser, und △, Feuer, und den bereits in übertragener Weise herauskommenden Indischen Zeichen ▽, Liquor hepatis, und △, Acid. sulphur.-Natron, ist gar keine Relation). Endlich macht v. Bohlen darauf aufmerksam, dass des Siva Frau auch Kâli heisst. (Das steht wohl zur neueren Chemie in näherer Beziehung als jene Zeichen, indem diese Kâli wahrscheinlich die Basis ist für unser heutiges Kali. Es würde sich in diesem Falle dann nicht sowohl um ein directes Anlehnen an die Indische Alchemie, sondern darum handeln, dass es sich nun einmal zufällig so gemacht hat, dass der Indische Name für Natron sich erhalten hat. Auf die Weise haben wir denn auch die einfachste Erklärung dafür, dass die alten Chemiker Kali und Natron durcheinanderwerfen. Natron ist's, und Kali heisst's im Anlehnen an die Indische Göttin, da liegt eben das Durcheinanderwürfeln von Natron und Kali gar zu nahe.)

Indische Zahlenphilosophie.

Bereits die erste Phase der Indischen Alchemie huldigt einer Zahlenphilosophie. Wir haben gesehen, dass sich an die Kosmologie die philosophischen Zahlen 1 und 3 knüpfen. Die philosophischen Zahlen der ersten Phase werden in der zweiten Phase erweitert. An die arcanologische Auffassung der Alchemie reihen sich die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4. Diese Zahlen 1, 3, resp. 1, 2, 3, 4 sind nun die Indischen philosophischen Zahlen im engeren Sinn, die Indischen philosophischen Zahlen im weiteren Sinne sind: 1, 2, 3, 4, 6, 12. Das ist also, bei den Indischen Zahlen im weiteren Sinne tritt zu den philosophischen Zahlen der arcanologischen Phase noch die 6 und die 12 hinzu. Mit ihnen liegt es ff:

Das Indische Sonnenjahr hat 365 Tage, 6 Stunden, 12 Minuten, 30 Secunden. Nimmt man sich nun das Recht, die 365 Tage in 360 Tage zu verwandeln, so erhält man im Anlehnen an die Zahl der Tage, Stunden, Minuten, Secunden des Jahres die Zahlen:

360, 6, 12, 30,

oder bei Streichung der Nullen, von denen angenommen wird, sie charakterisirten die Zahl nicht, sondern cumulirten sie blos:

36, 6, 12, 3.

Diese letzteren Zahlen kommen nun heraus, wenn man die Zahlen 1, 2, 3, 4 divisionsweis resp. multiplicationsweis mit der Zahl 12 in Verbindung bringt, nämlich:

$$^{12}/_1 = 12$$
$$^{12}/_2 = 6$$
$$12 \cdot 3 = 36$$
$$^{12}/_4 = 3$$

Also, wenn man sich die philosophischen Zahlen der arcanologischen Phase nimmt und sie divisions- resp. multiplicationsweis mit der Zahl 12 in Verbindung bringt, so erhält man bei Anhängung der cumulirenden Null an betreffender Stelle die Tage, Stunden, Minuten, Secunden des Indischen Sonnenjahres, vorbehaltlich dessen, dass man an die Stelle der 365 Tage 360 Tage treten lässt. Weil nun die Zwölf es ist, die diese Sachlage vermittelt, dass das Jahr heraus kommt an der Hand der philosophischen Zahlen der arcanologischen Phase, deswegen säsirt man die Zwölf, und sagt, wir haben die Zahlen 1, 2, 3, 4 und mit ihnen das Recht, sie mit der Zahl 12 in Verbindung zu bringen. Indem man nun ferner die obige Aufstellung in's Auge fasst:

$$^{12}/_1 = 12$$
$$^{12}/_2 = 6$$
$$12 \cdot 3 = 36$$
$$^{12}/_4 = 3,$$

sagt man, diese Aufstellung giebt uns die Zahlen 12 und 6. Denn $^{12}/_1$ ist eben 12, und $^{12}/_2$ ist 6, und damit haben wir auch die philosophischen Zahlen 6 und 12.

Wo bleibt denn nun aber die 36? Sie wird uns ja auch durch diese Aufstellung geboten und ist keine Indische philosophische Zahl. Die Antwort ist die, dass auf die 36 nicht weiter reflectirt zu werden braucht, weil sie auf doppelte Weise nicht direct in die Sache kommt, zuerst deshalb, weil sie multiplicationsweis herauskommt, entgegen den anderen Verhältnissen, bei denen dividirt wird, (wir haben ja 12:1, 12:2, 12:4 und dem gegenüber ausnahmsweise nicht 12 : 3 sondern 12 . 3). und dann deshalb, weil das Product 36, das ist mit der cumulirenden Null 360, im Grunde mit dem Indischen Jahre nichts zu schaffen hat, besteht dies doch aus 365 Tagen, und nicht aus 360 Tagen.

Und was soll denn die 3, welche diese Aufstellung bringt? Wir haben ja bereits die Drei, wozu sie hier noch einmal? Erregt das keinen Anstoss? Die Antwort ist, nein, es erregt keinen Anstoss. Bei den philosophischen Zahlen, welche sich an die Kosmologie knüpfen, sowie bei den philosophischen Zahlen, welche sich an die Arcanologie knüpfen, ist die 3 die Hauptzahl, sie knüpft sich auf der einen Seite an Varuna, Agni, Indra, auf der anderen Seite an Brahma, Siva, Vischnu, steht somit im Vordergrund. Dieses im Vordergrunde Stehen qualificirt die Drei wohl, mit besonderer Emphase, doppelt hervorgehoben zu werden, und das wird sie, wenn uns die 3, trotzdem wir sie bereits haben in den philosophischen Zahlen, die sich an die arcanologische Alchemie knüpfen, und welche bei der erweiterten Zahlenphilosophie den Ausgangspunct bilden, wenn uns diese 3 durch die Division $^{12}/_4 = 3$ noch einmal geboten wird.

So erhalten wir denn die erweiterten Indischen philosophischen Zahlen als: 1, 2, 3, 4, 6, 12.

Unter diesen Zahlen ist **n i c h t** vertreten die 5, **n i c h t** die 7.

Der Sachverhalt mit der nicht vertretenen 5 liegt indess anders, als der Sachverhalt mit der nicht vertretenen 7. Die 5 ist absolut zurückzuweisen, es giebt absolut keine Indische philosophische Zahl 5. Die 7 indess ist nur relativ zurückzuweisen. Die Inder erkennen die 7 wohl an, geben ihr aber keine Stellung unter den philosophischen Zahlen. Dies hat auf Grund dessen statt, dass die Inder sagen, die Philosophie, die Speculation bemächtigt sich derjenigen Zahlen, welche an und für sich nicht gegeben sind, um sie herauszubekommen. Wo aber eine Zahl von vorn herein gegeben ist, so evident gegeben ist, so von selbst gegeben ist, wie die Zahl 7, welches die reelle Zahl der Arcana ist, da bedarf es der Speculation nicht ferner, um ihr Rechnung zu tragen.

Also wir haben die Indischen (erweiterten) philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6, 12. Diese werden nun an die Indischen **W e l t a l t e r** angelehnt.

Die Indischen 4 Weltalter sind:

Erstes Weltalter: Kritayuga oder Satyayuga, Weltalter der Wahrheit.

Zweites Weltalter: Tretayuga, Weltalter der Frömmigkeit oder der 3 Opferfeuer.

Drittes Weltalter: Dvâparayuga, Weltalter des Zweifels.

Viertes Weltalter: Kaliyuga, Weltalter der Sünde.

Von den Indern her wird die Lehre von den Weltaltern oder Zeitaltern derartig aufgefasst, als wenn in ihr der Progress des Menschengeschlechts vom Guten zum Bösen im Allgemeinen gezeichnet würde. Zuerst, so ist die entsprechende Auffassung, seien die Menschen gut und brav gewesen, dann seien sie allmälig schlechter geworden, bis sie endlich so schlecht wurden, wie sie jetzt sind. Diese Auffassung der Lehre von den Weltaltern ist eine verkehrte, sie kam auf Grund dessen in das Publicum, dass die Alchemisten den Leuten etwas vormystificirten. Die Weltalter-Lehre ist reinweg eine alchemistische. Was sie aber unter ihr verstanden, das hielten die Alchemisten geheim, und indem sie es geheim hielten, trieben sie das Publicum in die Mystification hinein, es handele sich bei der Weltalter-Lehre im Allgemeinen um die Schilderung des Progresses des Menschengeschlechtes vom Guten zum Bösen.

Schauen wir doch einmal dieser Lehre, zuerst seien die Menschen gut und brav gewesen, dann seien sie allmälig schlechter geworden, bis sie endlich so schlecht wurden, wie sie jetzt sind, schauen wir dieser Lehre in's Antlitz.

Ihren Grund hat sie jedenfalls darin, dass man vom Allgemeinen auf den Einzelnen geht, und sich dann wieder vom Einzelnen einen Schluss auf das Allgemeine erlaubt. Beim Einzelnen haben wir das, dass der Greis häufig sagt: Ach, wie ich noch jung war, da waren die Menschen doch viel besser; die Welt ist ganz anders geworden, das Verderbniss ist über sie gekommen. Das wird nun generalisirt und damit kommt denn heraus, die Menschen im grossen Ganzen seien früher, in vergangenen Weltaltern, gut gewesen, allmälig sei aber das Verderbniss über sie gekommen.

Aber hat denn der Greis Recht? Ach nein, das redet der alte Mann sich ein, dass in seiner Jugend die Menschen besser waren. Der schaut in seine Jugend durch die Brille der Phantasie.

Und ebenso schaut der durch die Brille der Phantasie, der den vergangenen Zeitaltern einen höheren Standpunct der Moralität andemonstrirt. Durch die fortschreitende Cultur gewinnt das menschliche Leben im grossen Ganzen freilich eine andere Gestalt, und mit dieser Gestalten-Aenderung ändern auch die Sünden. Aber die Sünde, an und für sich genommen, war stets da, die brauchte nicht erst successiv in's Menschengeschlecht hineinzukommen, successiv anzuwachsen. Das zeichnet auch die Bibel ganz sachentsprechend. Schon der erste Mensch, Adam, sündigt im Paradiese, schon unter seinen Söhnen, Kain und Abel, hat der Brudermord statt. Was fehlt diesen Sünden, bedürfen sie noch des Progresses? Ist diese Zeichnung nicht viel richtiger, als die Progress-Lehre vom Guten zum Bösen auf der Basis der phantastischen Anschauung eines kindischen Greises?

Blicken wir auf die, uns allen geläufige Weltalter-Lehre der Griechen, wie sie uns in den Metamorphosen des **O v i d** geboten wird — eine Nachahmung der mystificirten Interpretation der Indischen vier Weltalter. Welches durchlöcherte Machwerk! Zuerst herrschte das goldene Zeitalter, dann kam das silberne, dann das eherne, endlich das eiserne. Im goldenen waren die Menschen gut, im silbernen wurden sie schlechter, im ehernen noch schlechter, und endlich im eisernen so schlecht, wie sie jetzt sind. Das goldene Zeitalter herrschte aber zur Zeit **S a t u r n ' s**, und damit präsentirt sich die Durchlöcherung des Problems. Saturn war ein Titane, ein Sohn des Uranus und der Gaea. Er stiess seinen Vater vom Thron, und besorgt, dass ihm dasselbe Schicksal seitens seiner Söhne bereitet würde, verschlang er seine Kinder. Durch Rheas List wurde aber Jupiter nicht verschlungen, und dieser stürzte dann in Verbindung mit seinen Brüdern, die, Dank einem dem Saturn gegebenen Emeticum wieder ausgebrochen wurden, den Vater vom Thron und in den Tartarus. Eine hübsche Chronique scandaleuse das! Hübsche Vorgänge für eine Zeit, die das goldene Zeitalter repräsentiren soll. So waren damals, im goldenen Zeitalter, die **G ö t t e r**, wie müssen nun erst die Menschen gewesen sein! Wie verträgt sich eine solche heillose Zucht, ein solches Convolut von Sünden mit dem **g o l d e n e n** Zeitalter! Kommt hier nicht die Progress-Lehre vom Guten zum Bösen mit sich selbst in Conflict? — Wir dürfen nun nicht übergehen, dass in Betreff Saturns noch ein anderer Mythus herrscht, der sich etwas erbaulicher anhört. Ihm zufolge herrscht Saturn nach seiner Vertreibung auf den Inseln der Seligen oder in Italien, und gerade hier wäre es denn gewesen, wo unter seiner Herrschaft das goldene Zeitalter blühte. Dieser Variante ist es leicht anzusehen, dass man mit der Progress-Lehre vom Guten zum Bösen in Conflict gerathend, sich bewusst wurde, dass man auf einem durchlöcherten Boden stände. Man stiess sich an den Mythus, wie er war, gemäss dessen Saturn, um so zu sagen der Präses des goldenen Zeitalters war, und kam nun auf den Ausweg, den Saturn dem alten Sündenpfuhl zu entreissen, und ihn in ein glückliches Land zu versetzen. In diesem glücklichen Lande steht dann dem goldenen Zeitalter nichts im Wege. Schade nur, dass dem Conflict dadurch nicht abgeholfen wird. Es ist nämlich zu bemerken, dass Saturn erst **n a c h** seiner Vertreibung nach Italien oder auf die glückseligen Inseln kommt. Damit ist dem goldenen Zeitalter aber wenig geholfen. Saturns Antecedentien reichen hin, um einen Strich durch die goldene Zeit zu machen. Von ähnlichen durchlöcherten Standpuncten im silbernen und ehernen Zeitalter in sich und für sich wollen wir nicht weiter sprechen. Die Chronique scandaleuse Saturns drückt dem goldenen Zeitalter bereits den eisernen Stempel der „Eisernheit" auf, und damit sind das silberne und eiserne Zeitalter von vornherein präcoupirt.

So lösen diejenigen das Problem des Progresses vom Guten zum Bösen im Menschengeschlechte, welche auf dasselbe eingehen!

Nun aber zu der Basis der Weltalter-Lehre, zu den Indischen Weltaltern. Wie macht sich denn bei ihnen das Problem des Progresses vom Guten zum Bösen im Menschengeschlechte? Antwort: Noch viel schlechter, als bei den Griechen. Bei den Griechen haben wir die Zeichnung des Progresses ganz deutlich im Metallstandpunct. Gold ist besser, edler als Silber, Silber besser, edler als Erz (Kupfer), Kupfer besser, edler als Eisen. Da haben wir also, vom Gold zum Eisen gehend, das Absteigen vom Guten (Gold) zum minder Guten (Silber), von diesem zum noch minder Guten (Erz) und von diesem endlich zum allermindest Guten, zum Schlechten (Eisen). Daraus lässt sich doch noch wenigstens ein Text machen. Saturn durchlöchert zwar das ganze Machwerk, aber dieses ist doch wenigstens da, um durchlöchert werden zu können. Dem entgegen haben wir bei den Indern noch nicht einmal das Machwerk. Es ist gar kein Text herauszubekommen, wenn man die Augen aufmacht, wie denn nun in den Indischen 4 Weltaltern der Progress vom Guten zum Bösen im gewöhnlichen Sinne des Problems gegeben sein soll.

Wir haben:

Weltalter der Wahrheit,
Weltalter der 3 Opferfeuer oder der Frömmigkeit,
Weltalter des Zweifels,
Weltalter der Sünde.

Mit den 3 letzteren lässt sich schon fertig werden. Das

Zeitalter der Frömmigkeit oder der 3 Opferfeuer ist der Unschulds-Zustand. In ihm verharrt das Menschengeschlecht nicht, und sinkt zur Sünde herab. So steigt das Zeitalter der Frömmigkeit zum Zeitalter der Sünde herab. Nun aber liegt zwischen beiden das Zeitalter des Zweifels. Auch mit dem lässt sich durchkommen. Im Allgemeinen sagt man, da die Menschen nicht plötzlich schlecht werden sollen, sondern erst successiv, so ist es ganz sachentsprechend, dass sich zwischen das Zeitalter der Frömmigkeit und das der Sünde ein neues Zeitalter drängt. Durch dieses ist dann der successive Uebergang von der Frömmigkeit zur Sünde repräsentirt. Warum muss aber dieses Zeitalter gerade das des Zweifels sein? Nun darauf lässt sich auch ein Text finden. Viele Menschen, welche eine Sünde begehen, fangen damit an, dass sie zweifeln, das, was sie zu thun im Begriffe stehen, sei eine Sünde, — z. B. wer stiehlt, fängt häufig damit an, dass er sich vorredet, es sei nicht sündhaft, sich den Besitz seines Nebenmenschen anzueignen. Er redet sich ein, er habe dieses oder jenes Anrecht auf denselben, und daher wolle er selbst für das Recht eintreten, welches andere zu vertreten kein Interesse hätten. Der innere Richter ruft ihm zwar zu, du bist nicht auf dem rechten Wege, aber die Versuchung zum Bösen hält das Gegenpart. Wäre der innere Richter, das Gewissen, nicht da, so würde die Idee, ich habe ein Recht auf das, was ich mir zueignen will, absolut in den Vordergrund treten. Jetzt aber, wo der innere Richter sein Recht geltend macht, und die Versuchung trotz dessen siegt, jetzt modificirt sich das ablolute: „Ich habe ein Recht, so zu thun, wie ich thue", zu einem: „So ganz recht habe ich zwar nicht, aber doch so halb", und das ist eben der Zweifel an der Moralität seines Thun's, das ist der Zweifel, welcher der Sünde vorangeht. Nun kann man zwar sagen, aber der Zweifel, so gefasst, ist bereits Sünde. Um beim vorigen Beispiel zu bleiben, kann man sagen, wer einen Zweifel hegt, seinen Mitmenschen zu bestehlen, sei Sünde, der sitzt bereits tief in der Sünde, bevor er noch gestohlen hat. Auf die Weise kommt denn der, zwischen Frömmigkeit und Sünde liegende Zweifel auf sehr schwachen Füssen zu stehen. Das ist allerdings richtig. Indessen so weit wollen wir gar nicht gehen, wir wollen die Standpuncte der 3 letzten Weltalter durchfechten, und sagen, sündhaft handeln wollen und sündhaft handeln sind zwei verschiedene Dinge, und deswegen ist es von einem Gesichtspuncte aus gerechtfertigt, den Zweifel, der das Wollen repräsentirt und die Sünde, welche das Handeln, das Fait accompli, repräsentirt, zu trennen, womit wir denn 3 Weltalter, das Weltalter der Frömmigkeit, das Weltalter des Zweifels, das Weltalter der Sünde herausbekommen.

Nun aber das erste Weltalter, das der Wahrheit, wo bleibt das? Ja, das wissen wir nicht. Wir wissen nicht, wie wir es employiren sollen. Und so wissen wir denn nicht, wie die Indischen Weltalter angethan sind, im Sinne des Problems vom Progress des Guten zum Bösen im Menschengeschlecht ausgebeutet zu werden; wir constatiren das Factum, dass das, was der Urtypus der Weltalter-Lehre ist, sich gegen das Manoeuvre sträubt, im Sinne jenes Progress-Problems ausgebeutet zu werden. Und indem wir so den Thatbestand haben, auf den wir oben hingewiesen, dass die Alchemisten dem Publicum vormystificirten, jene Lehre von den Weltaltern solle uns vorführen, wie die Menschen im Allgemeinen erst gut und brav gewesen seien, dann allmälig schlechter geworden wären, bis sie so schlecht wurden, wie sie jetzt sind, indem wir diesen Thatbestand haben, handelt es sich noch nicht einmal um eine fein angelegte Mystification. Die 3 letzten Weltalter scheinen zwar dazu angethan zu sein, der eingeschwärzten Lehre Vorschub zu leisten, wer aber nur ein wenig die Augen aufmacht, der wird bald sehen, dass er mit dem ersten Weltalter in der Luft schwebt, und dass auf Grund dessen allen Weltaltern im Sinne jener Lehre der Boden unter den Füssen fortgezogen wird.

Vom alchemistischen Standpunct, und er allein ist der richtige, liegt die Weltalter-Lehre ff.

Wenn es heisst, das ist das Zeitalter der Wahrheit, der Frömmigkeit, des Zweifels, der Sünde, so heisst das, der in dem betreffenden Weltalter lebende Mensch huldigte der Wahrheit, der Frömmigkeit, dem Zweifel, der Sünde. Der Mensch nun ist der generalisirte alchemistische Arzt, und die Weltalter, in denen er lebt, die Phasen, welche die alchemistische Heilmethode an seiner Hand durchmacht, die Phasen, die er der alchemistischen Heilmethode gegenüber durchmacht. Dass diese Phasen zu Weltaltern werden, darin haben wir einfach das Gegenüberstellen der Alchemie gegenüber der Welt, dem wir, wenn auch in einem anderen Sinne, bereits in der Indischen Kosmologie begegneten. In solcher Beziehung machen sich denn die Weltalter also:

1.) Weltalter der Wahrheit, Kritayuga oder Satyayuga, In dieser Phase findet der alchemistische Arzt die Wahrheit der alchemistischen Heilmethode: — er entdeckt die Arcana.

2.) Weltalter der 3 Opferfeuer oder der Frömmigkeit, Tretayuga. In dieser Phase erfreut sich der Arzt des, in der ersten Phase Gefundenen: — er beutet die Arcana am Krankenbette aus.

3.) Weltalter des Zweifels, Dvâparayuga. In dieser Phase überkommt dem alchemistischen Arzt der Zweifel, ob er denn, indem er ein alchemistischer Arzt, und nicht ein solcher Arzt ist, der mit nichtssagenden Kräutlein, Zaubermitteln etc. curirt, ob er hier das beste Part erwählt. Von vorn herein sagt man, wenn hier zwei Aerzte sind, der eine ein wirklicher Arzt, der andere ein Pseudo-Arzt, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass der erstere dem letzteren überlegen ist. Beschaut man sich aber die Sache bei Lichte, so sieht man, dass das wohl ein richtiges subjectives Urtheil ist, aber kein richtiges objectives Urtheil. Die Welt kann den Arzt schwer beurtheilen. Im Urtheile des Publicums ist nicht der der Ueberlegene, der ein guter Arzt ist, sondern der, der ein guter Arzt zu sein scheint. Derjenige nun, der ein Pseudo-Arzt ist, und das bei sich selbst am besten fühlt, thut alles und alles, um den Schein zu wahren, wogegen derjenige, der sich als Arzt fühlt, sich nur zu leicht über den Schein hinwegsetzt, es vernachlässigt, die Künste zu betreiben, es unter seiner Würde hält, die Künste zu betreiben, welche das Publicum mehr fesseln, als wahre Curen, die es häufig nicht zu fassen vermag. So kommt es, dass der Charlatan häufig über den gediegenen Arzt triumphirt. Derartige Triumphe des Pseudoarztes sind aber traurige Erfahrungen für den gediegenen Arzt, so traurig, dass er sich sagt: Was hilft mir all mein Wissen und Können, die Welt erkennt's nicht an. Und indem er sich das sagt, überkommt ihm eben der Zweifel, ob er, indem er auf Seiten der Aerzte des Handelns getreten, und nicht auf Seiten der Sand in die Augen Streuer, ob er so das rechte Part erwählt. Das ist die Zweifels-Phase der alchemistischen Heilmethode.

4.) Weltalter der Sünde. Kaliyuga. In dieser Phase ist der Arzt, der in der vorigen Periode noch zweifelte, ob er das rechte Part erwählt, mit sich eins geworden, dass er, indem er sich auf Seiten der alchemistischen Methode gestellt, nicht das beste Part gewählt. Und indem er hierüber mit sich einig geworden, sagt er: Fort mit diesen Arcanis! Was willst du diesen Pseudoärzten gegenüber einen isolirten Standpunct einnehmen, bei dem du gar zu häufig den Kürzeren ziehst. Thu, was die thun, die Welt ist damit zufrieden: — was willst du mehr? Und so hat denn der Arzt seine herrlichen Mittel in der Hand, und wendet sie nicht an. Statt zu heilen, schwatzt er, und treibt andere edle Künste, welche dem Publicum Sand in die Augen streuen. Ganz analog nun, wie er in der 2. Phase, wo er die Arcana am Krankenbette ausbeutete, ein Sohn der Frömmigkeit war, so ist er jetzt, wo er ihnen den Rücken kehrt, ein Sohn der Sünde.

So liegt die Interpretation der 4 Weltalter!

Indem man nun die Weltalter in dieser Auffassung hat, steht man auf dem Allgemeinstandpunct. Diesem reiht sich naheliegend ein Besonderstandpunct an, der in der Beantwortung der Frage liegt: Wie lange hat denn nun jedes Weltalter gedauert? In Beantwortung dieser Frage werden wir sogleich sehen, wie sich, um so zu sagen, den qualitative Standpunct bezugs der 4 Weltalter dem quantitativen organisch anreiht.

1.) Dauer des ersten Weltalters. Diesem Weltalter kann keine zu kurze Dauer gegeben werden. Seine Dauer muss unter allen Weltaltern eine hervorstechende sein, denn wahrlich, so schnell waren die Arcana nicht aufgefunden, damit ging eine geraume Zeit hin. Indem nun aber dem ersten Weltalter eine hervorstechende Dauer gegeben wird, ist dah mit der Hinweis darauf gegeben, dass es ein schwieriges Ding war, die Arcana zu entdecken. Die Amrita-Schüttlen

im zweiten Avatar schütteln Tausende von Jahren, ehe sie zum Ziele kommen. Das deutet eben darauf, dass es ein schwieriges Ding, ein Ding langer Zeit war, die Arcana zu entdecken.

2) Dauer des zweiten Weltalters. Auch diesem Zeitalter kann keine zu kurze Dauer gegeben werden, denn es liegt auf der Hand, dass der Arzt das, was er in der ersten Phase mit Mühe und Noth gefunden, in der zweiten Phase nicht so leichthin aufgeben wird. Es fragt sich nur, was dauerte länger, die Periode des Findens der Arcana, oder die Periode ihrer Anwendung am Krankenbette, bevor die dritte Phase, die des Zweifels aufkommt? Nun, wir denken, so etwas lässt sich, abstract genommen, gar nicht bestimmen. Dagegen liegt folgende Calculation nahe. In der Periode des Auffindens der Arcana war die Lage der Aerzte viel mühevoller, als in der zweiten Periode. Denn es ist ein viel bequemeres Ding, die Arcana, nachdem sie entdeckt, am Krankenbette anzuwenden, als sie zu entdecken. Das erstere Zeitalter umfasst also die mühevollere Zeit, man kann sagen die Zeit der Drangsale. Denn diejenigen, welche vor der Zeit lebten, wo das Ziel erreicht war, lebten in der höchst peinlichen Lage, das Richtige zu ahnen, ohne es, trotz aller ihrer Mühe und Anstrengung zu erreichen. Ihre Mühe, ihre Anstrengungen waren nichts anderes, als Vorarbeiten für ihre Nachkommen, von denen sie noch nicht einmal wussten, ob sie zum Ziele kommen würden. Das war gewiss eine Zeit der Drangsale. Bedenkt man nun, dass die Zeit der Drangsale Blei an den Füssen hat, wogegen die Zeit des leichten Dahinlebens mit Flügelschuhen dahineilt, so kann man gar keinen Anstand nehmen, wenn auch nicht direct, um so zu sagen quantitativ, so doch indirect, um so zu sagen qualitativ, dem ersten Weltalter die längere Dauer zuzutheilen. Indem nun aber dem zweiten Zeitalter eine kürzere Dauer gegeben wird, als dem ersten, wird damit darauf hingewiesen, dass der Arzt im zweiten Weltalter einen viel leichteren Standpunct hat, als im ersten, und durch diesen soll er sich bewegen lassen, im zweiten Weltalter zu bleiben, und nicht in's dritte, das des Zweifels überzutreten. Was ficht Dich denn an, Du Engherziger, aus der Phase der Frömmigkeit in die des Zweifels zu treten? Du gravirst die Welt, die dein Thun, dein Wirken nicht anerkennt. Gravire dich selbst, deine Selbstsucht. Machst du da ein Geschrei, wenn dir nicht gleich die Anerkennung gezollt wird, von der du meinst, dass sie dir gezollt werden müsse. Wie kommst du dazu, dich so auf's hohe Pferd zu setzen? Thust du doch, als wenn die Arcana **dein** wären. Nein, sie sind nicht dein, sie gehören denjenigen, die sie im ersten Weltalter aufgefunden, du geniessest die Früchte ihres Fleisses. Wenn die sich auf's hohe Pferd setzen, denen kommt es zu. Aber du, der du ein einfacher Nachbeter bist, was ficht dich an, nicht im zweiten Zeitalter zu verbleiben, nicht der Frömmigkeit treu zu bleiben, und die Arcana ruhig am Krankenbette anzuwenden? Mache dir die Situation in Bezug auf das erste und zweite Weltalter klar, und du wirst das dritte Weltalter präcoupiren.

3) Dauer des dritten Weltalters. Seine Dauer ist kürzer zu zeichnen, als die des zweiten Weltalters. Sobald der Arzt aus dem zweiten Weltalter in das dritte geräth, geräth er auf eine abschüssige Bahn, und auf der rollt die Kugel schneller dahin. Darin also, dass das dritte Weltalter kürzer gezeichnet wird, als das zweite, ist der Fingerzeig gegeben, dass der Arzt, der das zweite Weltalter verlässt, um in das dritte zu treten, auf eine abschüssige Bahn geräth, den Weg des Rechten verlässt.

4) Dauer des vierten Weltalters. Es wird als das kürzeste gezeichnet, und indem es als das kürzeste gezeichnet wird, ist damit der Triumph der Frömmigkeit über die Sünde gegeben. Der perverse Zustand, die Arcana zu haben, um sie **nicht** anzuwenden, kann, soll nicht lange dauern, soll die kürzeste Dauer aller Weltalter haben, um die Tugend in den Vordergrund und das Laster in den Hintergrund zu drängen, um die Arcana den Nicht-Arcanis gegenüber zu glorificiren. Das letzte Weltalter wird nicht lange dauern, der Arzt wird seinen perversen Standpunct bald wieder verlassen, um zu seinen Arcanis zurückzukehren.

Indem man also von dem Allgemein-Standpunct der Weltalter-Lehre zu dem Besonderstandpuncte derselben übergeht, und hierbei die **Dauer** der Weltalter in's Auge fasst, speziell derartig in's Auge fasst, dass

dem ersten Weltalter die längste Dauer,
„ zweiten „ eine kürzere Dauer,
„ dritten „ eine noch kürzere Dauer,
„ vierten „ die allerkürzeste Dauer

gegeben wird, construirt man sich ein organisch Ganzes, und die Sache liegt etwa nicht so, dass man, indem man von der Weltalter-Lehre im Allgemeinen zur Dauer der Weltalter übergeht, einen Sprung vom Einen in das Andere macht, der an und für sich fern liegt.

Sobald man nun aber von den Weltaltern auf ihre Dauer geleitet ist, liegt es auch nahe, sich nicht mit dem Allgemein-Datum zu begnügen, dieses Weltalter hat länger, jenes kürzer gedauert, sondern an die Spezial-Frage heranzutreten: **Wie lange** hat denn nun jedes einzelne Weltalter gedauert? Und in Beantwortung dieser Frage haben wir denn an die specielle Zeitdauer jedes einzelnen Weltalters heranzutreten. Diese Zeitdauer nun nach Monden, Wochen, Tagen u. s. w. zu bestimmen, wäre zu minutiös, es bietet sich hier eo ipso das Jahr. Indem wir aber auf diese Weise das **Jahr** haben, ist der Schlüssel dafür gegeben, wie denn die Inder dazu kommen, die ursprünglich gegebenen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4 an das Jahr anzulehnen, und damit auf die erweiterten philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6, 12 zu kommen.

Um nun heraus zu bekommen, wie viel Jahre jedes einzelne Weltalter gedauert hat, schlagen die Inder ff. Weg ein.

Die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6 sind zugleich arcanologische Zahlen, die philosophische Zahl 12 ist keine arcanologische Zahl. Es werden nun zwei Zahl-Gruppen aufgestellt. In die eine Gruppe kommen die arcanologischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6; in die andere Gruppe die nicht-arcanologische Zahl 12. Beide Gruppen werden alsdann multiplicationsweis gegenübergestellt, das ist, es werden successiv 1, 2, 3, 4, 6 mit 12 multiplicirt. Es wird also die Aufstellung gemacht

1 . 12
2 . 12
3 . 12
4 . 12
6 . 12

Da nun ist:
1 . 12 = 12
2 . 12 = 24
3 . 12 = 36
4 . 12 = 48
6 . 12 = 72

so erhält man die Producte: 12, 24, 36, 48, 72, und diese Zahlen ergeben dann die Jahre, welche jedes einzelne Weltalter dauert. Selbstredend wäre es nun zu minutiös, wenn die Weltalter 12, 24, 36, 48, 72 Jahre dauern sollten, und so multiplicirt man noch obendrein jede einzelne Zahl mit 100, das ist man hängt jeder 2 cumulirende Nullen an. So erhält man die Zahlen: 1200, 2400, 3600, 4800, 7200.

Es ist nun zu bemerken, dass es sich nur um 4 Weltalter handelt, handeln soll. Daher muss von den 5 Zahlen, die wir so eben erhalten, eine fallen. Es fällt die 7200, und zwar deshalb gerade diese, weil das organische Fortschreiten der Zahlenaufstellung von 12 zu 12 in ihr gestört ist und noch mehr gestört würde, wenn man, sie beibehaltend, eine andere Zahl fallen liesse. Wir haben es also blos zu thun mit 1200, 2400, 3600, 4800.

Indem nun die einzelnen Weltalter die hier herausgerechnete Anzahl von Jahren erhalten, erhält das längste die grösseste Zahl, das minder lange die minder grosse Zahl, u. s. w. Und so kommt denn heraus:

Das erste Weltalter dauert 4800 Jahre,
„ zweite „ „ 3600 „
„ dritte „ „ 2400 „
„ vierte „ „ 1200 „

Und das ist eben die Aufstellung, welche die Inder von der Dauer ihrer Weltalter machen.

In Bezug darauf, dass es nur vier Weltalter giebt, womit denn die Aufstellung 6 . 12 fällt, erhalten wir das Datum, dass bei der Jahrberechnung der Dauer der Weltalter die philosophische Zahl 6 in den Hintergrund tritt. Um sie nun indirect wieder in den Vordergrund zu ziehen, ist das 2. Weltalter das der **drei** Opferfeuer. Dieser 3

zu Liebe sagt man denn in der zweiten Position nicht nur 2 . 12 = 24, womit die Jahreszahl 2400 gegeben ist, sondern man sagt auch 2 . 3 = 6 und hat damit eben die philosophische Zahl 6.

Die Griechen nehmen im Allgemeinen die 4 Weltalter an, die wir oben haben kennen lernen. Dem entgegen nimmt aber **Hesiod** nicht 4, sondern 5 Weltalter an, nämlich das goldene, das silberne, das eherne, das heroische, das eiserne. Das ist nun gar nichts anderes, als ein Hinblick auf **fünf** Indische Weltalter, welche herauskommen, wenn man 6 . 12 = 72 nicht fallen lässt.

Um die Sache nun noch etwas mysterioser zu machen, wird zwischen Götterjahr und Menschenjahr ein Unterschied gemacht, und angenommen, bei den Jahreszahlen 4800, 3600, 2400, 1200 handele es sich nicht um Menschenjahre, sondern um Götterjahre. Götterjahr und Menschenjahr stehen derartig gegenüber, dass ein Jahr der Menschen = einem Tage der Götter. Will man nun die obigen Götterjahre zu Menschenjahren machen, so hat man mit 360 (360 statt 365, diesen alchemistischen Sprung kennen wir von oben her) zu multipliciren. Alsdann kommen für die Dauer der einzelnen Weltalter ff. Zahlen heraus:

Erstes Weltalter	4800 . 360 =	1728000 Jahren,
Zweites „	3600 . 360 =	1296000 Jahren,
Drittes „	2400 . 360 =	864000 Jahren,
Viertes „	1200 . 360 =	432000 Jahren.

Damit begnügt man sich aber noch nicht. Man **addirt** auch noch diese Jahreszahlen und erhält dann die Summa 4320000 Jahre. Eine solche Summe heisst Mahâyuga, eine grosse Periode. Wir machen hierbei die Bemerkung, dass die Indische Zahlenphilosophie sich an die 4 Rechenspecies machend, **dividirt** und **multiplicirt**, dafür haben wir ja auch im Obigen Belege genug. Wenn hier also auf einmal die Zahlen **addirt** werden sollen, so scheint das ein Abgehen vom Princip in Bezug auf die Rechenspecies zu sein, da die Indische Zahlenphilosophie mit dem Addiren sowohl als dem Subtrahiren nichts zu thun hat. Indessen das Abgehen vom Princip ist nur scheinbar. Auf das Addiren hier wird kein **principieller** Werth gelegt. Es wird, um so zu sagen nebenbei so mit in den Kauf genommen, und kann es auch. Denn wenn man doch sagt, die einzelnen Weltalter haben so und so lange gedauert, so macht es sich von selbst, ganz von aller alchemistischen Speculation abgesehen, dass man sagt, sagen kann, also haben sie im Ganzen so lange gedauert. Nach der Addition geht es aber nun noch weiter. Man multiplicirt das Mahâyuga mit 72. Diese 72 ist die Position 6 . 12 = 72 von oben her, welche fallen gelassen wurde, weil es nur 4 Weltalter giebt. Hier wird sie herangezogen, und nun multiplicirend gesagt 72 × Mahâyuga = 72 × 4320000 = 311040000 Jahre. Das ist nun ein Manuyuga. Und nun endlich wird das Manuyuga wieder mit 14 multiplicirt. Diese 14 wird der Zahl 7 zu Liebe gebracht. Wir haben nämlich oben in der 2. Position 2 × 12 = 24. Dies wurde, anlehnend an die 3 Opferfeuer, extendirt zu einem: 2 × 3 = 6, womit denn auch die philosophische Zahl 6 in die Sache gebracht wurde.t Hier denkt man nun, wenn man einmal dabei ist, stat 2 × 12 = 24 zu sagen: 2 × 3 = 6, so kann man auch weiter gehen, und, die verlassene 7 in's Auge fassend sagen 2 × 7 = 14. So hat man eben die 14, und sie ist es, welche dem Manuyuga derartig gegenübergestellt wird, dass man sagt 14 × Manuyuga = 14 × 311040000 = 4354560000 Jahren. Das ist dann ein Kalpa. Kolossale Zahlen! natürlich dazu erdacht, um die Philosophie der Zahl desto versteckter zu bringen.

Indische Kosmogenese.

Dass die Alchemie sich der Kosmologie bemächtigt, haben wir in dem Abschnitte der Indischen Alchemie vom Standpuncte der Kosmologie gesehen. Die Alchemie bleibt aber nicht bei der Kosmologie stehen, sondern macht auch die Kosmogenese zu ihrem Eigenthum. Das hat nun aber bei den Indern noch nicht statt. Wir finden zwar bei ihnen kosmogenetische Philosopheme, das sind aber kosmogenetische Gedankenspähne, die der eine sich so, der andere anders schnitzelt, und die mit der Alchemie noch nichts zu thun haben. Wir führen in dieser Beziehung an aus dem Rigveda: „Damals war weder Nichtsein noch Sein; keine Welt, keine Luft, noch etwas darüber; nichts, irgendwo in dem Glücke von irgend einem, einhüllend oder eingehüllt. Tod war nicht, noch damals Unsterblichkeit, noch Unterscheidung des Tages und der Nacht. Aber tad (das) athmete ohne zu hauchen, allein mit Svadhâ (Selbstsetzung), welche in ihm enthalten ist. Ausser ihm war nichts späteres. Finsterniss war da; dieses All war in Finsterniss gehüllt und ununterscheidbares Wasser; aber die von der Hülle bedeckte Masse wurde durch die Kraft der Betrachtung hervorgebracht. Verlangen (kâma, Liebe) wurde zuerst in seinem Geiste gebildet, und dieses wurde der **ursprüngliche, schöpferische Same**, welchen die Weisen, durch die Einsicht in ihrem Herzen es erkennend, unterschieden im Nichtsein als Fessel des Seins." (Lassen). In einer Stelle des schwarzen Yadschurveda heisst's: „Die Gewässer waren da, diese Welt war ursprünglich Gewässer. In ihm bewegte sich der Herr der Geschöpfe, Luft geworden; er sah sie (die Erde), und hob sie empor in der Gestalt des Ebers, und dann bildete er sie, indem er Visvarkaman, der Werkmeister des Alls wurde." (Lassen.) Im Râmâyana heisst's: „Alles war Wasser, dann ward die Erde geschaffen, darauf entstand der selbstständige Brahma mit den Devatas." (v. Bohlen.) Im Gesetzbuche Manu's heisst's: „Als der Ewige und Unsichtbare, den uns die Vernunft gegründet, aus seiner eigenen göttlichen Substanz mannigfache Wesen hervorbringen wollte, schuf er zuerst durch einen Gedanken das Wasser, und that hinein den Zeugungsstoff. Dieser ward zu einem Ei, wie die Sonne glänzend, und in ihm entwickelte sich der grosse Urvater aller Geister, Brahma, die schaffende Kraft des Ewigen, nach einem ganzen Schöpfungsjahre durch den Gedanken allein das Ei zertheilend, dessen beide Hälften sodann zu Himmel und Erde sich gestalteten." (v. Bohlen). U. s. w.

Durch all das darf man sich nicht irre führen lassen, wir wiederholen es: die Indische Kosmogenese oder Indische Kosmogenesen haben mit der Alchemie nichts zu thun. Eine eigentliche Kosmogenese kommt erst durch die Aegypter in die Alchemie, indem diese Aegypten aus dem Nil entstehen lassen. Diese Aegyptische Auffassung spinnen alsdann die Juden weiter, und lassen nach einem ganz bestimmten alchemistischen Problem die Welt aus dem Wasser entstehen, wobei sie denn wieder nach einem ganz bestimmten alchemistischen Princip dem Weltenei als Weltengefäss Rechnung tragen. Bevor die Alchemie nicht die Phase durchgemacht hat, dass sie zu den Aegyptern kommend, den Nil mit dem aus ihm entstehenden Aegypten in ihren Bereich zieht, bevor dann weiter nicht die Juden Nil und Aegypten zu Weltenwasser und Welt generalisiren, ist an eine principielle Kosmogenese, die ein Kind der Alchemie ist, gar nicht zu denken, und am allerwenigsten an das alchemistisch-durchdachte Problem der Entstehung der Welt aus dem Wasser und das sich an dieselbe knüpfende Weltenei. Wenn die Inder von der Entstehung der Welt aus dem Wasser reden, so ist das ein so vage dastehender Gedankenspahn, der wohl an die Sündfluth anlehnt. Sobald man nämlich eine Sündfluth annimmt, constatirt man damit das Factum, dass die Welt, so wie sie jetzt ist, wie wir sie bewohnen, aus dem Wasser, dem Sündfluth-Wasser, durch das Verlaufen, das Eintrocknen, dieses Wassers hervorgegangen ist. Nun war aber doch vor der Sündfluth bereits eine Welt da, denn sonst hätte sie nicht in Wasser untergehen können. Damit haben wir denn 2 Welten, die wir bewohnen, eine vor- und eine nachsündfluthliche. Um nun in Bezug auf dise 2 Welten die Karten gleich zu haben, lässt man die erste aus dem Wasser hervorgehen, wie die zweite. Solcher Auffassung gemäss war denn am Anfange die Sündfluth, — eine ideelle Vorstellung, mit der es zusammenhängen mag, dass der erste Avatar die Sündfluth bringt. Und wenn die Inder das Weltenei selbstständig auf's Tapet bringen, so liegt einfach darin der Gedankenspahn, wie ein Huhn aus dem Ei entsteht, so wollen wir bildlich sagen, die Welt ist auch aus einem Ei entstanden, ein Gedanke, der um so näher liegt, als die Inder wahrscheinlich, wie die Juden, sagten, der Himmel über uns hat die Gestalt einer halben Eierschale, und nicht wie wir, er steht, wie eine Kuppel, eine Glocke über der Erde.

Will man nun aber uns opponirend sagen, das, was du kosmogenetische Gedankenspähne der Inder nennst, das

constituirt eben die Indische Kosmogenese, du hast kein Recht, ihnen den kosmogenetischen Standpunct unter den Füssen fortzuziehen, — nun gut, so sind wir damit auch zufrieden. Es kommt uns bei unserem obigen Standpunete nur darauf an, es mit mit Prägnanz in den Vordergrund zu schieben, dass die eigentliche alchemistische Kosmogenese und in specie das alchemistisch durchdachte Hervorgehen der Welt aus dem Wasser, an welches auch die Griechen anlehuen, von den Juden, und nicht vou den Indern stammt. Ebenso notorisch, wie dieser Sachverhalt ist, ist denn aber auch der Sachverhalt notorisch, dass das, was sich innig und organisch an die Jüdische Auffassungsweise knüpft, der Jüdischen Alchemie angehört und nicht der Indischen Alchemie. Kosmogenese, angehören kann. Und daraus geht denn hervor, dass wenn sich bei den Indern in kosmogenetischer Beziehung Dinge vorfinden, die den Jüdischen Auffassungen entsprechen, dass das entweder Zufälligkeiten sind, auf die kein principielles Gewicht zu legen, oder es sich um Data handelt, die nicht von den Indern zu den Juden, sondern von den Juden zu den Indern gekommen sind. Wenn nun im einzelnen Falle die Uebereinstimmung zu gross ist, als dass „die Zufälligkeit“ ausgebeutet werden könnte, so mögen es die Indologen unter sich ausmachen, ob sie die Schrift, in der die betreffende Stelle vorkommt, überhaupt der Zeit nach hinter die Zeit verlegen wollen, zu der bereits eine Jüdische Alchemie existirte, oder ob sie die betreffende Stelle als eingeschoben, als ein späteres Anflicksel betrachten wollen. Wie gesagt, ob sie das Eine oder das Andere thun wollen, mögen sie unter sich ausmachen, ausmachen müssen sie es aber, wenn sie den Daten, welche uns die Alchemie liefert, nicht blindlings entgegen treten und in das Perversum verfallen wollen, Indisch zu machen, was Jüdisch ist, nur Jüdisch sein kann. Und auch um diesen Sachverhalt mit Prägnanz in den Vordergrund zu schieben, deswegen haben wir oben den negativen Standpunct in Bezug auf die Indische Kosmogenese angenommen.

Alchemie bei den Aegyptern. Das Wasserverwandlungs-Experiment.

Die Aegypter erhielten die Alchemie von den Indern zu der Zeit, wo die Indische Alchemie noch exclusiv den kosmologischen Standpunct einnimmt. Bei dieser Indischen Kosmologie ist nun das Sachverhältniss ein eigenthümliches, dass sie hervorstechend den Himmel in's Auge fasst, und die Erde, die wir bewohnen, in den Hintergrund schiebt. Die Indische Kosmologie lehnt an die Gottheit, und da wir nun unseren Blick zum Himmel wenden, indem wir ihn zur Gottheit wenden, so ist damit die Kosmologie gegeben, in welcher dem Himmel hauptsächlich Rechnung getragen wird. Das Anlehnen an die Gottheit, von dem das Ganze ausgeht, ist aber darin gegeben, dass die Arcana: remedia divina, göttliche Mittel sind. Es ist nun recht schön und gut, die Arcana zu göttlichen Mitteln zu stempeln, aber über einen solchen himmlischen Standpunct den irdischen zu vernachlässigen, heisst zu weit gehen. Nicht die Götter wenden diese Mittel an, sondern wir Menschen, nicht dem Himmel entnehmen wir die Ingredientien, aus denen wir sie darstellen, sondern der Erde, die wir bewohnen. Diesen Standpunct machten sich nun die Aegypter klar. Sie machten es sich klar, dass es wohl passend sei, auch die Welt, welche wir bewohnen, in den Bereich der alchemistischen Welt zu ziehen. Machten sie sich nun aber daran, die Welt, welche wir bewohnen, hervorstechend in den Bereich der alchemistischen Welt zu ziehen, so mussten sie ihre Anschauungsweise mit der ihrer Lehrmeister, der Inder, auseinander gehen lassen, sie mussten mit ihren Lehrmeistern brechen. Das zu thun, nahmen sie aber Anstand, und geriethen so in eine Zwitter-Situation. Sich umsehend, kamen sie nun auf einen Ausweg. Und dieser Ausweg bestand darin, dass sie sich an Aegypten hielten. Sie sagten, wenn wir der Welt, die wir bewohnen, auch Rechnung tragen, so braucht das ja überhaupt nicht die profane Welt „da draussen“ zu sein, nein, wir halten uns in specie an Aegypten. Aegypten ist unsere Welt, unsere Welt ist das von den Göttern bevorzugte Aegypten. Diese Welt heranzuziehen, können uns die Inder nicht verargen. Wollen sie rechten, so mögen sie mit den Göttern rechten, die unser Aegypten bevorzugten, nicht aber mit uns, die wir das säsiren, was zu unseren Füssen liegt. So kommt denn Aegypten an der Hand einer extendirten Indischen Kosmologie, und an der Hand einer selbstgefälligen Nationalvorstellung in die Aegyptische Alchemie. Sobald nun aber die Aegyptischen Alchemisten auf die Weise die Indische kosmologische Auffassung erweiterten, bedurfte es nur eines Schrittes, um von der Kosmologie zur Kosmogenese zu gelangen. Aegypten verdankt dem Nil seinen Ursprung, ist. wie die Alten sagten, ein G e s c h e n k d e s N i l s. Waren die Aegypter also bei Aegypten, so waren sie auch beim Nil, und setzten sie beide derartig gegenüber, dass sie sagten, wenn wir den Nil haben, so haben wir auch Aegypten, Aegypten entsteht aus dem Nil, so war damit die streng begründete alchemistische Kosmogenese da. Von unserem Standpunete ist das zwar eine Kosmogenese, die sich in engen Grenzen bewegt, denn sie hat es ja mit dem Partial-Kosmos Aegypten, und nicht mit dem Universal-Kosmos zu thun. Vom Aegyptischen Standpuncte dagegen fällt das Enge der Anschauung, denn wenn die Aegypter den Kosmos Aegypten hatten, so hatten sie damit egoistisch-Aegyptisch den Kosmos überhaupt, denn Aegypten war ihnen der Kosmos.

Die ägyptische Kosmogenie besteht also darin, dass man sagt, wir haben den Nil und aus dem ist Aegypten entstanden. Weiter aber geht die Aegyptische Kosmogenie nicht. Erst die Juden gaben dieser beschränkten Kosmogenie eine Allgemein-Ausdehnung. Erst die Juden bezogen dass auf die Welt überhaupt, was die Aegypter partiell auf Aegypten bezogen hatten. Indem sie also verfuhren, gaben sie einerseits dem Nil und andererseits Aegypten eine generelle Ausdehnung. Den Niel machten sie zum Wasser, welches am Anfange da war, Aegypten machten sie zu der Erde, welche wir bewohnen. Damit kommt denn zwischen Nil-Aegypten und Wasser-Welt die Parallele heraus: wie zuerst der Nil da war, und aus diesem Aegypten entstand, so war zuerst das Welteuwasser da, und aus diesem entstand die Welt, welche wir bewohnen. Eine solche Parallelle trägt nun aber durchaus die Fessel des Aegyptierthums. Die Aegypter sagen, Aegypten ist die Welt, die Parallele thut nichts anderes, als dass sie die Sache umkehrt und sagt, die Welt ist Aegypten. Wir haben also den Sachverhalt, dass die kosmogenetische Erweiterung, deren Zweck es doch sein soll, sich von dem engen Gesichtspunct der Aegypter zu emancipiren, sich vor wie nach in dem engen Kreise Aegypten herumbewegt. Das sahen nun die Juden ein, sie sahen ein, dass wenn sie erweiternd sagten, was mit Aegypten und Nil im Kleinen vorgegangen ist, das ist mit Welt und Weltenwasser im Grossen vor sich gegangen, dass sie damit erst auf halbem Wege waren. Sie sahen ein, dass, wenn die Verallgemeinerung zum Ziele geführt werden sollte, dass sie dann einen Schritt weiter zu gehen hätten. Und indem sie sich nun zu dem Ende umsahen, verfielen sie auf das W a s s e r v e r w a n d l u n g s - E x p e r i m e n t. Das Wasserverwandlungs-Experiment besteht darin, dass man Wasser stehen lässt, und nun aus demselben Erde erhält. An der Hand dieses Experimentes, an der Hand der Wasserverwandlung, sagten nun die Juden, wir haben Acpypten nnd Nil gar nicht nöthig. Was der Nil ist, das ist Wasser überhaupt, was Aegypten ist, ist Erde überhaupt. Wir haben nicht den Nil nöthig, damit er uns Aegypten ergebe, wir haben blos ganz im Allgemeinen Wasser nöthig, damit es uns Erde ergebe. In der kosmogenetischen Allgemein-Auffassung brauchen wir also nicht zu sagen, wir haben den Nil, dieser ergiebt Aegypten, ebenso haben wir das Weltenwasser, und dies ergiebt uns die Welt, die Erde, die wir bewohnen. Nein, wir können ganz im Allgemeinen sagen, von Nil und Aegypten abstrahirend, wir haben Wasser, und dieses ergiebt uns Erde. Wir sagen also nicht, wie Aegypten aus dem Nil entstanden ist, so ist die Welt aus dem Wasser entstanden, sondern wir sagen, wie auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes Wasser gegeben ist, und Erde entsteht, so ist im Bereich der Kosmogenese Wasser gegeben, und die von uns bewohnte Erde entsteht. Die Entstehung der Welt ist also nichts anderes, als eine Wasserwandlung im Grossen. Wenn wir somit die eng gefasste ägyptische Kosmogenese der weit gefassten jüdischen Kosmogenese gegenüberstellen, so haben wir damit nicht die Gegenüber-

stellung von Aegypten und Nil, sondern wir haben die Gegenüberstellung von: Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, und Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen.

Wenn wir also der uralten Anschauung begegnen, die Welt sei aus dem Wasser entstanden, so muss man dabei nicht an Forschungen im Sinne A. G. Werner's und seiner Anhänger, der Neptunisten, denken. Ach nein, bei den Indern handelt es sich blos um eine vage Idee, die wohl an die Sündfluth anlehnen mag (vergl. bei den Indern), bei den Juden aber, und denen, die an sie anlehnten, handelt es sich um nichts anderes, als um das Problem vom Wasserverwandlungs-Experiment, welches seine Wurzel in dem Hervorgehen Aegyptens aus dem Nil hat.

Was nun aber das Wasserverwandlungs Experiment betrifft, so handelt es sich bei ihm nicht um ein exactes chemisch-physikalisches Dogma im heutigen Sinne, sondern es handelt sich bei ihm um nichts anderes, als um einen kleinen Massstab, den man an Nil und Aegypten gelegt. Das wurde vielfach verkannt. Noch im vorigen Jahrhundert glaubte man, das betreffende Experiment, die Wasserverwandlung, habe eine exacte Basis im heutigen Sinne. Man glaubte, Erde sei ein Grundprincip des Wassers. Man glaubte, wenn man Wasser nehme, und behandele es auf irgend eine Weise (Reiben, Kochen), so müsse es Erde ergeben, es müsse sich, wenigstens zum Theil, in Wasser umwandeln lassen. Das ist selbstredend ohne Halt. Das Wasser besteht aus Wasserstoff und Sauerstoff, nicht aber aus Wasser und Erde. Wenn Jemand meinte, auf Grund eines Experimentes Erde aus dem Wasser gewonnen zu haben, Wasser in Erde verwandelt zu haben, so war die Erde, um denn diesen vagen Ausdruck beizubehalten, in das Wasser irgendwie hineingerathen, sie verdankte aber nicht dem Wasser als solchem ihrem Ursprung. Nun, solche Dinge durchschaut heute ein Anfänger. Selbst ein Anfänger der Chemie weiss, dass es gar keinen einfachen Stoff „Erde" giebt, um wie viel weniger kann dieser Stoff ein Grundstoff des Wassers sein.

Die Aegypter huldigten der Anschauung der Entstehung der Welt aus dem Wasser nicht. Die bekümmerten sich überhaupt nicht um die Welt „da draussen", die hatten mit ihrer Welt, mit Aegypten, genug zu thun. Es ist gerade das Characteristicum der Aegyptischen Alchemie, der Welt „da draussen" keine Rechnung zu tragen. Sobald wir von Aegypten in die Welt überhaupt treten, haben wir den Aegyptischen alchemistischen Standpunct verlassen. Und gerade das, dass die Aegypter einen solchen restringirten Standpunct einnahmen, das ist der Grund, weshalb sie auf die kosmogenetische Relation zwischen Wasser und Erde kamen. Hätten sie sich an die von uns bewohnte Welt, statt an Aegypten gehalten, so wären sie nimmer auf jene Relation gekommen. Aber nachdem die Aegypter die betreffende Relation nun einmal hatten, konnten sie da nicht, den Blick weiter werfend, zur Kosmogenese im weiteren Sinne übergehen? Antwort: Nein, in ihrem engherzigen Standpunct schien es denen ein Conflict mit sich selbst, mit der ihnen zukommenden Alchemie zu sein, aus dem Kreise von Aegypten und Nil herauszutreten.

Auch das Wasserverwandlungs-Experiment kannten die Aegypter noch nicht. Die Juden waren darauf hingewiesen, sich demselben in die Arme zu werfen, damit sie in ihrer extendirten Aegyptischen Kosmogenese aus dem Cirkel herauskamen: Aegypten ist die Welt. Warum? Weil die Welt Aegypten ist. Sie hatten ein bestimmtes Motiv dazu, auf der Aegyptischen Leiter zur extendirten Kosmogenese hinaufzusteigen, nachdem sie aber oben waren, die Leiter hinter sich fallen zu lassen, und sich nun nach einem Problem umzusehen, welches sie oben erhielt. Dies Problem war eben das Wasserverwandlungs-Experiment. Die Aegypter dagegen hatten Nil und Aegypten und Aegypten und Nil als ein Abgeschlossenes, Abgerundetes, was bedurfte es da der weiteren Speculation? Ja noch mehr, hätte denen Jemand das Wasserverwandlungs-Experiment geboten, sie hätten ihn als einem Ketzer den Rücken gekehrt. Die hielten Aegypten und Nil für heilig. Es wäre aber eine Profanation gewesen, wenn man gesagt hätte, du brauchst gerade nicht den Nil und Aegypten, nimm jedes beliebige Wasser, das macht einen Bodensatz, und indem es diesen macht, hast du die Erscheinung, die dir das, aus dem Nil entstehende Aegypten darbietet, im Kleinen.

Das Wasserverwandlungs-Experiment ist höchst wichtig für die Alchemie. Nachdem es einmal aufgekommen, zieht es sich wie ein rother Faden durch die ganze Geschichte der Alchemie hindurch. Ihm in dem Sinne, wie wir oben auseinandergesetzt, eine exacte Basis geben zu wollen, ist höchst verkehrt. Das fiel den Juden, die das Experiment in die Alchemie einführten, auch nicht im Traume ein. Sie fassten das Wasserverwandlungs-Experiment derartig auf, dass sie sagten, wir haben Wasser, lassen es stehen, und erhalten nun Erde, das ist Bodensatz. Mit reinem (destillirtem) Wasser sagten sie, ist dieser Bodensatz nicht zu erzielen. Die Erde, die zu Boden geht, muss im Wasser enthalten sein, sonst kann sie nicht zu Boden gehen. Aber das ist für diese Erde charaeteristisch, dass sie innig mit dem Wasser vermengt sein muss. Es hat nichts auffallendes, dass, wenn wir ein Gefäss mit Wasser nehmen, und werfen nun eine Hand voll Erde hinein, dass dann diese Erde zu Boden sinkt. Es hat aber wohl etwas auffallendes, dass die Erde, wenn sie innig mit dem Wasser vermengt ist, zu Boden geht. Denn warum geht sie zu Boden, warum hält sie sich nicht in ihrem Mengungszustande, warum geht sie nicht gar vom Mengungs-Zustande in den Mischungs-Zustand über? Das sagten sie, ist eine auffallende Erscheinung, und weil sie es ist, deswegen hat die Wasserverwandlung als solche eine Berechtigung. Bei der Wasserverwandlung im Jüdischen Sinne ist nicht die Verwandlung von Wasser in Erde in's Auge gefasst, sondern das Sich-Ergeben von Erde aus solchem Wasser, welches innig mit Erde vermengt ist, wobei das Wasser nach oben geht, und die Erde nach unten geht. Oder um die Sache vom Standpunete des Experiments aufzufassen, die Juden experimentirten nicht mit reinem (destillirten) Wasser, sondern mit solchem Wasser, das innig mit Erde vermengt ist. Aus solchem erzielten sie ihren Bodensatz.

Wenn man nun solches Wasser hat, welches zwar innig mit Erde gemengt ist, aber bei dem das Wasser über die, mit ihm gemengte Erde das Uebergewicht hat, so kann es leicht geschehen, dass man die Erde übersieht und glaubt, man habe es mit reinem Wasser zu thun. Und noch mehr, wenn man die Lösung eines Salzes hat, bei dem gar kein Motiv zum Absatz eines Bodensatzes gegeben, und das Salz erleidet durch den Zutritt der Luft eine Zersetzung, oder ein Theil des Wassers verdunstet, wodurch denn Salztheile, die vorher gelösst waren, zu Boden müssen, so sieht das aus, als wenn Wasser, welches an und für sich gar nicht auf dem Standpuncte des, mit Erde vermengten Wassers steht, freiwillig einen Bodensatz ergäbe. Das nun verführte die späteren Alchemisten zu dem falschen Dogma, reines Wasser, das ist auch solches Wasser, welches im Jüdischen Sinne nicht zum Bodensatz disponirt, ergäbe einen Bodensatz. Daher kommt die Fabel von der eigentlichen Wasserverwandlung. Im alchemistischen Sinne kann man gegen eine solche Wasserverwandlung nichts haben, denn die Alchemie bewegt sich auf der Basis der Speculation, nicht auf der Basis der exacten Forschung. In unserem heutigen Sinne ist es aber eine Albernheit mit destillirtem Wasser das Wasserverwandlungs-Experiment vornehmen zu wollen, das ist, aus destillirtem, reinen Wasser Erde fabriciren zu wollen. An eine solche Wasserverwandlung, Wasserwandlung im eigentlichen Sinne, glaubte aber, wie mehrfach erwähnt, die Jüdischen Alchemisten nicht. Im Grunde, strict genommen, kann bei ihnen gar nicht von einer Wasserwandlung die Rede sein. Sie verstehen unter Wasserwandlung gar nichts anderes, als die Ueberführung von Wasser, welches mit Erde gemengt ist, in den Zustand der Trennung von Wasser und Erde, wobei das Wasser nach oben und die Erde nach unten geht. Ihnen weist das Wasserverwandlungs-Experiment nicht das Gesetz der Wasserverwandlung nach, sondern das Gesetz der Gravitation unter erschwerten Umständen. Wie gesagt, kann bei den Jüdischen Alchemisten eigentlich beim Wasserwandlungs-Experiment gar nicht von Wasserverwandlung die Rede sein, und wenn wir uns trotz dessen in Bezug auf die Jüdische Alchmie des Ausdruckes „Wasserverwandlungs-Experiment" bedienen, so geschieht es blos desshalb, um in das, was die Alchemisten vom Allgemeinstandpunct Wasser-Verwandlung, Wasserverwandlungs-Experiment nannten, keine künstliche Trennung zu bringen. Eine solche künstliche Trennung wäre nicht am Platze. Und eben darum, weil

sie nicht am Platze wäre, deswegen ist' es auch gerechtfertigt, wenn wir sagen, nachdem die Aegypter indirect den ersten Impuls zum Wasserverwandlungs-Experiment gegeben, führen es die Juden direct in die Alchemie ein, und nachdem sie es einmal eingeführt, verbleibt es Eigenthum der Alchemie, wobei es denn eine Sache für sich bleibt, im Sinne der Alchemie an und für sich eine irrelevante Sache, ob in der Folge die einzelnen Alchemisten diese oder jene Anschauung in Bezug auf reines oder zum Bodensatz disponirendes Wasser damit verbanden.

Wir werden bei den Alexandrinern noch einmal auf die Aegyptische Alchemie zurückkommen, und des Näheren kennen lernen, dass der Nil nicht nur als solcher aufgefasst wird, dem Aegypten seinen Ursprung verdankt, sondern auch als solcher, der den Himmel zu sich herüberzieht. Der Nil tritt aus, bedeckt nun alles Land, so weit man sehen kann, das ist in der Volksauffassung, er steht bis am Himmel (Horizont), verschmilzt mit dem Himmel. Wenn er nun wieder zurücktritt, so lässt er, so wird angenommen, den Himmel nicht wieder fahren, sondern nimmt ihn mit sich in sein Bette zurück. Auf die Weise hat man, indem man den Nil hat, nicht nur Aegypten, sondern auch den Himmel. Das führt nun die Jüdischen Alchemisten darauf, an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel zu erhalten. Sie sagen, wir haben das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, das führt uns auf das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Im Grunde führt uns nun das letztere zu nichts anderem als zu der Welt, die wir bewohnen, wir haben aber die Aufgabe, an dasselbe auch den Himmel zu knüpfen. Und das thun sie denn, indem sie das Problem vom Himmelsei aufstellen, welches wir bei der Jüdischen Alchemie kennen lernen werden. Dies Himmelsei ist, analog der Aegyptischen Anschauung vom Absorbiren des Himmels seitens des Nils, mehr eine indirecte Relation, in welche das Wasserverwandlungs-Experiment zum Himmel gebracht wird. Ganz direct wird diese Relation bei den Alexandrinern. Diese sagen in Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment, wir haben Wasser und lassen es stehen, dann erhalten wir Erde. Damit sind wir aber noch nicht fertig. Wir legen Feuer unter, das Wasser fängt zu kochen an, und entwickelt nun Luft (Schwaden). Somit erhalten wir beim Wasserverwandlungs-Experiment nicht nur Erde, sondern auch Luft aus dem Wasser. Dies Wasserverwandlungs-Experiment ist das dreitheilige, indem es Wasser, Erde, Luft ergiebt, wogegen das ursprüngliche Wasserverwandlungs-Experiment, welches blos Wasser und Erde ergiebt, das zweitheilige ist. An der Hand des 3theiligen Experimentes macht sich die Kosmogenie (das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen) derartig, dass sich an die Luft der Himmel knüpft, und an das Uebrige die Welt, die wir bewohnen.

Da die Inder einer Zahlenphilosophie huldigen, so ist es wahrscheinlich, dass die Aegypter, ihre Schüler in der Alchemie, ebenfalls einer solchen huldigen. Es wird dies um so wahrscheinlicher, als wir bei den Juden, die ihrerseits ihre Alchemie von den Aegyptern haben, wieder einer Zahlenphilosophie begegnen. In den Quellen, die uns zu Gebote standen, finden wir aber keinen Anhaltspunct für eine abgerundete Aegyptische Zahlenphilosophie, und so wollen wir denn diese Sache auf sich beruhen lassen.

Alchemie bei den Juden.

Die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis.

Es handelt sich um eine Erschaffung der Welt in 6 Tagen.

Die Verse 1—19 werden wir später genauer durchnehmen, und verweisen hierauf. Hier nur übersichtlich das, was sie bringen. Vers 1 und 2 bringen die vorbereitende Periode. Alsdann handeln Vers 3, 4, 5 den ersten Schöpfungstag ab, welcher das Licht bringt. Vers 6, 7, 8 handeln den zweiten Schöpfungstag ab, welcher den Himmel bringt. Vers 9, 10, 11, 12, 13 handeln den dritten Schöpfungstag ab, welcher den Orbis terrarum fluidus et fixus bringt, zugleich aber auch die Pflanzenwelt. Vers 14, 15, 16, 17, 18, 19 handeln den vierten Schöpfungstag ab, welcher Sonne, Mond und Sterne bringt,

Und nun heisst's weiter:

Vers. 20. ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף
יעופף על הארץ על פני רקיע השמים:

Und Gott sprach: Es errege sich das Wasser mit webenden und lebendigen Thieren, und mit Gevögel, das auf Erden unter der Veste des Himmels fliege. (Luther).

Vers. 21. ויברא אלהים תא התנינם הגדלים ואת כל נפש
החיה הרמשת אשר שרצו המים למינהם ואת כל עוף כנף
למינהו וירא אלהים כי טוב:

Und Gott schuf grosse Walfische, und allerlei Thier, das da lebet und webet und vom Wasser erreget ward, ein jegliches nach seiner Art, und allerlei gefiedertes Gevögel, ein jegliches nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. (Luther).

Vers. 22. ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את
המים בימים והעוף ירב בארץ:

Und Gott segnete s'c und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet das Wasser im Meer; und das Gevögel mehre sich auf Erden. (Luther).

Vers. 23. ויהי ערב ויהי בקר יום חמישי:

Da ward aus Abend und Morgen der fünfte Tag. (Luther).

Vers. 24. ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה
ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן:

Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere, ein jegliches nach seiner Art; Vieh, Gewürm und Thiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art. Und es geschah also. (Luther.)

Vers. 25. ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה
למינה ואת כל רמש האדמה למינהו וירא אלהים כי טוב:

Und Gott machte die Thiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art, und allerlei Gewürm auf Erden nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. (Luther).

Vers. 26. ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו
בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש
הרמש על הארץ:

Und Gott sprach: Lasset uns machen (wir wollen machen) den Menschen in unserem Bilde, in unserer Wesenheit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, und über die Vögel des Himmels, und über das Vieh, und über die ganze Erde, und über alles Gewürm, welches auf der Erde kriecht.

Luther übersetzt: Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer, und über die Vögel unter dem Himmel, und über das Vieh, und über die ganze Erde, und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet.

Manche Interpreten lassen צלם auf die äussere, und דמות auf die innere, geistige, Aehnlichkeit zielen. Wir für unseren Theil gehen der Sache aus dem Wege, und sagen auf der einen Seite: Bild, und auf der anderen Wesenheit, Essentia. Nun mag sich der Leser die Ausdrücke auf Innerlichkeiten oder Aeusserlichkeiten beziehen, wie er will. Ganz das Gleiche thut Luther, indem er übersetzt: ein Bild, das uns gleich sei. Luther übersetzt nur etwas frei, denn es steht im Text in unserem Bilde, und der Ausdruck dem Luther sein „das uns gleich sei" anlehnt, ist wieder mit einem „unser" gebracht. Deswegen übersetzen wir eben, wie wir es oben gebracht, und nicht, wie Luther. Indessen die Differenz würde uns nicht bewogen haben, in Vers 26 nicht die Uebersetzung Luthers brevi manu zu bringen, wie in den vorangehenden Versen. Wir bringen die eigene Uebersetzung aus einem anderen Grunde, und da wir sie nun einmal bringen, so halten wir uns auch in Bezug auf das צלם und דמות mehr an den Wortlaut des Textes. Der Grund der eigenen Uebersetzung ist der Ausdruck אדם, Adam. Dieses Adam ist generell „Mensch". Es ist das Genus homo. Also steht nicht im Text, wie Luther übersetzt, lasset uns Menschen machen, sondern: lasset uns den Menschen machen, lasset uns das Genus homo machen. Nun kommt hinterdrein pluraliter וירדו,

und sie sollen herrschen, die Menschen sollen herrschen. Das hängt damit zusammen, dass im folgenden Vers das Genus homo sofort in das Masculinum und Femininum zersplittert wird. Wir haben also folgenden Sachverhalt: Gott schafft am 6. Tage das Genus homo. Nicht erschafft er den Mann für sich, und ist damit dann vorläufig fertig, nicht erschafft er das Weib für sich, und ist damit dann vorläufig fertig, sondern er schafft Mann und Weib, beide zusammen, er schafft das Geschlecht Adam, אדם, das Genus homo, er schafft den Menschen, welcher sich einerseits zum Manne, andererseits zum Weibe gestaltet, collectiv.

Vers. 27. ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא
אתו זכר ונקבה ברא אתם:

Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und er schuf sie ein Männlein und Fräulein. (Luther.)

Also Gott schuf den Menschen, das Genus homo, nach seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, diesen Menschen, dieses Genus homo; Mann und Weib schuf er sie, das ist das Genus homo zersplittert sich sofort, auf einem Guss, zum Masculinum und Femininum.

Vers. 28. ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו
ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים
ובכל חיה הרמשת על הארץ:

Und Gott segnete sie, und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über Fische im Meer, und über Vögel unter dem Himmel, und über alles Thier, das auf Erden kriechet. (Luther).

Vers. 29. ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע
זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי
עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה:

Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut, das sich besamet, auf der ganzen Erde, und allerlei fruchtbare Bäume, und Bäume, die sich besamen, zu eurer Speise. (Luther).

Vers. 30. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על
הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן:

Und allem Thier auf Erden, und allen Vögeln unter dem Himmel, und allem Gewürme, das da lebet auf Erden, dass sie allerlei grün Kraut essen. Und es geschah also. (Luther).

Vers. 31. וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד
ויהי ערב ויהי בקר יום הששי:

Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag. (Luther).

Die Schöpfungsgeschichte im zweiten Capitel des ersten Buches Mosis.

Vers. 1. ויכלו השמים והארץ וכל צבאם:

Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. (Luther).

Vers. 2. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת
ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה:

Und also vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhete am siebenten Tage, von allen seinen Werken, die er machte. (Luther).

Vers. 3. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו
שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות:

Und segnete den siebenten Tag, und heiligte ihn, darum, dass er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott schuf und machte. (Luther).

Diese 3 Verse schliessen sich offenbar dem ersten Capitel an, bilden den Schluss dessen, was jenes gebracht. Jetzt kommt etwas Neues.

Vers. 4. אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות
יהוה אלהים ארץ ושמים:

Das ist die Erschaffung des Himmels und der Erde, wie sie erschaffen worden am Tage, wo Gott der Herr Erde und Himmel machte.

Luther übersetzt: Also ist Himmel und Erde geworden, da sie geschaffen sind, zu der Zeit, da Gott der Herr Erde und Himmel machte.

Die Uebersetzung Luthers kann darauf führen, als wenn sich das Gegenwärtige dem Vorigen anschlösse. Davon steht aber nichts im Text. Es steht אלה: das ist, hier hast du, hier präsentire ich dir die Erschaffung. Das אלה bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende. Der Autor geht darauf aus, uns das zu erzählen, was Vers 5 und ff. kommt, und dazu trifft er hier die Vorbereitung, macht die Einleitung dazu. Dem ist es nicht darum zu thun, zu dociren, dass Gott Himmel und Erde erschaffen, das setzt er als ein Factum voraus, welches sich von selbst versteht. Er hat nur im Sinn, uns das vorzuführen, was denn nun des Weiteren geschehen, wie die Welt da war. „Das ist die Erschaffung u. s. w.“ soll nichts anderes sagen, als: Ich führe dich in den Bereich der Erschaffung der Welt, um dir zu erzählen, was denn nun geschehen sei, nachdem Gott, wie du das weisst, und wie sich das von selbst versteht, die Welt erschaffen. Die Wendung mit einem so situirten אלה, und in specie mit einem אלה תולדות, um uns in den Bereich einer Sache zu versetzen, ist ein Hebraismus, welcher in der Bibel mannigfach vorkommt, und wir machen besonders darauf aufmerksam, dass dieser Hebraismus es durchaus nicht bedingt, dass etwas vorhergegangen sein müsse, was den Autor berechtigt, uns so brevi manu in den Bereich einer Sache zu führen, um so zu sagen in medias res zu versetzen. So etwas ist durchaus nicht nöthig. Also ist es hier durchaus nicht nöthig, dass, da uns der Autor in den Bereich der Welterschaffung führt, dass nun etwas vorhergegangen sein müsse, was uns darüber Aufklärung giebt, wo wir denn nun einmal vorab zu dieser Welt kommen.

Luther übersetzt: Zu der Zeit, da Gott der Herr. Im Text steht: ביום am Tage, wo oder an dem Gott der Herr. Dieses ביום involvirt, dass der Autor nichts von der Schöpfungsgeschichte in 6 Tagen weiss. Denn halten wir uns strict an den Wortlaut der Schrift, so hat nach der vorliegenden Auffassung Gott in einem Tage die Welt erschaffen. Dass aber Gott die Welt an einem Tage erschaffen haben soll, so kann nur Jemand dociren, dem die Schöpfung in sechs Tagen nicht bekannt ist. Nun ist es aber auch thunlich, dass man mit Luther übersetzt: „zur Zeit wo“, und nicht: „am Tage“. Das geht allerdings. Das ist, wie in unserer Sprache. Wir halten uns ja auch zuweilen an den Zeittheil, statt an die Zeit überhaupt. So sagen wir z. B. in einem und demselben Sinn: Die Zeit wird auch noch kommen, wo du von dieser Meinung zurück kommst, und: Der Tag wird auch noch kommen, wo du von dieser Meinung zurück kommst. Ganz so kann man im Hebräischen „Tag“ für „Zeit“ nehmen. Damit ist aber darin keine Alteration gebracht, dass der Autor die Welterschaffung in sechs Tagen nicht kennt. Nämlich der Autor kann hier nur unter den Umständen Tag für Zeit gesetzt haben, wenn er die vorangehende Sechs-Tage-Schaffung nicht kennt. Denn sobald er die Sechs-Tage-Schaffung kennt, so muss ihm sofort einfallen, halt, wenn du Tag schreibst, statt Zeit, so ist das anstössig, denn es handelt sich ja nicht um „Tag“, sondern um „Tage“. Dass ihm aber solches nicht in den Sinn kommt, dass er flott weg Tag für Zeit schreibt, das zeigt eben, dass er die Sechs-Tage-Schaffung gar nicht kennt. Wie wir es also auch mit dem ביום halten, stets haben wir das Resultat, welches darauf hinaus kommt, dass der Autor des vorliegenden Schriftstückes die Sechs-Tage-Schaffung nicht kennt.

Und endlich weisen wir darauf hin, dass durch das ganze erste Capitel, und durch die 3 Verse des vorliegenden Capitels, welche das erste Capitel completiren, Gott אלהים heisst. Hier bekommt Gott eine ganz neue Bezeichnung: יהוה אלהים das ist Gott Jehovah.

Vers. 5. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה
טרם יצמח כי לא המטיר יהוה אלהים על הארץ ואדם אין
לעבד את האדמה:

Und alles Gewächs des Feldes war noch nicht da auf der Erde, und alles Kraut des Feldes war noch nicht hervorgesprossen, denn Gott der Herr hatte es noch nicht

regnen lassen auf der (die) Erde, und ein Mensch war noch nicht da, um die Erde bearbeiten zu können.

Luther übersetzt: Und allerlei Bäume auf dem Felde, die zuvor nie gewesen waren auf Erden, und allerlei Kraut auf dem Felde, das zuvor nie gewachsen war. Denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und war kein Mensch, der das Land bauete.

Wohl verstanden, Luther schliesst den Vers 5 unmittelbar an den Vers 4, so dass er also den Sinn herausbekommt: Also ist der Himmel und die Erde geschaffen, da sie geschaffen sind zu der Zeit, da der Herr Himmel und Erde machte, und auch allerlei Bäume auf dem Felde machte, die zuvor nie gewesen waren auf Erden, und allerlei Kraut auf dem Felde machte, das zuvor nie gewachsen war. — An so etwas ist nun gar nicht zu denken.

Der Textausdruck טרם heisst einfach „nicht da". טרם יהיה heisst: „war noch nicht da", strict: „war noch nicht geworden da". טרם יצמח heisst: „war noch nicht hervorgesprossen", strict: „war noch nicht da hervorgesprossen".

Die Sachlage ist also einfach die, dass, trotzdem Himmel und Erde geschaffen, da sind, dass **trotzdem** die Pflanzenwelt noch nicht da ist, dass der Mensch noch nicht da ist. Nicht nur wird ausdrücklich gesagt, dass die Pflanzenwelt noch nicht da ist, sondern es werden auch Gründe angegeben, warum sie nicht da sein konnte. Der erste Grund ist der, dass Gott es noch nicht hatte regnen lassen. Der zweite Grund ist der, dass der Mensch noch nicht geschaffen war, der mit seiner Arbeit dem Wachsen der Pflanzen nachhelfen konnte. Dem wird nun abgeholfen, indem das statt hat, was Vers 6 und 7 erzählen, nämlich:

Vers. 6. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה:

Und ein Nebel stieg auf von der Erde, und tränkte die ganze Erd-Oberfläche.

Luther: Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.

Das heisst: Gott liess es jetzt regnen, damit das Pflanzenleben sich entwickeln könne. Demzufolge steigt ein feuchter Nebel auf, der dann als Regen niederfällt und die Erdoberfläche tränkt.

Vers. 7. וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה:

Und Gott der Herr schuf (bildete) den Menschen, Staub der Erde, und blies ihm in seine Nase lebendigen Odem, und so wurde der Mensch zu einem lebendigen beseelten Wesen.

Luther: Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloss, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele.

Odem, Athem, und beseeltes Wesen, Seele, sind Ausdrücke, die sich parallel laufen. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Wenn er stirbt, verlässt die Seele den Körper. Wenn er stirbt, verlässt aber auch der Athem den Körper, und so decken sich Athem und Seele. Seele und Athem werden derartig gegenüber gestellt, dass das, was wir im Leben Athem nennen, im Tode Seele genannt wird. Also haben wir im Bereiche des Geistes:

Leben—Athem
Tod—Seele.

Und was haben wir denn in analoger Beziehung im Bereiche des Körpers? Nun einfach in Bezug darauf, dass beim Tode der Leib in Staub zerfällt:

Leben — X
Tod — Staub der Erde.

Nun wird die Gleichung aufgestellt:

Athem: Seele = X: Staub der Erde.

Da in dieser Gleichung auf der einen Seite Athem = Seele, so muss auch auf der anderen Seite sein X = Staub der Erde. Und so kommt denn heraus, dass im Leben der Körper des Menschen Staub der Erde ist. Deswegen steht hier, Gott bildete den Menschen: Staub der Erde, das ist Staub der Erde seiend, dessen Materie Staub der Erde ist. Im Text steht eigentlich nicht Staub der Erde, sondern Staub von der Erde. Das bleibt sich aber gleich. Die Erde kommt in die Sache, weil die Juden ihre Todten begruben, (nicht verbrannten), sie also mit der Erde in Relation brachten. Die in Staub zerfallende Leiche vermischt sich also mit der Erde, dem Erdboden, und wird so Staub der Erde, Staub von der Erde.

Der Mensch, den Gott hier erschafft, wird zwar mit derselben Vocabel Adam benannt, wie der Mensch im ersten Capitel, ist aber trotzdem etwas anderes. Dort ist Adam das Genus homo, hier ist er der Mann, und nicht das Weib. Das Weib ist nicht da, um die Erde zu bebauen (Vers 5), dazu ist der Mann da. Darum wird ein Mann geschaffen, und **nicht** ein Weib.

Also Recapitulation des Sachverhaltes: Die Welt ist da. Nicht aber ist die Pflanzenwelt da. Sie konnte nicht da sein, denn erstens war der Regen, und zweitens der Mann (Mensch) noch nicht erschaffen. Nun wird zuerst der Regen erschaffen (Vers 6), und dann der Mann (Mensch) (Vers 7.)

Vers. 8. ויטע יהוה אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר:

Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden, gegen Morgen, und setzte den Menschen darein, den er gemacht hatte. (Luther.)

Durch den geschaffenen Regen, und die geschaffene Arbeitskraft kann mit Erfolg das statt haben, was hier erzählt wird. Wäre der Regen nicht vorab erschaffen worden, so wäre die Anlage (das Pflanzen) eines Gartens eine höchst müssige Sache gewesen, denn es hätte ja doch nichts wachsen können. Jetzt ist aber der Regen da, und der Anlage des Gartens steht weiter nichts im Wege. Indessen durch den geschaffenen Regen allein ist dem, dass der Garten gedeihen kann, noch nicht vollkommen Vorschub geleistet. Es bedarf auch noch obendrein der menschlichen Arbeitskraft, die dem Wachsen der Pflanzen nachhelfe. Nun, die Arbeitskraft ist da, sie ist in Adam erschaffen, es ist blos nöthig, dass diese Arbeitskraft auch zum Garten in Relation gesetzt werde. Darum versetzt Gott den geschaffenen Menschen in den Garten.

Vers. 9. ויצמח יהוה אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע:

Und Gott der Herr liess aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, lustig anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten, und den Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses. (Luther.)

Des Erkenntnisses Gutes und Böses ist selbstredend: Der Erkenntniss des Guten und Bösen, der Unterscheidung des Guten vom Bösen, des Bösen vom Guten.

Vorhin wird der Garten ganz im Allgemeinen gebracht. Hier wird das im Besonderen gebracht, was denn nun in dem Garten gepflanzt wird, was in ihm wächst.

Vers. 10. ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים:

Und es ging aus von Eden ein Strom zu wässern den Garten, und theilte sich daselbst in vier Hauptwasser. (Luther.)

Vers. 11. שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב:

Das erste heisst Pison, das fliesset um das ganze Land Hevila, und daselbst findet man Gold. (Luther.)

Vers. 12. וזהב הארץ ההוא טוב שם הבדלח ואבן השהם:

Und das Gold des Landes ist köstlich, und da findet man Bdellion (?) und den Edelstein Onyx. (?) (Luther.)

Vers. 13. ושם הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש:

Das andere Wasser heisst Gihon, das fliesset um das ganze Mohrenland (Kusch). (Luther.)

Vers. 14. ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור והנהר הרביעי הוא פרת:

Das dritte Wasser heisst Hidekel, das fliesset vor Assyrien. Das vierte Wasser ist der Phrath. (Luther.)

Der Mensch ist im Garten, und soll dem Gedeihen des Gartens nachhelfen. In Bezug darauf wird in's Auge gefasst, dass er die Pflanzen begiessen soll. Dazu aber muss er Wasser haben, und das erhält er aus dem Strom, der den Garten bewässert. Auf die Weise kommt der Strom Edens in die Sache. Und nachdem er einmal in die Sache gebracht ist, wird weiter beschrieben, wo er von Eden aus hinfliesst.

Vers. 15. ויקח יהוה אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה:

Und Gott der Herr nahm den Menschen, und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebauete und bewahrete. (Luther.)

Eigentlich ist nach Vers 8 der Mensch bereits im Garten, und Gott braucht ihn nicht mehr dahin zu versetzen. Indessen die Sachlage ist die, dass nicht auf dem Vordertheile des Satzes der Nachdruck ruht, sondern auf dem Schlusstheile. Nicht darauf ist es abgesehen, dass Gott den Menschen in den Garten versetzt, sondern darauf, dass dieser den Garten baut und behütet. Nach Vers 8 ist der Mensch blos in den Garten gesetzt, zu welchem Zwecke, geht am Ende schon aus dem Zusammenhange hervor, ist aber nicht ausdrücklich gesagt. Hier wird es ausdrücklich gesagt Nicht deswegen ist, wird der Mensch in den Garten gesetzt, dass er in ihm arcitslos umherwandeln, sondern deswegen, dass er nun auch den Garten bearbeiten, sein Hüter sein soll.

Vers. 16. ויצו יהוה אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן
אכל תאכל:

Und Gott der Herr gebot dem Menschen, und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten. (Luther.)

Vers. 17. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום
אכלך ממנו מות תמות:

Aber von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen. Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben. (Luther.)

Gott machte vorhin den Menschen zum Gärtner und Hüter des Gartens. Nun geht er weiter und macht einen Pact mit ihm, der dahin geht, der Mensch solle schalten und walten in dem Garten, als wenn er sein, des Menschen Eigenthum wäre. Dem entsprechend könne er von allen Bäumen, wie sie da ständen, essen. Aber der Pact hat eine Clausel, der Baum der Erkenntniss ist ausgenommen, den reservirt sich Gott, der Mensch darf **nicht** von ihm essen.

Vers. 18. ויאמר יהוה אלהים לא טוב היות האדם לבדו
אעשה לו עזר כנגדו:

Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehülfin (Gefährtin) machen, die um ihn sei. (Luther.)

Gott fasst also hier den Plan, spricht es aus, dem Manne eine Gefährtin zu geben. Der Plan wird gefasst, aber noch nicht zur Ausführung gebracht. Die Realisirung des Planes folgt erst weiter unten. Uebrigens spricht Gott **nicht** aus, dass dieses Wesen, welches dem Manne zur Seite gesetzt werden soll, gerade eine Frau, eine menschliche Frau, das Femininum Mensch, das weiblich sein soll, was Adam männlich ist.

Vers. 19. ויצר יהוה אלהים מן האדמה כל חית השדה
ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו
וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו:

Und Gott der Herr bildete (machte, schuf) von Erde alles Thier des Feldes, und alles Geflügel des Himmels. Und er brachte sie zum Menschen, dass er sähe, wie er sie nennen möchte; und wie der Mensch alle belebten Wesen nennen würde, so sollten sie heissen.

Luther: Denn als Gott der Herr gemacht hatte von der Erde allerlei Thiere auf dem Felde, und allerlei Vögel unter dem Himmel: brachte er sie zum Menschen, dass er sähe, wie er sie nennte. Denn wie der Mensch allerlei lebendige Thiere nennen würde, so sollten sie heissen.

Von dem „als Gott gemacht hatte — da brachte er" Luthers steht auch nicht ein Titelchen im Text. Im Texte steht direct: Gott machte. Er machte jetzt. Es kommt jetzt etwas Neues an die Reihe, die Erschaffung der Thiere. Gott schafft die Thiere des Feldes (Landthiere) und die Vögel; früher waren sie noch nicht da, Und nachdem er diese Thiere geschaffen, führt er sie dem Menschen vor, damit er ihnen einen Namen gäbe.

Es ist hier zu bemerken, dass Mensch und Thier so ziemlich auf gleicher Linie stehen. Gott macht die Thiere, von denen hier die Rede ist, aus Erde. Sie sind in Folge dessen Staub der Erde, gerade so wie der Mensch (vergl. Vers 7) Und ebenso wie in demselben Vers der Mensch ist: נפש חיה so ist hier das Thier נפש חיה

Man kann nun sagen, ja das liegt so: wie der Leib des gestorbenen Menschen zu Staub wird, so wird auch der Leib des gestorbenen Thieres zu Staub, und wie der Mensch athmet, so athmet auch das Thier. Indessen die Sache gefällt uns nicht, die Deckung von Mensch und Thier ist zu **scharf** gezeichnet. Und daher bitten wir den Leser, den Vers 19 genau in's Auge zu fassen. Wir haben den letzten Passus übersetzt: und wie der Mensch alle belebten Wesen nennen würde, so sollten sie heissen. Am Ende lässt sich auch nicht anders übersetzen. Die Sache hat aber ihren Haken. Wenn die Worte נפש חיה ganz ausfallen würden, so wäre der Sinn, dass die Thiere so heissen sollten, wie der Mensch sie nennt, **durchaus nicht alterirt.** Das ist aber verdächtig für den Ausdruck: נפש חיה Und nicht nur das, die Construction ist auch so eigenthümlich. Der betreffende Ausdruck steht so eigenthümlich eingeklemmt zwischen den anderen Worten da. Es liegt daher die Frage durchaus nicht fern, ob denn nicht etwa der betreffende Ausdruck einer späteren Einschaltung in den Text sein Dasein verdankt. Ist das aber der Fall, dann hört die Deckung von Mensch und Thier auf.

Vers. 20. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים
ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו:

Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh, und Vogel unter dem Himmel, und Thier auf dem Felde seinen Namen; aber für den Menschen ward keine Gehülfin (Gefährtin) gefunden, die um ihn wäre. (Luther).

Der Mensch erledigt hier die, ihm im vorigen Verse gewordene Mission. Uebrigens wird dieser Vers weiter gefasst als der vorige. Dort handelte es sich blos um die Thiere des Feldes und die Vögel. Hier kommt auch noch das „Vieh" בהמה hinzu. Da nun Gott im Vers 18 von einer Gefährtin des Menschen gesprochen, so steht dieser in dem Wahne, unter den vielen lebenden Wesen, die Gott ihm vorführt, würde sich auch jene Gefährtin befinden. Aber darin irrt er, für ihn, für den Menschen, findet sich keine Gefährtin unter allen den lebenden Wesen, die ihm vorgeführt werden.

Vers. 21. ויפל יהוה אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח
אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה:

Da liess Gott der Herr einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er entschlief. Und nahm seiner Rippen eine, und schloss die Stäte zu mit Fleisch. (Luther.)

Vers. 22. ויבן יהוה אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם
לאשה ויבאה אל האדם:

Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm. (Luth.)

Vers. 23. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי
לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת:

Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinen Beinen, und Fleisch von meinem Fleisch. Man wird sie Männin heissen, darum, dass sie vom Manne genommen ist. (Luther.)

Die Textworte für Luthers „doch" sind זאת הפעם „dieses Mal". Das „vorige Mal", welches diesem „dieses Mal" gegenübergesetzt wird, bezieht sich auf die Musterung der Thiere, die dem Menschen vorgeführt werden. Bei dieser hat er sich vergebens nach der versprochenen Gefährtin umgesehen, jetzt aber sieht er sie vor sich, und sagt, ja dieses Wesen erkenne ich sofort als die versprochene Gefährtin.

Vers. 24. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו
והיו לבשר אחד:

Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und an seinem Weibe hangen, und sie werden sein ein Fleisch. (Luther.)

Vers. 25. ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו:

Und sie waren beide nackend, der Mensch und sein Weib; und schämten sich nicht. (Luther.)

Gegenüberstehen der Schöpfungsgeschichten im ersten und zweiten Capitel des ersten Buches Mosis.

Es ist gar nicht daran zu denken, dass die Schöpfungsgeschichte, mit der die Bibel anfängt, in einem Tenor fortläuft, wie das so im Allgemeinen angenommen wird,

sondern die Schöpfungsgeschichte, mit der die Bibel anfängt, hört mit dem 3. Vers des 2. Capitels auf, und dann fängt eine neue, eine andere Schöpfungegeschichte an So etwas liegt ja auf der Hand. Es werden ja Mensch, Thier, Pflanze doppelt geboten. Wozu braucht aber das geboten zu werden, was wir bereits haben? Das wäre ja ein Widerspruch. Nun, es erklärt sich eben daraus, dass es sich um 2 Schöpfungsgeschichten handelt, deren jede das, was sie bringt, auf eigene Hand bringt, ohne sich um die andere zu kümmern. Beide Schöpfungsgeschichten haben einen ganz anderen Charakter.

In der ersten Schöpfungsgeschichte wird die Welt in 6 Tagen geschaffen. Der erste Tag bringt das Licht, der zweite den Himmel, der dritte: Orbis terrarum fixus et fluidus, der vierte: Sonne, Mond und Sterne, der fünfte: Vögel und Fische, der sechste: Landthiere und Gewürm, und den Menschen. Am 7. Tage ruht Gott.

In der zweiten Schöpfungsgeschichte sind Himmel und Erde da, und von ihnen wird die Erde in's Auge gefasst. Es wird angenommen, dass die Erde da sei, um die Pflanzen hervorzubringen. Die Pflanzenwelt kann aber ohne Regen nicht vorwärts kommen. Wenn also Gott die Erde, die wir bewohnen, auch erschaffen hat, so ist das ein Unvollkommenes. Soll die Unvollkommenheit neutralisirt werden, so muss Gott im Schaffen weiter gehen, und der Erde den Regen beigesellen, er muss den Regen erschaffen. Dieser Regen wird nun erschaffen. Dann wird der Mensch erschaffen, und bei ihm hervorstechend in's Auge gefasst, dass er dem Wachsthum der Pflanzen nachhelfen soll. Dann wird der Garten Eden angelegt, und dem Menschen verboten, vom Baume der Erkenntniss zu essen. Dann werden die Thiere erschaffen. Dann wird das Weib erschaffen.

Also ein ganz verschiedener Charakter beider Schöpfungsgeschichten im Allgemeinen. Aber auch im Besonderen tragen beide Schöpfungsgeschichten ein ganz anderes Gepräge, und das zeigt sich Schritt vor Schritt. In der ersten Schöpfungsgeschichte handelt es sich um Gott als Elohim, in der zweiten um Gott als Jehovah Elohim. Die zweite Schöpfungsgeschichte legt ein hervorragendes Gewicht auf den Regen, die erste erwähnt ihn gar nicht. Die erste Schöpfungsgeschichte theilt die Thiere ganz anders ein, als die zweite. In der ersten Schöpfungsgeschichte werden Mann und Weib nach Gottes Ebenbild geschaffen, in der zweiten bildet Gott den Mann, dessen Materie Staub der Erde ist, und bläst ihm lebenden Odem ein, das Weib wird dann aus der Rippe des Mannes geschaffen u. s. w.

Es handelt sich aber nicht nur um ein besonderes Gepräge, welches die beiden Schöpfungsgeschichten im Allgemeinen und Besonderen tragen, sondern die eine collidirt auch mit der anderen, das ist, bei einer Reihe von Daten schildert die eine Schöpfungsgeschichte den Sachverhalt so, dass, wenn er nun so ist, wie sie ihn schildert, dass er denn gar nicht so sein kann, wie ihn die andere Schöpfungsgeschichte schildert. Wir heben in dieser Beziehung ff. hervor:

Hält man sich Cap. 2, Vers 4 an den Wortlaut des Textes, so steht da, am Tage, wo oder an dem Gott der Herr Erde und Himmel machte. Der ersten Schöpfungsgeschichte gemäss werden aber Himmel und Erde nicht an einem Tage gemacht, sondern an mehreren Tagen. Wir wissen nun, dass statt „Tag" auch „Zeit" übersetzt werden kann. Indessen auch wenn so übersetzt wird, dann haben wir, wie wir gesehen, immer noch die Collision, dass der Autor der zweiten Schöpfungsgeschichte die erste Schöpfungsgeschichte gar nicht kennt.

In der ersten Schöpfungsgeschichte werden zuerst die Thiere geschaffen, und dann der Mensch, in der zweiten Schöpfungsgeschichte hat gerade das umgekehrte Verhältniss statt: erst wird der Mensch erschaffen, und dann erst die Thiere.

In der ersten Schöpfungsgeschichte bringt der dritte Tag die Pflanzenwelt und der vierte Tag: Sonne, Mond und Sterne. Damit haben wir denn den Thatbestand, dass die Pflanzenwelt geschaffen wird, bevor noch einmal die anorganische Welt fertig ist. In der zweiten Schöpfungsgeschichte ist zuerst einmal die anorganische Welt, das ist Himmel und Erde des Vers 4 fertig, und wenn sie da ist, dann kommt erst die Pflanzenwelt an die Reihe.

In der ersten Schöpfungsgeschichte wachsen die Pflanzen ohne Regen, in der zweiten durch den Einfluss des Regens. Sagt man dagegen, der Regen wird in der ersten Schöpfungsgeschichte nicht excludirt, er wird blos nicht erwähnt, nun dann haben wir die Collision, dass die erste Schöpfungsgeschichte etwas nicht erwähnenswerth hält, auf was die zweite Schöpfungsgeschichte einen hohen Werth legt.

In der ersten Schöpfungsgeschichte darf der Mensch von allen Bäumen der Welt essen, in der zweiten nicht.

In der ersten Schöpfungsgeschichte schafft Gott das Genus homo, bestehend aus Mann und Weib, auf einen Guss. In der zweiten Schöpfungsgeschichte schafft Gott zuerst den Mann, und erst eine lange Weile hernach das Weib. Zwischen Mann und Weib in der zweiten Schöpfungsgeschichte liegen: Anlage des Gartens Eden im Allgemeinen. Hineinversetzen des Mannes, Wachsen von Bäumen in demselben, Einsetzen des Mannes zum Pfleger und Hüter des Gartens, der Befehl, nicht vom Baume der Erkenntniss zu essen, der Plan Gottes, dem Mann eine Gefährtin zu geben, Erschaffung der Thiere, Vorführen der Thiere vor den Mann, um ihnen Namen zu geben, die Benennung der Thiere, Schlaf des Mannes.

Also die erste Schöpfungsgeschichte und die zweite Schöpfungsgeschichte stehen einander excludirend gegenüber. Das heisst, wenn der Sachverhalt so ist, wie er in der ersten Schöpfungsgeschichte geschildert wird, so kann er nicht sein, wie er in der zweiten geschildert wird, und so umgekehrt. Daher ist die Sachlage die: Wir haben es mit zwei Schöpfungsgeschichten zu thun, für deren eine wir uns zu entscheiden haben. Entscheiden wir uns für die erste, so fällt die zweite, und entscheiden wir uns für die zweite, so fällt die erste. Beide neben einander aufrecht halten zu wollen, heisst nackt und trocken das Dogma aufstellen: Die Bibel negirt sich selbst. Auf ein solches Dogma gehen wir nicht ein. Wir wissen es recht wohl, dass es im Allgemeinen nicht angeht, dass der Eine herankommt und sagt, das ist in der Bibel zu streichen, und der Andere herankommt und sagt, jenes ist zu streichen. Da kommen individuelle Ansichten in's Spiel. Der Streichungs-Anfang ist bald gemacht, und das Ende nicht abzusehen. Das wissen wir recht wohl. Aber wo die Sache so prägnant liegt, wie hier, da macht sich die Situation denn doch ausnahmsweis ein bischen anders.

Die erste Schöpfungsgeschichte, wie sie uns vorliegt, gehört gar nicht in die Bibel. Sie ist ein alchemistisches Machwerk, und dazu noch ein lückenhaftes, welches in die Bibel hineingerathen ist. Wir werden sie im Verlauf dieser Zeilen als ein lückenhaftes alchemistisches Machwerk kennen lernen. Uns aber, der wir sie als solches charakterisiren, wolle man keine Impietät gegen die Bibel vorwerfen, wir stellen uns eben auf den Standpunct, dass die erste Schöpfungsgeschichte gar nicht in die Bibel hineingehört.

Das hat man nun schon vor langen, langen Jahren gemerkt, dass es sich nicht um eine fortlaufende, sondern um 2 Schöpfungsgeschichten handelt, dass die beiden Schöpfungsgeschichten sich excludirend gegenüberstehen, und dass eine, das ist die erste, weichen muss. Statt aber dem Thatbestande, wie er einmal ist, offen in's Gesicht zu sehen, stellte man sich auf den Standpunct, was da ist, muss da bleiben, und wenn daraus, dass das, was einmal da ist, da bleibt, Verwickelungen entstehen, so muss man diesen Verwickelungen, so gut und schlecht es geht, abhelfen. Und da schlug man denn den Weg ein, dass man sophistisch übersetzte und interpretirte. Proben eines solchen Thun's haben wir in der Uebersetzung Luthers, wo der Vers 5, Cap. 2 an den Vers 4 angeschlossen wird, damit die Pflanzen, die nicht da sind, zu bereits da seienden gemacht werden; wo Vers 19, Cap. 8 die Thiere, die erst geschaffen werden, zu solchen gestempelt werden, die längst da sind. Bei solchem Thun muss man nun aber bei Leibe den Sophismus nicht von der schlimmen Seite nehmen. Das wäre sehr verkehrt. Nein, es handelt sich blos um eine verkehrte Pietät. Man übersah, dass man aus lauter Pietät unpietätisch wurde, dass es nichts anderes, als ein Zufeldeziehen gegen die Bibel ist, wenn man, um den Einklang hervorzubringen, Sprach- und Sinnverdrehungen vornehmen muss. Ein besonderes kühnes Unternehmen, welches die Einklangs-Eiferer vornahmen, ist das, dass sie in die Bibel neue Stellen flickten. In diesen Stellen wird

dann auf die 6 Tage-Schöpfung Rücksicht genommen, verwiesen, damit das, was nicht in die Bibel gehört, durch die Bibel selbst legalisirt wird. Mit dieser Flickerei verschonte man selbst die Zehn Gebote nicht. Gerade aber, dass man sich selbst bis zu den Zehn Geboten verstieg, dadurch wird das Manoeuvre klar.

Es heisst in den Zehn Geboten in Betreff des Sabbath-Gebotes:

זכור את יום השבת לקדשו:

Gedenke des Sabbathtages, dass du ihn heiligest. (Luth.)

ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך:

Sechs Tage sollst du arbeiten, und alle deine Dinge beschicken. (Luther.)

ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל מלאכה
אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך:

Aber am siebenten Tage ist der Sabbath des Herrn, deines Gottes, Da sollst du kein Werk thun, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Vieh, noch dein Fremdling, der in deinen Thoren ist. (Luther.)

כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ את
הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך
יהוה את יום השבת ויקדשהו:

Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht, und das Meer, und alles, was darinnen ist; und ruhete am siebenten Tage. Darum segnete der Herr den Sabbathtag, und heiligte ihn. (Luther.)

Dieser letzte Vers ist nun eingeflickt.

Im Allgemeinen bringen die Zehn Gebote das, was sie gebieten, und damit ist die Sache fertig. Im Besonderen werden einige Diversionen gemacht. Nämlich es heisst 2. Buch Mosis, Cap. 20, Vers 5: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht. Denn ich, der Herr dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w. Diese letzte Anfügung will besagen, thu', was ich dir hier befehle, thust du es nicht, dann weiss ich dich zu strafen. Ganz analog Vers 7: Du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht missbrauchen, denn der Herr wird nicht ungestraft lassen u. s. w. Das ist wieder: Thue, was ich dir heisse, sonst kommt die Strafe nach. Und analog Vers 12: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf dass du lange lebest u. s. w. Das ist: Thue, was ich dir sage, dann wird die Belohnung nicht ausbleiben. Das sind also Diversionen, die sich streng in der Grenze der Belohnung und der Strafe bewegen. Kein Gebot der Zehn Gebote aber wird motivirt. Es heisst nicht, du sollst deswegen keine anderen Götter haben, Gottes Namen nicht missbrauchen, die Eltern ehren, nicht tödten, ehebrechen u. s. w., weil das nun darin und darin bgründet ist, motivirt ist. Blos beim Sabbath-Gebot haben wir in dem: Denn in sechs Tagen u. s. w. die Motivirung, es wird dargelegt, worin denn nun dies Sabbath-Gebot begründet ist, und das ist eben anstosserregend, und charakterisirt die Stelle כי ששת etc. als Einflicksel. Der einflickende Autor hätte vollkommen seine Mission erledigt, wenn er mit „und ruhte am siebenten Tage" aufhörte. Er kann in seinem Eifer aber noch nicht aufhören, und hängt auch noch an: Darum segnete der Herr den Sabbath und heiligte ihn. Er will den Schöpfungs-Geschichten-Riss recht gründlich ausgleichen, macht dabei aber den Zehn-Gebot-Riss, betreffs des Charakters der Zehn-Gebote, kein Gebot zu motiviren, durch Cumulirung der Motivirung noch grösser.

Uebrigens charakterisirt sich die Einflickungs-Natur unserer Stelle auch noch ff.

Es heisst in derselben: Denn in sechs Tagen machte Jehovah Himmel und Erde u. s. w. Das ist aber im Grunde nicht wahr, die Sechstage-Schöpfung bewirkt nicht Jehovah, sondern Elohim. Aber das wird wohl nicht so genau darauf ankommen, kann man sagen. Bei den Zehn Geboten laufen ja Elohim, El Jehovah, El, Jehovah durcheinander. Ach nein, die laufen nicht durcheinander, blos unser flickender Autor macht ein Durcheinander, und zeigt damit, dass er nicht nur mit kühner, sondern auch mit plumper Hand flickt.

2. Buch Mosis, Cap. 20, Vers 1 redet Elohim. Hier soll Gott ganz allgemein gegeben werden. Gott ist noch nicht Jehovah, als solchen stellt er sich erst ausdrücklich im Vers 2 dar, und bevor er sich selbst nicht zum Jehovah auf Grund des Vers 2 gestempelt hat, ist er es nicht. Darum der Allgemein-Name Elohim.

Vers 2. Nun folgt: Ich bin Jehovah Elohecha, das ist Jehovah, dein Gott (El).

Vers 3. Du sollst keine anderen Götter haben. Hier steht Elohim, das ist der Plural von El. Jeder einzelne Gott, von denen, „die du nicht haben sollst", ist ein El, aber kein Jehovah, ihr Plural ist Elohim, das ist die Summe von einzelnen El.

Vers 5. Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott. Hier steht: ich, Jehovah Elohecha bin — ganz wie Vers 2. Ich bin ein eifriger Gott. Hier steht El und nicht Jehovah. Der El nämlich wird in Bezug auf das, was er thut, näher definirt, weil der Jehovah zu hoch steht, um näher definirt zu werden. Er ist im Allgemeinen definirt durch El, Elohecha, durch den Gott, den du hast, und damit ist er genug definirt. Jede fernere Definition wird dem El zugeschoben.

Vers 7. Du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen. Hier steht Jehovah Elohecha — ganz wie Vers 2. — Der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht. Hier steht Jehovah, und zwar deswegen, weil Jehovah nicht missbraucht werden soll. El kann missbraucht werden, denn Gott selbst missbraucht ja um so zu sagen den El, indem er falsche Götter El nennt. Weil nun aber der Missbrauch in den Bereich des Jehovah fällt, so ahndet auch Jehovah den Missbrauch.

Vers 10. Am 7. Tage ist der Sabbath des Herrn. Hier steht wieder Jehovah Elohecha — ganz wie Vers 2.

Vers 11. Denn in 6 Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht. Hier steht Jehovah. Der Grund ist einfach der, weil der einflickende Autor die wahre Sachlage mit dem El und Jehovah nicht durchschaut. Eigentlich müsste er sagen: Elohim hat Himmel und Erde gemacht denn der Sechs-Tage-Schaffer ist Elohim. Will er das aber nicht, so muss er sagen, Jehovah Elohecha, wie im 2. Verse. Zu einem einfachen Jehovah liegt hier gar kein Motiv vor.

Darum segnete der Herr den Sabbathtag. Hier steht wieder Jehovah statt Elohim oder doch wenigstens Jehovah Elohecha. Es ist wieder ein Machwerk des flickenden Autors.

Vers 12. Ehre Vater und Mutter u. s. w. Hier steht wieder Jehovah Elohecha — ganz wie Vers 2.

Also überall, allüberall scharfe Consequenz beim Namen Gottes, nur im Vers 11 nicht. Nun, dadurch ist dieser Vers eben als ein eingeflickter charakterisirt. —

Und endlich weisen wir noch darauf hin, dass es die Sechs-Tage-Schaffung kühn charakterisiren heisst, wenn es heisst: In 6 Tagen hat Gott Himmel und Erde gemacht, und das Meer, und alles, was darinnen ist. („Darinnen" ist übrigens Plural, בם; also nicht darinnen = im Meer, sondern = in Himmel, Erde, Meer). Das ist eine kühne Zeichnung, dass das, was die 6 Tage bringen, nun zusammengefasst werden soll in: Himmel, Erde, Meer, und was darinnen ist. Die Absicht bei dieser Zeichnung ist natürlich die, dass, nachdem die 6 Tage einmal gebracht sind, dass nun auch Himmel und Erde der zweiten Schöpfungsgeschichte mit vorgeführt werden sollen. Das ist aber eben wieder ein Manoeuvre, welches sich als das Manoeuvre eines einflickenden Autors präsentirt.

Beim Sabbath-Gebote haben wir einfach folgendes. Es besagt dies Gebot, du sollst 6 Tage arbeiten, und am 7. den Sabbath feiern. Du sollst nicht alle 7 Tage der Woche feiern, sondern nur den einen Sabbath. Damit kommen denn 6 Tage auf die Arbeit. So kommen die 6 Tage in das Gebot, gegenüber dem einen Sabbath. Von einem Hinweis darauf, dass Gott in 6 Tagen die Welt erschaffen, und dass diese 6 Tage nun eine Parallele zu den 6 Tagen der Woche bilden, die der Mensch arbeiten soll, von einem solchen Hinweis befindet sich ursprünglich nichts in den Zehn Geboten. Ein solcher Hinweis ist erst später eingeflickt worden, um die erste Schöpfungsgeschichte zu legalisiren.

Ein ganz besonderes Manoeuvre, die erste Schöpfungsgeschichte zu legalisiren, und die beiden Schöpfungsgeschichten neben einander aufrecht zu erhalten, werden wir bei den Alexandrinern kennen lernen.

Dass nun durch all derartige Künste der eigentliche

Sachverhalt nicht verändert wird, dass trotz dem die erste Schöpfungsgeschichte die erste Schöpfungsgeschichte bleibt, und die zweite die zweite, dass sie exclusiv einander gegenüberstehen: — das liegt auf der Hand.

Wie gesagt, die erste Schöpfungsgeschichte, wie sie uns vorliegt, gehört gar nicht in die Bibel. Sie ist, wie wir ebenfalls bereits gesagt, und wie wir das später näher kennen lernen werden, ein lückenhaftes alchemistisches Machwerk. Aber trotz ihres nicht-biblischen Standpunctes, trotz ihres lückenhaften Standpunctes in alchemistischer Beziehung, ist sie eines der wichtigsten alchemistischen Schriftstücke, die wir besitzen. An ihrer Hand wird uns die Jüdische Alchemie klar, wird es uns klar, dass die Griechische Alchemie an die Jüdische anlehnt, wird uns die Griechische Alchemie klar. Sie bietet uns einen wichtigen Ausgangspunct, um die Alchemie weiter zu verfolgen. Und das nicht nur, sie giebt uns das Material, Rückschlüsse auf die Aegyptische und Indische Alchemie zu machen.

Gott als Welterschaffer. — Sechs-Tage-Schaffung.

Nachdem die Inder die Alchemie in eine sehr directe Relation zur Gottheit gebracht hatten, nachdem die Aegypter in ihre Fussstapfen getreten waren, indem sie den Nil, um den sich am Ende die ganze Aegyptische Alchemie dreht, zum Gotte stempelten, lag auch für die Juden ein Motiv vor, die Gottheit zur Alchemie in Relation zu bringen. Hierbei gingen sie nun vom Wasserverwandlungs-Experiment aus, (Vergl. Alchemie bei den Aegyptern). Sie sagten, beim Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen ist der Alchemist derjenige, der das Experiment instituirt, wer ist nun derjenige, der jenes Experiment im Grossen instituirt? Und darauf antworteten sie sich denn: — Gott! Da nun derjenige, der das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen instituirt, die Welt macht, so wird Gott zu demjenigen, der die Welt erschafft. Dieser Gott, der auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen die Welt entstehen lässt, schafft, ist ein alchemistischer Gott, er ist das als Alchemist im Grossen, was der Mensch als Alchemist im Kleinen ist. An diesen alchemistischen Gott lehnt es an, wenn es 1. Buch Mosis, Cap. 1, Vers 26 u. 27 heisst: Und Gott sprach, wir wollen den Menschen nach unserem Ebenbilde schaffen. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde. Hier wird gelehrt, der Mensch sähe wie Gott aus. Dem entgegen fragt man: Wer hat denn je Gott gesehen und weiss daher, wie Gott aussieht? Der sich offenbarende Gott kann hier nicht in die Wagschale fallen, denn der nimmt verschiedene Gestalten an, von dem ist kein Abzug zu machen. Wer kann also sagen, der Mensch sei ein Ebenbild Gottes, sähe wie Gott aus, da doch Niemand weiss, wie Gott aussieht. Fassen wir aber hierbei die Alchemie in's Auge, so wird die Sache klar. Gott, der die Welt erschafft, der das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen macht, ist das im Grossen, was der Mensch, der das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen macht, im Kleinen ist. Also ist umgekehrt der Mensch-Alchemist das im Kleinen, was der Gott-Alchemist im Grossen ist, und damit ein Ebenbild, ein Abbild Gottes. Der biblische Mensch, der ein Abbild Gottes ist, ist der Alchemist, der Alchemie treibende Mensch. Das liegt analog wie bei den Indern, bei denen der, in den 4 Weltaltern lebende Mensch der alchemistische Mensch ist.

Wir haben also vorab einmal ganz im Allgemeinen Gott als den Welterschaffer. Diese Auffassung des alchemistischen Gottes steht vorab einmal für sich da, im Allgemeinen für sich. Sie wird erst in der Folge extendirt, und diese Extension hat statt an der Hand des Sabbathes.

Der Sabbath ist der eigentliche Nationalfeiertag der Juden, nur von ihm ist in den Zehn Geboten die Rede. Sabbath heisst Ruhetag. Also ist der Sabbath-Festtag, seinem ersten Characteristicum nach, ein Ruhetag, als welcher er auch in den Zehn Geboten geschildert wird. (Vergl. den vorigen Abschnitt). Nun sagten die Alchemisten, der Sabbath ist ein Gottes-Tag, der Mensch ruht an ihm, und indem er ruht, ahmt er Gott nach. Durch das Heiligen des Sabbaths tritt eine Relation zwischen Gott und Mensch ein, der Vermittelungspunct ist eben die beiderseitige Ruhe. Nun liegt aber die Relation zwischen Gott und Ruhe an und für sich verwickelt. Gott ist das Princip der Thätigkeit, Gott sorgt unaufhörlich für den Menschen, wirkt und schafft unaufhörlich für den Menschen. Wie passt also Gott zur Ruhe? Hier giebt nun Gott in seiner Eigenschaft als Welterschaffer einen Anhaltspunct. Als Gott die Welt erschuf, sagte man, da hatte er einen besonders hervorstechenden Act der Thätigkeit übernommen. Und nachdem der Act vollendet, da trat ein Ruhepunct ein, wie denn überhaupt da, wo eine Arbeit vollendet ist, ein Ruhepunct eintritt. So ist denn die Relation zwischen Gott und Ruhe da. Also der Sabbath führte darauf, dass der Gott, der die Welt erschaffen, nachdem er die Welt erschaffen, ruhte.

Nun ging man einen Schritt weiter und sagte: Was der Mensch am Sabbath thut, nämlich ruhen, das hat Gott gethan, nachdem er die Welt erschaffen. Die Ruhe des Sabbaths ist für Gott und Menschen gleich, also wird auch wohl die Nicht-Ruhe der Wochentage für Gott und Menschen gleich sein. Bevor der Mensch zur Sabbath-Ruhe kommt, arbeitet er 6 Tage, also wird auch wohl Gott vor seiner Sabbath-Ruhe 6 Tage gearbeitet haben. Die Sabbath-Ruhe Gottes bezieht sich aber auf die Ruhe nach der Welterschaffung, also müssen die 6 Arbeitstage Gottes auf die Welterschaffung selbst, auf den Act des Welterschaffens, kommen. Und damit ist denn das Problem da: Gott habe in 6 Tagen die Welt erschaffen.

Jüdische Kosmogenese im Allgemeinen.

Anlehnend an die Aegyptische Alchemie ist die Jüdische Alchemie kosmologisch-kosmogenetisch. Was Aegypten alchemistisch ist, wird einerseits extendirt zu der Welt, die wir bewohnen, wird andererseits restringirt zu der Erde, die das Wasserverwandlungs-Experiment ergiebt. Dann wird Aegypten ganz fallen gelassen, und das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen der Kosmogenese im Grossen gegenüber gestellt. Das haben wir bereits bei der Aegyptischen Alchemie kennen lernen. Der Uranfang der Jüdischen Kosmogenie ist daher sehr einfach. Man nimmt das Weltenwasser, oder vielmehr Gott nimmt es, und lässt es stehen, dann entsteht die Erde, die wir bewohnen, als Bodensatz, sie entsteht nach demselben Principe, nach welchem der Bodensatz beim Wasserverwandlungs-Experiment entsteht. Im Allgemeinen giebt das nun einen Anhalt an Aegypten und Nil, im Besonderen aber nicht. Denn Aegypten als Cosmologicum ist ein einfaches Cosmologicum, wogegen die Welt, die wir bewohnen, ein doppeltes Cosmologicum abgiebt, nämlich den Orbis terrarum fixus und den Orbis terrarum fluidus. Aegypten entspricht blos dem Orbis terrarum fixus. Etwas, was dem Orbis terrarum fluidus an und für sich entspricht, ist in der Aegyptischen Alchemie nicht da, es kommt erst auf dem Umwege in sie hinein, dass man den Nil eine Doppelrolle spielen lässt, als Orbis terrarum fluidus und als Weltenwasser, welchem letzteren er zunächst parallel läuft. Somit ist schon in den ersten Grundzügen eine Differenz zwischen Aegyptischer und Jüdischer Alchemie. In der ersteren haben wir Nil (Weltenwasser) und Aegypten (Orbis terrarum fixus), das ist also ein Zweifaches. In der letzteren dagegen haben wir ein Dreifaches: Weltenwasser, Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus. Beim Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen stellt sich dieses Dreifache ff. heraus. Man nimmt das, zum Wasserverwandlungs-Experiment geeignete Wasser, das ist das Erste. Nun geht die Erde zu Boden, das ist das Zweite. Das Wasser tritt über den Bodensatz, und dieses Wasser ist das Dritte. Bei der Kosmogenie im Grossen nimmt Gott das zum Wasserverwandluugs-Experiment geeignete Wasser, das ist das Erste. Nun geht der Orbis terrarum fixus zu Boden, das ist das Zweite. Der Orbis terrarum fluidus tritt über den Orb. terrarum fixus, und dieser Orb. terrarum fluidus ist das Dritte. Nun steht aber der Orbis terrarum fluidus nicht über dem Orbis terrarum fixus, und hier ist also nachzuhelfen. Und das geschieht ff. Man sagt, der Niederschlag des Orb. terrarum fixus erfolgt successiv. Denkt man sich nun, dass der erste Niederschlag in horizontaler Fläche erfolgt, dass dagegen der letzte Niederschlag nicht in horizontaler Fläche, sondern

in Höhen und Tiefen, in Berg- und Thalform entsteht, so ist damit gegeben. dass der Orb. terrarum fluidus sich als Meer in den Tiefen ansammelt, wogegen der Orb. terrar. fixus diesen Orb. terrar. fluidus überragt. Damit hat man denn Orb. terrar. fixus als Land und Orb. terrar. fluidus als das, vom Land umschlossene Meer.

Anlehnend an den Umstand, dass der Nil den Himmel absorbirt, dass man also im Nil:-Nil, Aegypten und Himmel hat, machte sich auch die Jüdische Alchemie daran, den Himmel in das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen hineinzuziehen. Und das thut sie ff.

Die Jüdischen Alchemisten sagten, der Himmel, wie er sich über uns befindet, hat die Gestalt einer halben Eierschale. Indem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen instituirt wird, bedarf es dazu, wie beim Wasserverwandlungs - Experiment im Kleinen eines Gefässes. Nehmen wir nun an, dieses Gefäss beim Wasserverwandlungs - Experiment im Grossen habe die Gestalt einer ganzen Eierschale. Jetzt lässt man das Experiment vor sich gehen, und es entsteht der Orb. terrar. fixus und der Orb. terrarum fluidus. Hat man diese, so wird die untere Eierschalen - Hälfte abgeschlagen, die obere Hälfte bleibt, und damit hat man denn den Himmel, wie er über uns ist. Das ist das Jüdische Problem vom Weltenei, welches Weltenei also in seiner Totalität das Gefäss repräsentirt, in dem das Wasserverwandlungs - Experiment im Grossen instituirt wird, und in seiner oberen Hälfte den Himmel repräsentirt, der in Gestalt einer Glocke oder wie die Jüdischen Alchemisten statt dessen sagten, in Gestalt einer halben Eierschale, mit der Spitze nach oben, über uns steht.

So liegt die Jüdische Alchemie ursprünglich, bevor die 6 Tage der Welterschaffung da sind. Sie stellt 3 Cosmologica auf: Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus, Coelum. Das letztere wird als Firmament genommen und dabei gedacht, wo man das Firmament hat, hat man Sonne, Mond und Sterne implicite. Orbis terrar. fixus et fluidus entstehen auf Grund des eigentlichen Wasserverwandlungs-Experimentes, der Himmel entsteht an der Hand des Gefässes, in dem das Wasserverwandlungs - Experiment vor sich geht. Gott ist es, der das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vornimmt.

Sobald aber die 6 Schöpfungstage kommen, wird die Sache anders. Die Specialität der 6 Tage bedingt, dass man den Schöpfungsprocess näher in's Auge fasst. Man sagt, Gott erschafft die Welt, indem er das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vornimmt. Wenn Gott nun aber einmal am Erschaffen ist, so muss er zuvörderst einmal das schaffen, womit er das Wasserverwandlungs-Experiment vornehmen kann. Er muss zunächst das Weltenei erschaffen, und dann das zum Wasserverwandlungs-Experiment geeignete Wasser. Erst wenn er das erschaffen hat, kann er sich an die Instituirung des Experiments machen, dann kann er erst die eigentliche Welt erschaffen. Damit sind denn 2 Perioden gegeben, die Periode der Vorbereitung zum Wasserwandlungs - Experimente und die Periode der eigentlichen Instituirung dieses Experiments. Es fällt also die eigentliche Welterschaffung in die zweite Periode. Diese zweite Periode soll 6 Tage dauern. Da liegt es also nahe, dass man das Wasserverwandlungs - Experiment in 6 Theile zerfallen lässt, von denen je ein Theil auf einen Tag kommt. Nun ist es aber schwer oder gar unmöglich, das Wasserverwandlungs-Experiment in 6 Theile zerfallen zu lassen, und darum ist hier nachzuhelfen. Und da sagt man denn, wo es sich um eine Kosmogenese handelt, da braucht man sich ja nicht gerade an die anorganische Welt zu halten, man kann auch die organische Welt mit hineinziehen. Damit wird nun zwar der eigentliche Boden des Wasserverwandlungs-Experiments verlassen, welches doch die eigentliche Angel ist, um die sich die Kosmogenese dreht. Indessen der Griff ist doch nicht gar zu kühn, denn wenn wir uns auf das Wasserverwandlungs - Experiment als solches steifen wollen, so haben wir den reinen Boden desselben bereits verlassen, wenn wir den Himmel in die Sache ziehen. Wir nahmen keinen Anstand, den Himmel in die Sache zu ziehen, und auf Grund dessen brauchen wir auch keinen Anstand zu nehmen, die organische Welt heranzuziehen. Sobald aber einmal die organische Welt in den Bereich der Kosmogenese gezogen, liegt es nahe, zu gleichen Theilen zu theilen, das ist von den 6 Schöpfungstagen 3 auf die anorganische Welt und 3 auf die organische Welt zu distribuiren, wobei aber die 3 Schöpfungstage, auf welche die anorganische Welt kommt, vorangehen, denn bevor nicht einmal die anorganische Welt da ist, ist kein Substrat für die organische Welt gegeben. Damit fällt auf den vierten, fünften und sechsten Tag die organische Welt, und indem man nun jedem einzelnen Tag das, ihm Zukommende giebt, macht es sich am natürlichsten, wenn auf den vierten Tag die Pflanzenwelt, auf den fünften Tag die Thierwelt, und auf den sechsten Tag die Krone der Schöpfung, der Mensch kommt. Die Pflanzenwelt wird zunächst erschaffen, auf dass die, sich von Pflanzen nährende Menschen- und Thierwelt Nahrung hat. Der Mensch wird zuletzt erschaffen, damit er sich von Pflanzen und Thieren nähren kann, und weil er der Herr über das Thier ist. Würde der Mensch vor dem Thiere geschaffen, so fehlte ihm einerseits die Thiernahrung, andererseits wäre dann der Herr ohne den Diener da, was soll aber der Herr der Schöpfung ohne den Diener?

Auf den ersten, zweiten und dritten Tag käme also die anorganische Welt und es fragt sich, in welcher Weise man jedem einzelnen Tage von ihnen das, ihm Zukommende giebt. Wir haben ursprünglich in der Jüdischen Alchemie 3 Cosmologica: Coelum vom Standpunct des Firmaments, Orbis terrar. fixus et fluidus. Somit läge es also am nächsten, jedem der 3 Tage eins von diesen Cosmologicis zu geben. Indessen das geht nicht. Wenn die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen soll, dann muss vorab einmal der Tag da sein. Der Tag knüpft sich aber an Sonne, Mond und Sterne, von denen die Sonne den Tag im engeren Sinne regiert, Mond und Sterne die Nacht. Es erhalten also bei der Erschaffung, die nach Tagen vor sich geht, Sonne, Mond und Sterne eine hervorragende Wichtigkeit, und bei dieser hervorstechenden Wichtigkeit kann man nicht mehr sagen, wir haben das Firmament, und dem schmiegen sich Sonne, Mond und Sterne eo ipso an. Ei, wird man sagen, dem ist leicht abzuhelfen. Vorhin hatte man das Coelum vom Standpunct des Firmaments, jetzt drehe man die Sache um und nehme das Coelum vom Standpuncte der Sonne, Mond und Sterne. Vorhin implicirte das Firmament: Sonne, Mond und Sterne, jetzt mögen Sonne, Mond und Sterne das Firmament impliciren, und damit ist die Sache erledigt. Wir haben also: Coelum vom Standpunct von Sonne, Mond und Sternen, Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus. Damit wäre also der alte Standpunct mit dem neuen Standpuncte mutatis mutandis in Einklang gebracht. So scheint es auf den ersten Blick ganz passend zu sein. Näher betrachtet, geht so etwas aber doch nicht. Denn man kann wohl sagen, wir haben die 3 Cosmologica: Coelum, Orbis terrarum fixus et fluidus, wir können sie aber nicht auf 3 Tage distribuiren. Denn wir haben, indem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vor sich geht, den Orbis terrarum fixus et fluidus nicht eher, als bis das Experiment seine Endschaft erreicht hat. Hat es aber einmal seine Endschaft erreicht, so sind beide a tempo da, und dieses zeitige Hand in Hand von Orbis terrarum fixus et fluidus macht es unmöglich, dass wir jedem von ihnen einen besonderen Tag geben können, es zwingt uns vielmehr, beide auf einen Tag zu bringen. Sobald also die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen soll, kommt man mit der Distribuirung der ursprünglichen 3 Cosmologica, resp. der Umwandlung des Coelum als Firmament in Coelum als Sonne, Mond und Sterne nicht aus. Man muss sich demnach nach anderem Rath umsehen. Und da werden denn die 4 Cosmologica: Sonne, Mond und Sterne, Firmament, Orbis terrarum fixus et fluidus angenommen. Sonne, Mond und Sterne kommen auf einen Tag, das Firmament kommt wieder auf einen Tag, und endlich Orbis terrarum fixus et fluidus kommen vereint auf einen Tag. Nun wird man aber sagen, das hinkt wieder, denn wenn man für Orbis terrarum fixus et fluidus das a tempo-Sein beansprucht, so muss man es auch für Sonne, Mond und Sterne und Firmament beanspruchen. Die Alten dachten sich Sonne, Mond und Sterne an den Himmel geheftet. Isochronisch mit Sonne, Mond und Sternen muss man daher auch das Firmament haben, denn ginge dies nicht isochronisch mit ihnen Hand in Hand, so würden Sonne, Mond und Sterne herunterfallen. Also wird man sagen, muss der

Tag, welcher Sonne, Mond und Sterne bringt, auch das Firmament bringen. Sonne, Mond und Sterne können nicht eine Tagesfrist oder gar noch länger auf das Firmament warten. Somit hat man für Sonne, Mond und Sterne mit Firmament einen Tag, wie man für Orbis terrarum fixus et fluidus einen Tag hat. Und damit hat man denn blos Stoff für zwei Tage, wo doch drei zu employiren sind. Das ist nun schon richtig. Indessen man hilft sich hier mit der ersten Schöpfungsperiode, und dies zeigt, dass es ein nothwendiges Requisit der Annahme von 6 Schöpfungstagen ist, dass ihnen eine Periode, die Vorbereitung des Wasserverwandlungs-Experimentes, vorangeht. In der ersten Periode haben wir nämlich das Weltenei. Dies ist zwar nicht der Himmel, es soll in seiner oberen Hälfte erst zum Himmel werden. Indessen, wenn dem auch so ist, mit dem Weltenei im Ganzen ist auch seine obere Hälfte gegeben, und da diese obere Hälfte einmal da ist, so ist mit ihr, in ihr, an ihr auch der Platz da, an den Sonne, Mond und Sterne geheftet werden. Werden nun am ersten Tage Sonne, Mond und Sterne geschaffen, so sind sie zwar ohne Himmel da, denn der entsteht erst, wenn das Weltenei eingeschlagen wird, wenn seine untere Hälfte schwindet, zu sein aufhört. Indessen der Platz ist doch da, an dem sie zu stehen kommen, und indem dieser Platz verwerthet wird, ist einmal vorab dem ein Damm entgegengesetzt, dass Sonne, Mond und Sterne nicht herunter fallen, was am Ende die Hauptsache ist. So lassen sich denn absolut zwar nicht Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel denken, relativ, und zwar in Bezug auf das Weltenei, lassen sie sich aber doch ohne Himmel denken. Damit involvirt denn der erste Tag, indem er Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel bringt, keine Perversität. Nun aber hat man, indem man Sonne, Mond und Sterne hat, eben indirecter Weise den Himmel, aber nicht directer Weise, und dazu, dass man den Himmel direct erhält, dazu tritt einer der folgenden Tage ein. Und damit liegt denn weiter keine Perversität mehr darin, dass man einem Tage Sonne, Mond und Sterne, einem anderen Tage den Himmel, und wieder einem anderen Tage den Orbis terrarum fixus et fluidus giebt. Nun fragt es sich weiter, wie denn des Näheren die betreffenden Cosmologica auf die einzelnen Tage distribuirt werden sollen. Und da wird denn distribuirt: Erster Tag: Sonne, Mond und Sterne, zweiter Tag: Firmament, dritter Tag: Orbis terrarum fixus et fluidus. Dass der erste Tag Sonne, Mond und Sterne bringen muss, liegt auf der Hand. Soll die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen, so muss erst einmal der Tag da sein. Dieser entsteht mit der Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen. Der erste Tag bringt vorab einmal sich selbst, und nachdem er sich selbst gebracht hat, schmiegen sich ihm, da Sonne, Mond und Sterne bleiben, die übrigen Tage von selbst an. Die einmal in Bewegung gesetzte Kugel der Zeit rollt weiter. Nun sind Sonne, Mond und Sterne in Bezug auf die erste Schöpfungsperiode zwar gerade keine Perversität, wie wir vorhin gesehen, indessen Sonne, Mond und Sterne ohne eigentlichen Himmel repräsentiren doch immer einen Zustand, an dem sich häkeln lässt. Darum ist es gut, dass man aus diesem Zustand sobald als möglich herauskommt. Und da ist es denn sachentsprechend, dass, je eher man aus diesem Zustande herauskommt, desto besser. Darum macht es sich am bessten, dass gleich der zweite Tag den Himmel bringt. Nun wird man aber sagen, der Himmel, das Firmament, kann nicht anders entstehen, soll doch dadurch entstehen, dass das Himmelsei eingeschlagen wird. Sobald dies aber eingeschlagen wird, läuft sein Inhalt ab, und dass Wasserverwandlungs-Experiment kann nicht weiter vor sich gehen. Denn hat man das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, und schlägt das Gefäss entzwei, bevor sich der Bodensatz gebildet, dann hat es mit dem Experiment ein Ende. Hier dachten sich nun die Jüdischen Alchemisten die Sache ff. Die Erde, die wir bewohnen, ist fest. Daraus geht denn hervor, dass, sei auch der Bodensatz beim Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen wie er will, dass er beim Wasserwandlungs-Experiment im Grossen fest ist. Sobald nun das Wasserverwandlungs-Experiment, einerlei ob im Grossen oder im Kleinen, vor sich zu gehen anfängt, sofort haben wir auch Bodensatz. Hätten wir den nicht sofort, so hätte das Experiment noch nicht angefangen. Da nun beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen der Bodensatz fest ist, so haben wir, sobald das Experiment vor sich zu gehen anfängt, festen Bodensatz. Nehmen wir nun an, dass in demselben Moment, in dem das Einschlagen des Himmelsei's statt hat, auch das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen beginnt, so haben wir auch in demselben Moment, wo eingeschlagen wird, festen Bodensatz. Dieser feste Bodensatz bildet sich concentrisch — so wird angenommen — mit der unteren Eierschalenhälfte, er bildet also ein Gefäss im Gefässe, und macht dadurch, dass er ein Gefäss im Gefässe bildet, das ursprüngliche Gefäss überflüssig. Somit ist das Ablaufen des Weltenwassers unmöglich gemacht. Es steht also der obigen Distribuirung der Cosmologica auf die 3 ersten Tage nichts im Wege, und ihr gemäss ist die Sache derartig, dass der 1. Tag Sonne, Mond und Sterne bringt. Nun wird am 2. Tage das Weltenei eingeschlagen und im selben Momente beginnt das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen. Wir haben damit am zweiten Tage den Himmel und den Anfang des Vorsichgehens der Wasserverwandlung. Die letztere dauert dann den 2. Tag fort und ist am 3. Tag absolvirt, womit denn der 3. Tag den Orbis terrarum fixus et fluidus bringt.

Jetzt zur ersten Schöpfungs-Periode, von der wir gesehen, dass sie ein nothwendiges Requisit zur zweiten Schöpfungsperiode bildet. Das Wasserverwandlungs-Experiment knüpft sich, wie wir wissen, an den Nil. Lassen wir nun das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen mit der Bildung Aegyptens aus dem Nil parallel gehen, so läuft das Weltenwasser, mit dem das Wasserverwandlungs-Experiment vorgenommen wird, dem Nil parallel. Dabei ist aber wohl zu bemerken, dass der Nil überhaupt nicht Aegypten ergiebt, sondern der übergetretene Nil, das ist der mit Nilschlamm imprägnirte Nil. Dem Weltenwasser, mit dem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorgenommen wird, läuft also nicht der Nil überhaupt parallel, sondern der übergetretene, der mit Nil-Schlamm imprägnirte Nil. Will man sich diesen letzteren Nil darstellen, so nimmt man den gewöhnlichen Nil und imprägnirt ihn mit Nil-Schlamm, mit Nil-Erde. Das ergiebt denn das Analogum: Will man sich das, zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen zu verwendende Wasser darstellen, so nimmt man Wasser, welches dem nicht ausgetretenen Nil parallel läuft, und imprägnirt das mit Erde. Der gewöhnliche Nil ist aber immer da, wogegen der mit Nil-Schlamm imprägnirte Nil, der ausgetretene Nil nicht immer da ist. Indem man das aber auf das, zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen zu präparirende Wasser überträgt, nimmt man das Wasser, was immer da ist, und versetzt sich das mit Erde. Hieran anknüpfend sagt denn die Jüdische Alchemie, indem Gott das Wasser zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorbereitet, nimmt er das Wasser, was immer da ist, immer da war, von Ewigkeit da war, und versetzt dieses mit Erde. Indem sich also Gott daran macht, das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorzubereiten, schafft er nicht die Vereinigung von Wasser und Erde, das ist dasjenige Wasser, wie es zum Vorsichgehen des Wasserverwandlungs-Experimentes nöthig ist — die Juden experimentirten ja nicht, wie wir wissen, mit reinem Wasser, sondern mit solchem Wasser, welches durch das Enthalten von Erde von vorn herein zum Fallenlassen eines Bodensatzes disponirt — nein, eine solche Vereinigung von Wasser und Erde schafft er nicht. Er nimmt vielmehr das Wasser, was von Ewigkeit da ist, und imprägnirt dieses mit Erde. Vorab schafft er sich aber das Weltengefäss, das Himmelsei, denn ohne dies würde er ja sein Wasser nicht fixiren können.

Und so liegt denn, um das Ganze übersichtlich zusammenzustellen, die Jüdische Alchemie, die sich an die 6 Schöpfungstage anschmiegt, ff.

Erste Periode. Gott trifft die Vorbereitung zum Wasserwandlungs-Experiment im Grossen. Er schafft sich das Himmelsgefäss, und umgiebt mit demselben das von Ewigkeit daseiende Wasser. Dies Wasser imprägnirt er alsdann mit Erde. Diese Periode ist zeitlos, denn Sonne, Mond und Sterne, an die sich der Tag, und mit dem Tage die Zeit knüpft, sind noch nicht da.

Zweite Periode. Sie zählt nach Tagen. Gott schafft die anorganische und organische Welt. Es bringt:

Der erste Tag: Sonne, Mond und Sterne.
Der zweite Tag: den Himmel.
Der dritte Tag: Orbis terrarum fixus et fluidus.
Der vierte Tag: die Pflanzenwelt.
Der fünfte Tag: die Thierwelt.
Der sechste Tag: den Menschen.
Am siebenten Tage, am Sabbath, ruht Gott.

Kosmogenese des ersten Buches Mosis im Allgemeinen.

Von dem, was wir im vorigen Abschnitte haben kennen lernen, weicht die Kosmogenese, wie sie sich zu Anfange des ersten Buches Mosis vorfindet, bedeutend ab. Grund dieser Abweichung ist der Umstand, dass sich der Autor dieser Schöpfungsgeschichte nicht mit der Idee vertraut machen kann, dass Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel existiren sollen. Er sagt, am ersten Tage existirt noch kein Himmel, also können Sonne, Mond und Sterne am ersten Tage nicht erschaffen werden. Das Zurückgehen auf die erste Schöpfungsperiode soll der Sache zwar einen Halt geben, giebt ihn aber nicht. Wir haben, sagt der Autor, der Frage strict in's Gesicht zu schauen: Sind Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel denkbar oder nicht denkbar? Antwort: Nein, Sonne, Mond und Sterne sind ohne Himmel nicht denkbar! Einfache Folge: Also kann der erste Tag, an dem der Himmel noch gar nicht da ist, Sonne, Mond und Sterne nicht bringen, und damit ist die Sache fertig!

Durch eine solche Auffassung der Dinge hat sich nun der Autor eine ganz besondere Situation geschaffen. Eine Schöpfungsgeschichte, welche nach Tagen vor sich gehen soll, muss vorab einmal den Tag bringen. Der erste Tag hat sich selbst zu bringen. Wie geht das nun aber, wenn dieser erste Tag Sonne, Mond und Sterne nicht bringt, wenn also am ersten Tage nichts da ist, was den Tag an sich knüpft?

Hier hilft sich der Autor derartig, dass er neben Sonne, Mond und Sternen noch besonders das Licht annimmt. Er nimmt also an, es handele sich um ein Zwiefaches, um Sonne, Mond und Sterne und Licht. Dieses Licht säsirt er für den ersten Tag, und hat damit ein Etwas, dem er vorläufig die Rolle von Sonne, Mond und Sternen überträgt. Der erste Tag bringt das Licht, und mit dem Lichte sich selbst. Nun hat's keine Eile mehr mit Sonne, Mond und Sternen, diese kommen erst am vierten Tage.

Das Licht des ersten Tages ohne Sonne, Mond und Sterne liegt mysteriös genug. Woher kommt der Autor zu demselben? — Die Sache ist ff. zu erklären.

Der Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis hat diese Schöpfungsgeschichte nicht von vorn bis hinten selbst ausgearbeitet. Vielmehr hatte er die Schöpfungsgeschichte nach sechs Tagen, wie sie die eigentliche Jüdische Alchemie aufstellt, geschrieben vor sich liegen, und hielt von ihr bei, was er gebrauchen konnte. Nur das, was er nicht gebrauchen konnte, modificirte er. Dieses letztere Schriftstück fing gerade so an, wie die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis (vergl. den folgenden Abschnitt):

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht.

So weit decken sich also die beiden Schriftstücke, die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis und das Schriftstück, welches der Autor derselben vor sich hatte.

Jetzt aber tritt eine Differenz ein. Das Schriftstück, welches der Autor vor sich hatte, fuhr nach dem: Und Gott sprach: Es werde Licht — fort:

Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Demnach lautete denn das Schriftstück, welches der Autor vor sich hatte, ff.

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

Dass auf die Weise das Schriftstück, welches der Autor vor sich hatte, auf der einen Seite das Licht nennt, was es auf der anderen Seite Sonne, Mond und Sterne nennt, kommt daher, dass es durch die Collectiv-Bezeichnung „Licht" Sonne, Mond und Sterne als solche bezeichnen will, welche aus dem Eingesichtspuncte des Lichtes, des Leuchtens, das ist als leuchtende Himmelskörper aufzufassen sind.

Der Autor der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis sagt nun, aber wenn es heisst, einerseits: Es werde Licht, andererseits: Es wurden Sonne, Mond und Sterne, so sind das zwei Gesichtspuncte. Es wird zwei Dingen Rechnung getragen, zwei verschiedenen Dingen, einerseits dem Lichte, andererseits Sonne, Mond und Sternen. Daraus, sagt der Autor, bekomme ich ein Recht, beide zu trennen. Und er trennt sie, und erhält so das mysteriöse Licht ohne Sonne, Mond und Sterne für den ersten Tag.

Es ist wahrscheinlich, dass, nachdem der Autor der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis sich auf die Weise sein mysteriöses Licht herauscalculirt hat, dass er ihm dann auch, um so zu sagen eine practische Unterlage giebt. Das würde denn ff. liegen:

Er denkt sich, er habe, im Anlehnen an das Himmelsei, ein Ei in der Hand. Durch dieses Ei kann er nicht hindurchschauen. Also, sagt er, ist es im Ei, im Himmelsei, dunkel. Gesetzt nun, es wird im Ei hell, so kann er doch nicht hindurchschauen. Er gewahrt zwar einen Schimmer, aber das, was den Schimmer hervorbringt, kann er nicht unterscheiden, das verhindert die Solidität der Eiwand. Werden also, so sagt er im Anlehnen an das Himmelsei, an die obere Eierschalen-Hälfte Sonne, Mond und Sterne gesetzt, wie das doch nach der eigentlichen Jüdischen alchemistischen Anschauung statt haben soll, am ersten Tage statt haben soll, so können sie doch nicht leuchten. Das heisst denn, sie können nicht leuchten nach seiner, des Autors, Anschauung, der nicht durch die Wände seines Eies hindurchschauen kann, und der daher wohl einen Schimmer wahrnimmt, aber nicht das eigentliche Leuchten, wie es der Sonne namentlich zukommt. Er kann, indem er sein Ei an das Weltenei anlehnt, Sonne, Mond und Sterne nicht sehen, und spricht ihnen daher das eigentliche Leuchten ab. Nun sagt er weiter: Wird nach der eigentlichen Jüdischen Alchemie am zweiten Tage das Himmelsei eingeschlagen, so fangen jetzt Sonne, Mond und Sterne zu leuchten an. Dabei denkt er an sein Ei, welches er in der Hand hat. Schlägt er das ein, so kann er hineinsehen, und damit hat die Finsterniss in ihm aufgehört. So denkt er, hört auch mit dem Einschlagen der Zustand der Finsterniss im Weltenei auf, weil er in übertragener Weise nach dem Einschlagen Sonne, Mond und Sterne sehen kann.

Auf diese Weise calculirt sich denn der Autor, um so zu sagen practisch, zwei Arten von Licht-Dingen heraus: Sonne, Mond und Sterne und das Licht, welches erst von Aussen her zu ihnen dringen muss, damit sie leuchten. Ohne dieses Licht, so nimmt er an, können Sonne, Mond und Sterne doch nicht leuchten, daher seine hohe Wichtigkeit den letzteren gegenüber.

Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, dass die eigentliche Jüdische Alchemie an diese zwei Arten von Licht auch nicht im Traume denkt. Die denkt sich nicht, wie der Autor der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis, ausserhalb des Eies, sondern im Ei, und das ist auch der richtige Standpunct. Der erste Niederschlag aus dem Weltenwasser bildet ein Gefäss, welches mit der unteren Eihälften-Schale concentrisch ist, und nun folgt immer mehr Bodensatz, bis die untere Schale, wenigstens denn der Raum, den sie sonst umschloss, approximativ gefüllt ist. Das ist dann die Erde, welche wir bewohnen. Stellen wir uns als Menschen also in Relation zum Weltenei, so befinden wir uns nicht ausserhalb desselben, sondern in ihm, natürlich präsumtiv, denn zu der Zeit, wo das Weltenei da ist, existirt der Mensch noch nicht. Für die eigentliche Jüdische Alchemie liegt gar kein Motiv vor, dass die am ersten Tage geschaffenen Sonne, Mond und Sterne nicht leuchten sollen, die bedürfen des von aussen hinzukommenden Lichtes nicht, auf dass das Leuchten vor sich gehe.

Die hier ventilirte practische Unterlage, welche der Autor

der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis wahrscheinlich seinem mysteriösen Lichte giebt, ist lückenhaft genug. Indessen das Exponirto bietet ihm nicht sein Licht, es lehnt sich ihm blos an, nachdem er es bereits hat, und das giebt ihm gewissermassen eine Deckung. Dass er aber das betreffende Licht notorisch hat, im Anlehnen an die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte, welche vor ihm liegt, hat, das unterliegt bei diesem Autor keinem Zweifel.

Wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden, wandelt dieser Autor die Stelle: Und Gott sprach: „Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne", um in: „Und Gott sprach: „Es werde Licht. Und es ward Licht."

Es wird mir doch, so sagt er, kein Mensch auf der Welt absprechen können, dass, wenn Gott beispielsweis sagt: Es werde der Himmel — dass dann der Himmel wird, wenn Gott sagt: Es werde die Erde — dass dann die Erde wird, u. s. w. Also sagt er, wird es mir auch kein Mensch auf der Welt absprechen können, dass, wenn Gott sagt: Es werde Licht — dass dann das Licht wird. Und das ist allerdings richtig. Die Sache hapert blos darin, dass, wenn Gott in der eigentlichen Jüdischen Schöpfungsgeschichte spricht: Es werde Licht, dass dies Licht dann nichts anderes ist, als ein Collectiv-Ausdruck für Sonne, Mond und Sterne. Diesem Thatbestande kehrt aber unser Autor den Rücken. Dem Worte nach, und an dieses hält er sich, hat er Recht, dem Sinne nach nicht.

Also der Autor der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis hat am ersten Tage das Licht, und indem er es hat, ersetzt es ihm in Bezug auf den Tag, auf die Zeit, Sonne, Mond und Sterne, bis diese an die Reihe kommen, und das geschieht ihm am vierten Tage. Von der Arrangirung in Bezug auf den zweiten und dritten Tag findet er keinen Grund, wenigstens denn im Allgemeinen, abzugehen. Und so hat er denn: Erster Tag: Licht — zweiter Tag: Himmel — dritter Tag: Orbis terrarum fixus et fluidus — vierter Tag: Sonne, Mond und Sterne.

Damit hat denn dieser Autor vier Tage für die anorganische Welt. Rechnet er hierzu die drei Tage für die organische Welt, so kommen ihm sieben Schöpfungstage im Ganzen heraus.

Wir wollen nun vorab einmal den kosmogenetischen Tagen überhaupt in's Gesicht schauen.

Wenn es sich um eine Kosmogenese handelt, welche nach Tagen vor sich geht, so liegt einer solchen das zu Grunde, dass man die Welt in eine gewisse Anzahl von Theilen zersplittert. So viel Theile hierbei denn herauskommen, so viele Tage sind anzunehmen. Rechnet man sich 6 Theile heraus, so sind 6 Tage anzunehmen, rechnet man sich 8 Theile heraus, so sind 8 Tage anzunehmen, rechnet man sich 10 Theile heraus, so sind 10 Tage anzunehmen u. s. w. Selbstredend muss hierbei jeder Tag seinen einzelnen, seinen ihm, vor den anderen eigens zukommenden Weltentheil erhalten. Darum dreht sich die ganze Sache. Fällt das, so geht die Kosmogenese nach Tagen über den Haufen. Rechnet man sich beispielweise 8 Weltentheile heraus, und will alsdann 5 Tage annehmen, so ist das eine Perversität. Wenn man sich 8 Weltentheile herausrechnet, so muss man auch 8 Tage annehmen, und keine 5. Denn was soll weiter noch eine Eintheilung nach Tagen, wenn die Zahl der Tage und Weltentheile sich nicht entsprechen? Indem nun derjenige, der auf die Idee kam, an den Sabbath die 6 Wochentage anzulehnen, und diese zu einer Kosmogenese zu verwerthen, indem er diese Idee fasste, hatte er sich zu überlegen, ob sich denn die Welt in 6 Theile zersplittern lasse. Konnte er diese Zersplitterung ohne Zwang vornehmen, so konnte er sich an die Realisirung seiner Idee machen. Konnte er das aber nicht ohne Zwang, so lösste sich die Idee auf, und es hatte mit dem Plane, an 6 Schöpfungstage eine Kosmogenese zu knüpfen, seine Endschaft. Er konnte nun seine Idee realisiren, er konnte sich ohne Zwang die Welt in 6 Theile zersplittern, und damit war dann die Kosmogenese im Anlehnen an 6 Tage gegeben. Nach der eigentlichen Jüdischen Kosmogenese hat es nämlich statt, dass gerade 6 Theile der Welt herauskommen, und dass damit jedem Tag sein Einzelcharacteristicum zugetheilt werden kann. Der erste Weltentheil ist: Sonne, Mond und Sterne. Diese sind nicht aufzufassen als 3 Dinge, sondern als ein Ding,

nämlich als der eine Inbegriff der leuchtenden Himmelskörper. Der zweite Weltentheil ist der Himmel. Der dritte Weltentheil ist die Summe von Orbis terrarum fixus et fluidus. Hier scheint es mit dem einen Theil zu hapern, denn man hat im Orbis terrarum fixus et fluidus zwei Theile, und nicht einen. Indessen man bedenke, dass wenn man die Welt in eine bestimmte Anzahl von Theilen zersplittert, dass man dabei nach Principien verfahren muss. Das erste Princip, nach welchem die eigentliche Jüdische Alchemie zersplittert, ist: Theilung der Welt in den anorganischen und organischen Theil. Das zweite Princip ist für die anorganische Welt das Wasserverwandlungs-Experiment als Anhaltspunct zu nehmen. Das dritte Princip ist für die organische Welt: möglichst weite Fassung der organischen Gruppen mit strenger Scheidung des einen vom anderen in gewöhnlich populärer Auffassung. Dem zweiten Princip ist nun gar nicht anders Rechnung zu tragen, als durch ein synchronisches Zusammengehen von Orbis terrarum fixus et fluidus. Soll das aber statt haben, so müssen Orbis terrar. fixus et fluidus auf einen Tag kommen. Indem sie aber auf einen Tag kommen, nach dem Princip auf einen Tag kommen, welches der Zersplitterung der anorganischen Welt zu Grunde gelegt wird, kann es nichts perverses mehr haben, dass Orbis terrarum fixus et fluidus vom Eingesichtspunct aufgefasst werden. Es handelt sich ja nicht um die in abstracto aufgeworfene Frage: Sind Orbis terrarum fixus et fluidus 2 Dinge oder 1 Ding? Es handelt sich vielmehr um die Frage: Verträgt es sich mit dem Princip, welches der Zersplitterung der anorganischen Welt zu Grunde gelegt wird, dass Orbis terrarum fixus et fluidus aus dem Eingesichtspunct aufgefasst werden? Und da müssen wir denn antworten: Ja, es verträgt sich mit diesem Princip. Nun wohl, weil es sich damit verträgt, deswegen steht dem, dass Orbis terrarum fixus et fluidus als Eins aufgefasst werden, nichts im Wege. — Der vierte Weltentheil ist die Pflanzenwelt. Der fünfte Weltentheil ist die Thierwelt. Der sechste Weltentheil ist der Mensch. Demgemäss kommen gerade sechs Weltentheile heraus, und der Anlehnung dieser sechs Theile an sechs Tage steht nichts im Wege.

Dem Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis kommen aber, wie wir gesehen, nicht 6 Theile heraus, sondern, da er vier Tage für die anorganische Welt constatirt, 7, nämlich: 1) Licht, 2) Himmel, 3) Orbis terrarum fixus et fluidus, 4) Sonne, Mond und Sterne, 5) die Pflanzenwelt, 6) die Thierwelt, 7) der Mensch. Diese müsste er nun auf 7 Tage distribuiren und bekäme also heraus, dass Gott die Welt nicht in 6, sondern in 7 Tagen geschaffen. Das will er nun aber nicht, er will wie die Jüdische Alchemie überhaupt, eine Sechs Tage-Schaffung annehmen. Er rechnet sich 7 Weltentheile heraus, und will diese an sechs Tage anlehnen! Natürlich geht das nicht, da es aber nicht gehen will, so muss es gehen. Der Autor sagt, wo steht denn geschrieben, dass man, wenn man eine Welterschaffung nach Tagen annimmt, dass da gerade auf jeden Tag ein Weltentheil kommen muss? Nein, so etwas braucht gar nicht statt zu haben, und dass es nicht statt zu haben braucht, dafür tritt selbst die eigentliche Jüdische Alchemie ein. Die nimmt ja für den dritten Tag nicht einen Weltentheil, sondern zwei Weltentheile, den Orbis terrarum fixus et fluidus in Anspruch, die nimmt ja für den ersten Tag nicht einen Theil in Anspruch, sondern drei: Sonne, Mond und Sterne. Ich brauche also nicht mehr und nicht minder zu thun, als die gewöhnliche Jüdische Alchemie, indem ich meine 7 Weltentheile auf sechs Tage unterbringe. Blos, was diese sich bei einem Tage zwiefach erlaubt, das erlaube ich mir bei diesem Tage dreifach. Sie sagt, wenn man am 3. Tage den Orbis terrarum fixus hat, so hat man den Orbis terrarum fluidus implicite, ich sage, wenn man am 3. Tage den Orbis terrarum fixus hat, so hat man nicht nur den Orbis terrarum fluidus implicite, sondern auch die Pflanzenwelt, denn hat man die Erde, so hat man auch die Pflanzstätte für die Pflanzenwelt, und so resultirt die Pflanzenwelt unmittelbar aus dem Orb. terrarum fixus. Diese letztere Calculation ist übrigens nicht richtig, denn wenn sich an den Orbis terrarum fixus eo ipso die Pflanzen anreihen sollten, so müssten sich an ihn auch eo ipso die Landthiere anreihen,

und analog müssten sich dem Orbis terrarum fluidus die Fische, dem Himmel die Vögel eo ipso anreihen. Aber das verschlägt nicht. Ob der Autor in seinem perversen Standpunct einen Schritt weiter geht oder nicht, wird wohl nicht schwer in die Wagschale fallen.

Indem nun der Autor die Pflanzen auf den 3. Tag bringt, wäre er eigentlich fertig, indem er hätte: 1. Tag: Licht, 2. Tag: Himmel, 3. Tag: Orbis terrarum fluidus, fixus, Pflanzenwelt, 4. Tag: Sonne, Mond und Sterne, 5. Tag: Thierwelt, 6. Tag: Mensch. Er will aber nicht fertig sein. Auf das Recht pochend, welches er sich nimmt, 7 Weltentheile auf 6 Tage bringen zu können, sagt er, nicht nur ein Recht liegt vor, die Weltentheile auf 6 Tage derartig zu distribuiren, dass nicht gerade auf je einen Tag je ein Weltentheil kommt, sondern auch die Nothwendigkeit. Mit einer solchen Distribuirung, dass auf je einen Tag ein Weltentheil kommt, ist nicht durchzukommen, das zeigt die eigentliche Jüdische Alchemie, welche auf den ersten Tag drei Weltentheile kommen lässt, auf den dritten Tag zwei Weltentheile. Das giebt uns nun den Fingerzeig, dies Princip der Distribuirung gänzlich fallen zu lassen. Ich fasse die Sache auf die Weise an, dass ich auf jeden Tag mehrere Weltentheile bekomme, dann bin ich auf dem rechten Wege, wogegen die eigentliche Jüdische Alchemie auf dem falschen Wege ist. Auf die genannte Art bin ich consequent, denn ich lasse dem einen Tage das recht sein, was dem anderen billig ist. Die eigentliche Jüdische Alchemie ist aber inconsequent, denn die giebt vier Tagen einen Theil und zwei Tagen mehrere.

Indem nun der Autor jedem Tage mehrere Weltentheile zukommen lässt, distribuirt er folgendermassen:

Dem ersten Tage giebt er zwei Theile: Licht und Finsterniss. Das Licht ist sein mysteriöses Licht des ersten Tages, welches wir kennen. Die Finsterniss ist die Finsterniss im Weltenei, welche da ist, bevor das Licht geschaffen wird. (Vergl. den folgenden Abschnitt.)

Dem zweiten Tage giebt er zwei Theile: Himmel und Wolken. Er fügt also dem Himmel die Wolken hinzu. (Vergl. den folgenden Abschnitt.)

Dem dritten Tage giebt er drei Theile: Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus, die Pflanzenwelt.

Dem vierten Tage giebt er drei Theile: Sonne, Mond, Sterne. Diese fasst er also nicht aus dem Eingesichtspunct der leuchtenden Himmelskörper auf, sondern aus dem Dreigesichtspunct, erstens Sonne, zweitens Mond, drittens Sterne.

In Bezug auf die beiden letzten Tage theilt er alsdann die Thiere in Allgemein- und Besonder-Classen. (Vergl. den Abschnitt: „Die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis".) Die Allgemein-Classen sind: 1. Wasserthiere, 2. Fliegende Thiere, 3. Landthiere. Die Besonder-Classen sind: ad 1. a) Grosse Walfische, b) Thiere, welche leben und weben und vom Wasser erreget werden; ad 3. a) Vieh, b) Gewürm, c) Thiere auf Erden im engeren Sinne. Alsdann giebt er

dem fünften Tage 3 Theile: 2 Arten Wasserthiere, fliegende Thiere;

dem sechsten Tage 4 Theile: 3 Arten Landthiere, Mensch.

So bekommt er denn heraus:

für	den	ersten Tag:	2	Theile
„	„	zweiten „ :	2	„
„	„	dritten „ :	3	„
„	„	vierten „ :	3	„
„	„	fünften „ :	3	„
„	„	sechsten „ :	4	„
		Summa	17	Theile

Damit hat denn der Autor 17 Weltentheile herausbekommen. Für eine Kosmogenese, die nach 6 Tagen rechnet, und die damit 6 Weltentheile präsentiren sollte, 17, sage siebenzehn Weltentheile! Und das alles dem mysteriösen Licht des ersten Tages zu Liebe, denn das allein ist es doch, welches diese Verwickelungen heraufbeschwört.

Wir sehen also, dass es sich bei der Kosmogenese im ersten Capitel des ersten Buches Mosis um ein lückenhaftes alchemistisches Machwerk handelt, und dass wir im Vorangehenden nicht Unrecht gethan haben, wenn wir der ersten Schöpfungsgeschichte diesen Titel gegeben haben.

Wis wollen jetzt den ersten Theil der ersten Schöpfungsgeschichte speciell durchnehmen, in Bezug auf den zweiten Theil ist dies bereits im Abschnitt „Die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis" geschehen.

Besondere Kosmogenese des ersten Theiles des ersten Capitels im ersten Buche Mosis.

Erste Schöpfungs-Periode.

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ: Vers. 1.

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde (Luther).

Dieser Vers gehört dem Schriftstück an, welches der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte vor sich liegen hat (vergl. den vorigen Abschn.), und er interpretirt ihn im Sinne der eigentlichen Jüdischen Alchemie.

Am Anfang. Das ist nicht der Anfang aller Dinge, sondern dieser Anfang datirt von da, wo Gott auf die Idee kommt, das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorzunehmen. Einen Anfang aller Dinge giebt es im Sinne des Autors nicht, denn das Wasser, welches dem Anfange, von dem hier die Rede ist, vorangeht, ist von Ewigkeit da, und die Ewigkeit hat keinen Anfang.

Himmel. Das ist das Gefäss, welches zum Wasserverwandlungs-Experimente im Grossen nöthig ist. Es soll aus diesem Gefässe, aus diesem Weltenei, aus dieser Welteneischale der Himmel werden, deshalb wird es präsumtiv „Himmel" genannt. Das hat in alchemistischer Ausdrucksweise weiter nichts auffallendes.

Erde. Das ist die Erde, welche in das reine, von Ewigkeit her existirende Wasser hineinkommt, auf dass aus diesem, sich nicht zum Wasserverwandlungs-Experimente qualificirenden Wasser solches wird, welches sich zum Wasserverwandlungs-Experimente qualificirt.

Also da, wo Gott auf die Idee kommt, das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorzunehmen, präparirt er dasselbe. Er schafft sich zunächst das Gefäss, umgiebt mit diesem das von Ewigkeit daseiende Wasser, vermengt dieses Wasser mit Erde, und macht so das Wasser zum Fallenlassen eines Bodensatzes qualificirt. Das letztere muss Gott thun, weil nach der Jüdischen Auffassung (s. bei der Aegyptischen Alchemie) des Wasserverwandlungs-Experimentes reines Wasser keinen Bodensatz ergiebt.

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח Vers. 2.
אלהים מרחפת על פני המים:

Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers.

Luther: Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.

Auch dieser Vers gehört dem Schriftstücke an, welches der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte vor sich liegen hat. Wir wollen dies Schriftstück im Folgenden kurzweg „das Original" nennen.

תהו ובהו ist nicht, wie Luther übersetzt, wüst und leer, sondern ein Durcheinander. Die Erde war also ein Durcheinander. Das ist, sie war mit dem Wasser durch einandergerührt. Nicht so verfährt Gott, dass er die geschaffene Erde, um so zu sagen mit Händen nimmt, und sie in das Wasser hineinwirft. Wenn Gott das thäte, so wäre das Wasserverwandlungs-Experiment nicht nöthig. Dann würde es sich von selbst verstehen, dass sich Erde als Bodensatz ergiebt. Nein, das Wasserverwandlungs-Experiment wird mit solchem Wasser instituirt, welches mit Erde innig vermengt ist (vergl. bei der Aegyptischen Alchemie). Also mit dem Durcheinander wird speciell der Standpunct gezeichnet, welchen die Jüdische Alchemie dem Wasser gegenüber einnimmt, mit welchem beim Wasserverwandlungs-Experiment experimentirt werden soll.

Abgrund. Unter Abgrund (Septuaginta: ἄβυσσος, Luther: Tiefe) ist das durch die Erde troublirte Wasser verstanden.

Es war Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes. Der Hohlraum des Welteneies zerfällt in 2 Abtheilungen, in eine obere und eine untere.

Die untere ist mit Wasser gefüllt, die obere nicht. Das ist nöthig. Denn im Moment, wo das Einschlagen statt findet, bi det sich an der Eierschalen-Hülle ein Niederschlag, welcher, wie wir wissen, dazu dient, ein Gefäss im Gefässe zu bilden, damit das Wasser nicht abläuft. Würde sich nun auch in der oberen Hälfte des Gefässes Wasser befinden, so würde sich auch dort ein Niederschlag bilden, und auf die Weise würde der Himmel, der über uns ist, eine Erdkruste haben, was eine Perversität wäre. Ausserdem aber hat die obere Hälfte des Eies deshalb kein Wasser, weil Gott auf dem Wasser schweben soll. (Siehe sogleich.) Wäre nun das Ei ganz gefüllt, so hätte Gott keinen Platz, auf dem Wasser zu schweben. — Dass es im Himmelsei dunkel ist, darauf weist das Original hin, um zu markiren, dass Sonne, Mond und Sterne in das Himmelsei gehören, so lange es noch Ei, und nicht eingeschlagen ist, dass sie aber vorläufig noch nicht dahin gehören, sondern erst am ersten Tage dahin kommen. Der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte beutet die Sache anders aus. Dem bringt der erste Tag das Licht. Dies Licht setzt ihm den Tag, das ist den Tag als einen Zeittheil, welcher Tag und Nacht umfasst. Für einen solchen Tag ist nun in seinem Lichte des ersten Tages blos der Tag gegeben, nicht aber die Nacht, denn der Nacht kommt die Finsterniss zu, und nicht das Licht. Er will nun an seinem ersten Tage positiv blos das Licht bringen, entgegen von Sonne, Mond und Sternen der eigentlichen Jüdischen Alchemie. Darum präformirt er sich hier die Finsterniss. Uebrigens wird die Finsterniss in seinem Sinne hier auch deshalb prägnant hervorgehoben, um einerseits seinem lieben Lichte eine hervorragende Folie zu geben, und andererseits den Jüdischen Alchemisten den Handschuh hinzuwerfen: Was nützen euere Sonne, Mond und Sterne des ersten Tages, wenn sie auch geschaffen würden, so könnten sie doch nicht leuchten. — Es heisst nun aber nicht, dass es im Himmelsei dunkel war; sondern blos, dass es auf der Oberfläche des Wassers dunkel war. Nun, ob das eine oder das andere gesagt wird, bleibt sich gleich. Durch klares Wasser könnte man am Ende hindurchsehen, das könnte also, ohne speciellen Hinweis, vielleicht nicht der Finsterniss anheim fallen. Das troublirte Wasser erlaubt aber das Hindurchsehen nicht, das fällt ohne jeglichen Hinweis eo ipso der Finsterniss anheim. Also wird das, was von der Finsterniss im Himmelsei zu sagen ist, vollkommen, wenn gesagt wird, es wäre Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes gewesen.

Der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers.

Fassen wir zuerst das Wasser in's Auge. Im ersten Verse geht der Autor dem Wasser aus dem Wege. Er bringt nichts davon, dass vor allem einmal das Wasser da sei. Das ist wohlüberlegt, das geschieht auf Grund der den Alchemisten eigenthümlichen dunkeln Schreibeweise. Hier im zweiten Verse kann er nun aber dem Wasser nicht mehr aus dem Wege gehen. Denn es ist ihm ganz speciell darum zu thun, den Jüdischen Standpunkt zu zeichnen, dass das Wasser, mit dem das Experiment gemacht wird, innig mit der Erde vermengt sein soll. An und für sich kann die Erde nicht vermengt sein, sie muss mit einem Etwas innig vermengt sein, und dieses Etwas ist eben das Wasser. Das bedingt nun eben, dass der Autor in diesem Verse dem Wasser gar nicht aus dem Wege gehen kann. Indem das nun aber statt hat, präsentirt sich ihm ein Dreifaches: 1) Erde, 2) Wasser, 3) die troublirte Flüssigkeit, welche beide im Verein bilden. Die letztere nennt er Abgrund. Diese 3 Dinge will er nun auch vorführen; es fragt sich, in welcher Reihenfolge soll er's thun? — Zuerst bringt er die Erde, das liegt nahe, damit der 2. Vers da anfange, wo der 1. aufhört. Nun sollte eigentlich das Wasser kommen, das ist das, womit die Erde vermengt wird, und zum dritten sollte dann der Abgrund kommen, das ist das Product der untereinandergemengten Dinge. Der Autor aber kehrt hier, eine alchemistische Diversion machend, die Sache um, und bringt erst Abgrund und dann Wasser. Somit hat er 1) ארץ 2) תהום 3) מים An diese 3 Dinge knüpft er nun das, was er im Vers 2 des Näheren bringen will. Er will bringen 1) dass Erde und Wasser ein Durcheinander sind, 2) dass es finster im Ei, 3) dass Gott sich im Ei befinde. Das erste knüpft er an die Erde, und darum heisst's: die Erde war ein Durcheinander. Das zweite knüpft er an den Abgrund, und darum heisst's nicht, es sei dunkel im Ei, sondern dunkel auf dem Abgrunde. Das dritte knüpft er an das Wasser, und darum heisst's hier, der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers, über dem Wasser, und nicht, Gott habe über dem Abgrunde geschwebt.

Geist Gottes. Der Text ist רוח אלהים das heisst der Wind Gottes, der Hauch Gottes, das Spirituelle Gottes. Gott wird als etwas Spirituelles gedacht. Die Sache ist nicht so zu verstehen, als ob Gott aus diesem und jenem bestände, und hierunter auch aus einem Ruach. Dieser Ruach nun gerade sei es, der über dem Wasser schwebte. So nicht. Der Ruach Gottes ist Gott, Gott kurzweg, Gott als ein spirituelles Wesen gedacht. Es ist, als wenn hier kurz stände: Und Gott schwebte auf der Oberfläche des Wassers, auf dem Wasser.

Damit nun im Ganzen, dass Gott auf dem Wasser schwebt, hat es folgende Bewandtniss. Gesetzt es kommt Jemand zu uns und sagt: Wenn du Wasser nimmst, so kannst du das effectiv in Erde verwandeln. Wir sagen, nein, das geht nicht, wenn es trotzdem statt hat, so geht es wenigstens nicht mit natürlichen Dingen zu, es müsste ein Wunder sein. Ein Wunder — nun ja gerade ein solches nahmen die Jüdischen Alchemisten an, es ist eine wunderbare Erscheinung, dass das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht. Man nimmt Wasser, und mengt es mit Erde durcheinander, lässt es stehen, und die Erde geht zu Boden. Warum verharrt das Wasser, fragten sie, nicht in diesem troublirten Zustande? Oder warum löst sich die Erde nicht in dem Wasser auf? Nehmen wir Nitrum, schütten es in Wasser und rühren um, dann haben wir auch eine Mengung. Diese Mengung geht aber in den Zustand der Lösung über. Warum hat das nicht auch mit der Erde beim Wasserverwandlungs-Experiment statt? Das ist eben eine wunderbare Erscheinung. Handelt es sich nun um das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, da sagt man, es ist eine wunderbare Erscheinung und die Sache ist fertig. Handelt es sich aber um das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen, das ist um das Wasserverwandlungs-Experiment, welches Gott selbst instituirt, da liegt es nahe, dass man Gott selbst nun auch das Wunder leiten lässt, dass Gott selbst das Präcipitat niederdrückt. Darum befindet sich nun eben Gott über dem Wasser, damit er das Wunder der Wasserverwandlung selbst vornehmen kann. Es ist aber nicht nur sachentsprechend, dass Gott über dem Wasser schwebt, um das Wunder der Wasserverwandlung zu leiten, sondern auch absolut, um die Wasserverwandlung zu leiten. Beim Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen hat der Alchemist weiter nichts zu leiten. Er nimmt ein Gefäss, giebt das zum Experiment passende Wasser hinein, und nun lässt er stehen. Ohne seine weitere Leitung geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Anders beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Dort handelt es sich um ein dreifach geartetes Präcipitat: Das erste soll sich an der Fläche der Eierschale absetzen, das zweite soll in horizontaler Fläche erfolgen, das dritte soll sich in Höhen und Tiefen absetzen. Um nun zu bewirken, dass jedes von diesen verschiedenen Präcipitaten seiner Zeit erfolge, dazu ist es sachentsprechend, dass der Alchemist zur Hand sei. Und indem Gott über dem Wasser schwebt, ist hier der göttliche Alchemist zur Hand. Er kann es nun bewirken, dass jedes Präcipitat seiner Zeit in der sachentsprechenden Weise erfolgt.

Absolut genommen ist es gerade nicht nöthig, dass Gott im Ei sei, Gott könnte sich auch ausserhalb des Eies befinden, namentlich in der Auffassung des Autors der vorliegenden Schöpfungsgeschichte. Der nimmt ja, um zu seinem Lichte zu kommen, eine Stellung ausserhalb des Eies ein. Nun, wenn er es kann, kann Gott es gewiss. Aber in Bezug auf den vorhin gezeichneten Sachverhalt ist es besser, passender, dass Gott sich eben im Ei befindet.

Zweite Schöpfungs-Periode. Erster Tag.

ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור: Vers. 3.

Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht. (Luther.)

ויּרא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך׃ Vers. 4.

Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsterniss. (Luther.)

ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד׃ Vers. 5.

Und nannte das Licht Tag, und die Finsterniss Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag. (Luther)

Auch diese 3 Verse gehören dem Original an, mit dem Unterschiede, dass in dem Vers 3 steht: Und Gott sprach, es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Die Interpretation des Originals wäre dann:

Gott spricht „Es werde Licht" in der Collectiv-Sprache. Und indem es Licht wird, entstehen in specie: Sonne, Mond und Sterne im Himmelsei. Der Himmel ist zwar noch nicht da, der entsteht erst am zweiten Tage. Aber einerlei, der Platz ist doch im Himmelsei da, wo Sonne, Mond und Sterne angeheftet werden können, und das reicht vorläufig hin. Ein Pseudo-Himmel thut dieselben Dienste, als ein eigentlicher Himmel, um so mehr, da Pseudo-Himmel und Himmel ja doch auf dieselbe Sache hinauskommt, das ist auf die obere Eierschalenhälfte, was auch im Vers 1 angedeutet wird, indem es heisst: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.

Nun sieht Gott das Licht, dass es gut ist, das ist, er sieht, dass Sonne, Mond und Sterne gut sind. Und nachdem er das gesehen hat: יבדל בין האור ובין החשך unterscheidet er zwischen Licht und Finsterniss. (Luther: er scheidet das Licht von der Finsterniss). Das heisst, Gott nimmt Sonne, Mond und Sterne vor und unterscheidet zwischen ihnen. Er rangirt einerseits die Sonne, andererseits den Mond und die Sterne. Die Sonne bekommt den Namen: Licht, weil sie κατ' ἐξοχήν Licht ist, denn sie leuchtet am Tage, und dem Tage kommt das Licht zu. Mond und Sterne bekommen den Namen Finsterniss, denn sie leuchten in der Nacht, in der Nacht, an welche sich der Begriff Finsterniss knüpft, wie sich an den Tag der Begriff Licht, Hellsein, knüpft. Also an „Licht", אור, wird im Vers 3 und in der ersten Hälfte des Vers 4 eine andere Bedeutung geknüpft, als in der zweiten Hälfte des Vers 4. Dort heisst's Licht, hier Sonne. Und an „Finsterniss" חשך wird im Vers 2 eine andere Bedeutung geknüpft als im Vers 4. Dort heisst's Finsterniss, hier Mond und Sterne. Es heisst also Gott unterscheidet zwischen Licht und Finsterniss: Gott unterscheidet zwischen Sonne einerseits und Mond und Sternen andererseits. — Nun nennt ferner Gott (Vers 5) das Licht, das ist nach Vers 4 die Sonne: Tag, und die Finsterniss, das ist nach Vers 4 den Mond und die Sterne: Nacht. Das ist, es wird an der Hand der Sonne der Tag, an der Hand von Mond und Sternen die Nacht constatirt, und damit ist der Tag im Allgemeinen constatirt, bestehend aus Tag im engeren Sinne und Nacht. Dieser Tag muss am ersten Schöpfungstage constatirt werden, der erste Tag muss sich selbst bringen, damit die Schöpfung überhaupt nach Tagen vor sich gehen kann. Wohlverstanden ist der Tag im Allgemeinen noch nicht selbst constatirt, es sind erst seine Requisite constatirt. Diese Requisite werden erst im Folgenden verwerthet, wenn es heisst:

Und es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag. (So wörtlich) Luther hat, was dem Sinne nach gleich bleibt, da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

Es constituiren nun den Tag im Ganzen: Tag im engeren Sinne und Nacht; nicht aber: Morgen und Abend. Darum sollte man erwarten, dass da stände: Und es ward Tag, und es ward Nacht: ein Tag. Dass das nun nicht statt hat, das geschieht wohl weniger deshalb, damit der Autor mit Tag im Ganzen und Tag im engeren Sinne nicht in Collision komme, sondern weil er mit dem Morgen und Abend an die Tage anlehnt, an welchen der Mensch arbeitet. Er lässt die Tage, an denen Gott schafft, den Arbeitstagen des Menschen parallel laufen. Der Mensch aber arbeitet durchschnittlich bei Tage, und nicht bei Nacht. Der rechnet sich an der Hand seiner Arbeit nicht Tag und Nacht heraus, sondern Morgen und Abend. Der Morgen, wo er zu arbeiten anfängt, markirt ihm den Tag, der Abend, wo er zu arbeiten aufhört, markirt ihm die Nacht. In der Parallele mit dem arbeitenden Menschen wird es nun auch dem schaffenden Gotte Morgen und Abend. Morgens beginnt er zu schaffen, Abends hört er auf. Und wenn es Abend geworden ist, so ist der Tag herum, nicht der Tag im engeren Sinne, sondern der Tag im weiteren Sinne, Tag und Nacht. Denn beim Schaffen der Welt, im Anlehnen an den arbeitenden Menschen, zählt die Nacht nicht; die Nacht kommt auf den Schlaf, während dessen nicht gearbeitet wird.

Warum steht nun aber bei so bewandter Sachlage: Es ward Abend, es ward Morgen: ein Tag, und nicht vielmehr: Es ward Morgen, es ward Abend: ein Tag? Erst kommt doch der Morgen und dann der Abend, und dann ist der Tag absolvirt. Nicht aber kommt erst der Abend und dann der Morgen, und dann ist der Tag absolvirt. Nun, das hängt damit zusammen, dass in der Auffassung, wie wir sie hier haben, Abend = Nacht = Mond und Sternen. Statt „Mond und Sterne" wird dann hervorstechend Mond genommen. Die Juden aber rechneten nach dem Mondjahr, bestimmten ihre Feste nach dem Monde. Dazu kommt, dass bei der Sechstage-Schöpfung der Sabbath der Ausgangspunct der ganzen Sache ist, aber selbst dieser zum Monde in Relation gebracht werden kann. Denn der Monat zu 28 Tagen hat 4 Sabbathe, er hat aber auch 4 Mondenwechsel (Neumond, erstes Viertel, Vollmond, letztes Viertel). Sabbath und Mondwechsel decken sich also gewissermassen. Vielleicht gar hat das statt, dass in ältesten Zeiten der Sabbath zur Zeit gefeiert wurde, wo Neumond, erstes Viertel, Vollmond, letztes Viertel war, und dass es erst später eingeführt wurde, dass sich der Sabbath einfach an eine Periode von 7 Tagen knüpfte. Dieser neuere Modus wäre dann deshalb eingeführt worden, weil es nicht Jedermanns Sache ist, den Mond zu beobachten, auch das Wetter oft der Beobachtung hinderlich ist. Sieben Tage kann sich aber Jeder zu jeder Zeit selbst abrechnen. So haben wir denn den Mond der Sonne gegenüber im Vordergrunde stehend, und damit tritt denn auch der Abend = Mond, dem Morgen = Tag = Sonne gegenüber, in den Vordergrund, Um hierauf hinzudeuten, beutet der Autor die vorliegende Stelle aus.

Es hat nun alle Tage statt, dass Gott unterscheidet zwischen Sonne einerseits und Mond und Sternen andererseits, dass in Bezug darauf auf die Sonne der Tag, und auf den Mond und die Sterne die Nacht kommt, und dass es in Bezug hierauf Morgen und Abend wird, womit denn der Tag abgewickelt ist. Darum hat das Original, so oft ein Schöpfungstag vorbei ist, den Refrain: Und es ward Abend und es ward Morgen: der zweite, dritte u. s. w. Tag. Man muss sich bei diesem Refrain das suppliren, was ihm am ersten Tag vorangeht, beim ersten Tag ausdrücklich angegeben ist, nun aber weiter immer wieder anzugeben, für überflüssig erachtet wird.

An die verschiedenen Bedeutungen, welche kurz hintereinander den Worten „Licht", אור, und „Finsterniss" חשך, gegeben werden, muss man sich nicht stossen. Es ist eben eine charakteristische Passion des Originals, kurz hintereinander ein und dasselbe Wort in verschiedenen Bedeutungen vorzuführen. Aehnliches werden wir in den unmittelbar folgenden Versen in Bezug auf das Wort רקיע kennen lernen. Diese Passion leitet uns denn auch darauf, dass der Autor, wenn er bringt: Es ward Abend, es ward Morgen: ein Tag, statt: Es ward Nacht, es ward Tag: ein Tag, dies weniger deshalb thut, um mit Tag im engeren und weiteren Sinne nicht in Collision zu kommen, sondern vielmehr deshalb, um an den Arbeitstag des Menschen anzulehnen. An und für sich würde der Autor dem, das Wort Tag, יום, kurz hintereinander in zwei Bedeutungen zu bringen, nicht aus dem Wege gehen, im Gegentheil, das wäre, wie man im gewöhnlichen Leben sagt, Wasser auf seine Mühle.

Anders ist nun die Situation und die Interpretation des Autors der vorliegenden Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis. Der hat vorab einmal im Vers 3: Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht. Von diesem Licht als solchem sieht Gott, dass es gut war, und macht dann einen Unterschied zwischen diesem Licht und der Finsterniss des Vers 2. Für den Tag im Ganzen ist nämlich zweierlei nöthig,

Tag im engeren Sinn, und Nacht. Den Tag im engeren Sinn hat der Autor in seinem mysteriösen Licht, die Nacht aber nicht. Für diese zieht er denn nun die Finsterniss heran. Er denkt sich, in einem Zimmer kann es in der einen Ecke hell, in der anderen Ecke dunkel sein. So kann es auch im Weltenei an der einen Seite auf Grund des geschaffenen Lichtes hell, und an der anderen Seite, auf Grund der Finsterniss im Vers 2, dunkel sein. Das Licht nun nennt Gott: Tag, denn es hat die Mission, den Tag im engeren Sinne zu constatiren. Die Finsterniss nennt Gott: Nacht, denn sie hat die Mission, die Nacht zu constatiren. So sind denn die Requisite für Tag und Nacht da, und sie werden verwerthet, indem es heisst: Und es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag, das ist, Abend und Morgen wickeln sich an der Hand des gegebenen Tages, der gegebenen Nacht, ab. Mit dem Morgen und Abend geht der Autor dann auf den Sinn des Originals ein, nur wird die Umkehrung von Morgen und Abend zu Abend und Morgen deshalb vorgenommen, damit der Reihenfolge von Finsterniss und Licht im Text Rechnung getragen wird. Die Finsterniss ist bereits Vers 2 da, das Licht erst Vers 3. Also hat die Finsterniss das jus prioritatis, und dieses jus prioritatis macht sich geltend, indem zuerst der Abend (Nacht, Finsterniss) kommt, und dann der Morgen (Tag, Licht). Für die Refrains beim 2. und 3. Tag: Und es ward Abend u. s. w. hat nun der Autor in seiner Weise die analoge Situation, wie der Autor des Originals in seiner Weise. Auch am 2. und 3. Tage macht Gott einen Unterschied zwischen Licht und Finsterniss, hat an der Hand des Lichtes, Vers 3, den Tag, an der Hand der Finsterniss, Vers 2, die Nacht, und diese wickeln sich denn, analog wie am ersten Tage, zu Tag und Nacht ab. Damit wird denn aus Abend und Morgen der 2. Tag, der 3. Tag. Erst am 4. Tage, der dem Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte Sonne, Mond und Sterne bringt, tritt er mit seinem Refrain: Und es ward Abend u. s. w. in die Fussstapfen des Originals. Also da, wo der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte Sonne, Mond und Sterne noch nicht hat, das ist am 1., 2., 3. Tage, übernimmt sein mysteriöses Licht, an der Hand der Finsterniss, die Rolle von Sonne, Mond und Sternen; sie sind die Requisite für Tag und Nacht, an ihrer Hand wickeln sich Tag und Nacht ab.

Der Autor kommt also mit seinem Licht und der sich an dasselbe knüpfenden Finsterniss gerade so weit, als wenn er Sonne, Mond und Sterne bereits hätte, er lässt dasselbe in Beziehung auf das Hervorbringen von Tag und Nacht ebenbürtig neben Sonne, Mond und Sternen hergehen. Aber nicht blos so weit geht er, er geht noch einen Schritt weiter. Er theilt seinem mysteriösen Lichte auch erwärmende Strahlen mit, welche gleich den erwärmenden Strahlen der Sonne zur Erde hinabgehen, und dort das Wachsthum der Pflanzen befördern. Wäre dem nicht so, so könnte am 3. Tage, wo die Sonne noch gar nicht da ist, die Erde nicht Gras, Kraut, Bäume aufgehen lassen. Der Autor beutet also sein mysteriöses Licht ganz energisch aus, und darin können wir weiter keinen Scrupel finden. Wenn er nicht sein mysteriöses Kind hegen und pflegen soll, wer soll es denn thun?

Zweiter Tag.

Am zweiten Tage wird die untere Hälfte des Himmelsceies eingeschlagen. Die obere Hälfte bleibt intact, und bildet von jetzt an den Himmel, der über uns ist. Man braucht nicht zu fragen: Wo bleibt denn nun die untere Hälfte, die eingeschlagen ist? Nun, die hat, indem sie eingeschlagen wird, einfach zu sein aufgehört. Hat man einen Napf mit einem Deckel, und man zertrümmert den Napf, so hat der Napf als Napf aufgehört zu existiren, der Deckel bleibt. Ebenso, hat man das Himmelsei, dessen obere Hälfte man als Deckel, dessen untere Hälfte man als Napf fasst, und schlägt nun die untere Hälfte ein, so hat diese untere Hälfte, die sonst als Napf das Weltenwasser enthielt, zu existiren aufgehört. Man braucht nicht weiter zu gehen, und zu sagen, die Scherben der eingeschlagenen Eihälfte dringen in den Erdboden, verbinden sich mit ihm. So etwas ist nicht nöthig. Wir halten uns an das Gefäss, entweder ist das da, oder nicht da; seine Scherben tangiren uns nicht weiter.

Also, indem am 2. Tage das Himmelsgefäss eingeschlagen

wird, bringt uns dieser 2. Tag den Himmel, das ist den bleibenden Deckel des eingeschlagenen Réservoir für das Weltenwasser. Die obere Hälfte des Himmelseies enthält ja kein Wasser, und kann daher eben als Deckel über dem eigentlichen Wasser - Réservoir gefasst werden. — Ausserdem aber beginnt auch am 2. Tage das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen. Das ist absolut nöthig. Es muss zur Zeit, wo der Schlag, der Zertrümmerungsschlag gegen die Eierschale erfolgt, zugleich die Wasserverwandlung eintreten. Nur wenn das statt hat, kann sich eine Hülle bilden, welche verhindert, dass das seines Gefässes beraubte Weltenwasser abläuft. Wir wissen bereits, dass angenommen wird, der erste Niederschlag bilde sich concentrisch mit dem intacten Gefäss, und sei hart. So erhalten wir denn, um so zu sagen ein Gefäss im Gefäss, und das Wasser kann nicht mehr ablaufen.

Das Nähere werden wir sogleich kennen lernen. Hier nur noch die allgemeine Frage: Warum stellt sich die Jüdische Alchemie auf den Standpunct, dass das Weltenei eingeschlagen wird? Wir haben die folgende Situation: Das Weltenwasser befindet sich im Ei. Es bildet sich Bodensatz, dieser repräsentirt die Erde, welche wir bewohnen. Das Wasser, welches sich über den Bodensatz stellt, repräsentirt das Meer. Die obere Eierschalenhälfte repräsentirt den Himmel über uns, der die Gestalt einer Glocke, einer halben Eierschale hat. Nun gut, das könnte ja alles im Ei vor sich gehen, wenn angenommen würde, Erde und Meer hatten eine äusserste Hülle, und diese äusserste Hülle sei die untere Hälfte des Welteneies. An dieser Stelle wäre doch die untere Eierschalenhälfte Keinem im Wege, wozu braucht sie also eingeschlagen zu werden? Nun die Antwort hierauf ist ff. Eine Eierschale ist eine homogene Masse; was sie oben ist, ist sie unten, was sie unten ist, ist sie oben. Wenn sich also die obere Hälfte zum Himmel qualificirt, so qualificirt sich auch die untere Hälfte dazu. Wenn man sagt, die obere Hälfte wird zum Himmel, so muss auch die untere Hälfte zum Himmel werden. Zu sagen, die obere Hälfte wird zum Himmel, die untere aber nicht, das würde mit anderen Worten das Problem aufstellen heissen, eine Eierschale entbehrt der Homogenität, Wenn also das Verhältniss statt hätte, welches wir so eben gezeichnet, so hätte die äusserste Hülle unserer Erde die Eigenschaft des Himmels über uns, wäre ein Himmel, und damit hätten wir denn nicht nur einen Himmel über uns, sondern auch einen Himmel unter uns. Das aber schien den Jüdischen Alchemisten eine absolute Perversität, dass wir einen Himmel unter uns haben sollten. Darum wird das, was wenn man der Sache den Gang liesse, wie wir ihn oben gezeichnet, zum Himmel unter uns würde, aus der Welt geschafft, es wird zertrümmert. — Nun zum Text der Schrift.

ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי Vers. 6.
מבדיל בין מים למים׃

Und Gott sprach: Es sei eine Rakia zwischen dem Wasser, und es sei ein Unterschied zwischen Wasser und Wasser.

Es handelt sich wieder um die Worte des Originals.

Luther: Und Gott sprach: Es werde eine Veste zwischen den Wassern, und die sei ein Unterschied zwischen den Wassern.

Die Veste Luthers ist das *στερέωμα* der Septuaginta. Veste ist das heutige Feste. Luther schreibt ein V statt ein F. In analoger Weise würde er schreiben: Vest, Vestung u. s. w. statt fest, Festung u. s. w. Das Alexandrinische *στερέωμα* werden wir später kennen lernen, es ist eine der Vokabel רקיע aufgedrängte Bedeutung, die sie ursprünglich nicht hat. Rakia ist ein Substantiv, welches auf einen Naturlaut basirt ist. Dieser Naturlaut ist Rak und läuft parallel unserem Knack. Rakia ist etwas, was Rak oder Knack macht. Wenn man also die Rakia vornimmt, so thut man etwas, was Rak oder Knack macht, das ist, man schlägt etwas ein. In weiterer Folge ist denn Rakia auch einerseits die Einschlagestelle, und andererseits das, was man vor sich hat, wenn das Einschlagen erfolgt ist, das ist das durch das Einschlagen Gesetzte, das Zertrümmerte. Wenn es also heisst: Gott sprach, es sei eine Rakia, so heisst das: Gott sprach, es soll einge-

schlagen werden, das Ei, die untere Hälfte des Eies soll zertrümmert werden. — Nun soll aber zwischen dem Wasser eingeschlagen werden. Das liegt ff. Wir wissen, dass das Weltenwasser sich in der unteren Eierschalenhälfte befindet. In dieser Beziehung haben wir also die untere Hälfte des Eies da, wo das Wasser ist. Macht man also den Einschlag beim Wasser, so macht man ihn an der unteren Hälfte der Eierschale. Gerade an der Stelle nun aber, welche der Stelle entspricht, wo die Oberfläche des Wassers in der Eierschale steht, gerade an dieser Stelle darf man nicht einschlagen, denn dann ginge der Riss zu leicht mit in die obere Hälfte hinein, und der zukünftige Himmel bekäme einen Riss. Es ist also sachentsprechend, dass tiefer unten eingeschlagen wird, dann ist der zukünftige Himmel vor dem Riss gesichert. Hierauf zielt es nun ab, wenn es heisst: es sei eine Rakia zwischen dem Wasser, בתוך המים. Dem muss man nicht den Sinn unterlegen, als solle das Wasser in seiner Mitte eingeschlagen werden: — das wäre selbstredend eine Perversität, Wasser kann man nicht einschlagen. Nein, es soll heissen, man solle das Ei einschlagen, wo das Wasser steht, und da solle die Stelle nicht zu hoch nach oben hin gegriffen werden, sondern mehr nach unten hin, an einer Stelle, wo man, wenn der Schlag ein Loch setzt, mit der, den Schlag ausführenden Faust mitten in das Wasser des Welteneies geräth.

Also die erste Hälfte des vorliegenden Verses heisst kurz und bündig: Und Gott sprach, die untere Hälfte des Eies soll eingeschlagen werden.

Die zweite Hälfte des Verses führt uns in dem „Unterschied des Wassers" das Wasserverwandlungs-Experiment vor. Bei diesem handelt es sich nämlich um zwei Arten von Wasser, das erste Wasser ist das, mit dem das Experiment vorgenommen wird, das zweite das, welches sich über das zu Boden gehende Präcipitat stellt. Es kann also das Wasserverwandlungs-Experiment derartig aufgefasst werden, dass man sagt, dasselbe besteht darin, dass ein Wasser sich in ein anderes verwandelt. Das eine Wasser ist das Wasser, mit dem das Experiment vorgenommen wird, das andere das, welches sich nach dem zu Boden Gehen des Präcipitates präsentirt. An der Hand einer solchen Auffassung macht denn derjenige, welcher experimentirt, einen Unterschied zwischen zweierlei Wassern, zwischen Wasser und Wasser, und der Ausdruck: Unterschied zwischen Wasser und Wasser, מבדיל בן מים למים, führt uns specifisch das Wasserverwandlungs - Experiment vor.

Wenn es also heisst: Gott sprach, es sei ein Unterschied zwischen Wasser und Wasser, so heisst das gar nicht anderes als: Gott sprach, das Wasserverwandlungs-Experiment soll vor sich gehen.

ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת Vers. 7.
לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן:

Und Gott machte die Rakia, und machte einen Unterschied zwischen dem Wasser unter der Rakia und dem Wasser über der Rakia. Und so geschah es.

Luther: Da machte Gott die Veste, und schied das Wasser unter der Veste von dem Wasser über der Veste. Und es geschah also.

Es handelt sich wieder um Worte des Originals.

Im vorigen Verse spricht Gott das Werde aus, hier geschieht's, hier wird eingeschlagen, hier geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, das heisst denn, dasselbe beginnt.

Wir haben das Wasserverwandlungs - Experiment vom Gesichtspunct des Unterschiedes von Wasser und Wasser. Das eine Wasser, mit dem das Experiment gemacht wird, wollen wir A nennen, das andere, welches nach Beendigung des Experimentes über dem Präcipitate steht, wollen wir B nennen. Dann ist also vor dem Anfang des Experimentes A da, nach Beendigung des Experimentes ist A verschwunden, und es handelt sich blos noch um B. Während der Zeit aber, dass das Experiment am Vor-sich-gehen ist, haben wir A und B zusammen; B steht oben, und A steht unten. B ist dann das Wasser, welches bereits die Verwandlung erlitten hat, A ist das Wasser, welches die Verwandlung, das Verlustigwerden der Erde, noch erleiden soll.

In dem vorliegenden Vers fängt das Wasserverwandlungs-Experiment an, vor sich zu gehen. Wir haben also 2 Wasser, A und B. B ist sofort da, wenn der Einschlag institutirt wird. Denn mit dem Einschlagen coincidirt die Bildung eines Principitates an der Wand des Gefässes, welches Präcipitat um so zu sagen ein Gefäss im Gefässe bildet, damit das Wasser nichs ablaufen kann. Folge hiervon ist nun, dass auch coincident mit dem Einschlagen das Wasser B da sein muss, denn wo auf der einen Seite Präcipitat entsteht, muss auch auf der anderen Seite Wasser B entstehen. Dies Wasser B steht nach dem, was wir vorhin exponirt haben, oben, wohingegen das Wasser, welches noch kein Präcipität hat fallen lassen, das ist A, unten steht. Das ist nun die Sachlage, die hier gezeichnet wird, wenn es heisst, Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser unter und dem Wasser über der Rakia. An und für sich brauchte es blos zu heissen, Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser unten (A), und dem Wasser oben (B). Es wird aber die Rakia mit in die Situation gezogen. Das ist Rakia wird als Einschlagestelle genommen, und angenommen, die Fläche, welche A und B von einander trennt, treffe die Eierschale an der Stelle, wo eingeschlagen wird. Dann ist eben das Wasser, welches oben steht (B), über der Rakia, und das Wasser, welches unten steht (A), unter der Rakia. Eine solche Zeichnung der Sachlage haben wir hier, indem es heisst: Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser über und dem Wasser unter der Rakia. Aber warum bleibt denn der Autor nicht einfach beim Wasser, welches oben und unten steht, warum zieht er die Rakia mit in die Sache? Die Antwort ist, er will es prägnant hervorheben, dass Einschlagen und Anfang der Wasserverwandlung coincident sind. Dieser Umstand ist gar zu wichtig, als dass er nicht prägnant hervorgehoben werden sollte. In Vers 6, wo die beiden Verstheile durch ein einfaches „Und" verbunden werden, ist die Coincidenz nicht prägnant gezeichnet, hier wird sie es, indem das Oben und Unten auf's innigste mit der Rakia ver schmolzen wird.

ויקרא אלהים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי בקר יום שני: Vers. 8.

Und Gott nannte die Rakia „Himmel". Und es ward Abend, und es ward Morgen: der zweite Tag.

Luther: Und Gott nannte die Veste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der andere Tag.

Es handelt sich wieder um Worte des Originals.

Im Vers 6 haben wir die erste Bedeutung von Rakia, welche ist: das Einschlagen. Im Vers 7 kommt dreimal Rakia vor. Das erste Mal kann man Rakia als Einschlagen nehmen und auch als Einschlagestelle. Thut man das erstere, so übersetzt man: Gott nahm das Einschlagen vor, thut man das letztere, so übersetzt man: Gott machte die Einschlagestelle. Beides bleibt sich gleich. Die beiden folgenden Rakia sind in der zweiten Bedeutung des Wortes zu nehmen, als: Einschlagestelle. Die beiden Uebersetzungsarten, welche bei der ersten Rakia des Vers 7 statt haben können, zeigen, dass Einschlagen und Einschlagestelle mit verwischten Grenzen in einander übergehen. Hier, im Vers 8, kommt die dritte Bedeutung von Rakia an die Reihe, welche, wie wir bereits oben haben kennen lernen, ist: das durch das Einschlagen Gesetzte, das Zertrümmerte. Dies Zertrümmerte sind nun aber nicht die Trümmer der unteren Eischalenhälfte, auf die wird ja, wie wir wissen, weiter kein Werth gelegt, nicht reflectirt. Nein, das Zertrümmerte ist das zertrümmerte Ei im Ganzen. Die intacte Eierschale, das intacte Weltengefäss ist das Ei; die zertrümmerte Eierschale, das zertrümmerte Weltengefäss ist das „Zertrümmerte" die Rakia. Rakia im dritten Sinn ist also die obere Eierschalenhälfte, welche durch das Einschlagen nicht getroffen worden ist, welche intact geblieben. Diese intacte obere Eierschalenhälfte, diese Rakia, nennt Gott nun hier Himmel, das ist, sie constituirt den Himmel, sie ist der Himmel, den wir über uns haben.

Schliesslich bemerken wir, dass wir, der Rakia gegenüber, an das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen anlehnen, bei dem der Alchemist vor dem Gefäss steht, und es nun einschlägt. Beim Weltenei muss man vor Augen haben, dass, da Gott sich in demselben befindet, das Einschlagen von Innen nach Aussen statt haben muss. Gott braucht sich übrigens nicht seiner Hand zum Ein-

schlagen zu bedienen, er kann sich auch seines Fusses bedienen. Im letzteren Falle tritt er das Ei ein.

Dritter Tag.

Am 2. Tag beginnt, coincident mit dem Einschlagen des Himmelseies, das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen. Dasselbe dauert nun den 2. Tag an. Das entstehende Präcipitat setzt sich mehr oder weniger flächenweis ab. Den 3. Tag dauert es abermals an, bis sich alles Präcipitat abgesetzt hat, dann ist Orbis terrarum fixus et fluidus zugleich absolvirt. Es wird nun angenommen, dass, wie bereits so eben gesagt, am 2. Tage das Präcipitat mehr oder weniger flächenartig entsteht. Dagegen wird angenommen, dass das Präcipitat am 3. Tage sich in unregelmässiger Form absetzt: hier entsteht ein Präcipitathügel, dort einer, und zwischen den Hügeln sind dann natürlich Vertiefungen. In diese Vertiefungen stellt sich dann das Wasser, welches Product des Wasserverwandlungs-Experimentes ist. Dieses Wasser repräsentirt das Meer, wogegen die hervortretenden Präcipitathügel das Land bilden. Meer und Land sind absolvirt da, wenn das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen seine Endschaft erreicht hat.

Vers. 9. ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום
אחד ותראה היבשה ויהי כן:

Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser untsr dem Himmel an einem Orte (an einen Ort), und das Trockne werde sichtbar. Und so geschah es.

Luther: Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Oerter, dass man das Trockene sehe. Und es geschah also.

Vers. 10. ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא
ימים וירא אלהים כי טוב:

Und Gott nannte das Trockne Erde (Land), und die Wasser-Ansammlung nannte er Meere. Und Gott sah, dass es gut war,

Luther: Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer. Und Gott sah, dass es gut war.

Es handelt sich wieder um Worte des Originals.

Um die Situation, die wir oben in Bezug auf das Absetzen des Präcipitates in unregelmässiger Form geschildert, mehr im Ganzen übersichtlich zu bringen, wird angenommen, es bilde sich vorab einmal ein Präcipitat-Krater. Dieser eine Krater ist dann der eine Ort, an dem sich das Wasser sammelt (Vers 9), sowie das Trockne (Vers 9), welches sichtbar wird, die hervorragende, mehr oder weniger runde Höhe dieses einen Kraters ist, der Erdgürtel, mit dem dieser eine Krater umgeben wird. Nachdem nun vorab diese Einzeichnung gebracht, wird auf die Bildung einer Reihe von Kratern, einer Reihe von Erdgürteln übergegangen. Demzufolge ist in Vers 10 „das Trockne" 'יבשה', pluraliter zu nehmen. entsprechend den „Meeren" 'ימים' (Plural). Luther hat im Vers 9 statt „an einem Orte, oder an einen Ort": an besondere Oerter, und Vers 10 statt „Meere" (Plural): Meer (Singular) — was nicht richtig ist. Das Trockne des Vers 10 nun, das sind alle Erdgürtel, welche die einzelnen Krater überragen, nennt Gott Land, ארץ, die Wasseransammlung, die Wasseransammlungen in der Summe der Krater nennt Gott: Meere. Also, wie bereits oben gesagt, die Psäcipitat-Bildung, der Niederschlag der Erde aus dem Weltenwasser erfolgt unregelmässig, es entstehen Hügel und Thäler. In die Thäler stellt sich das Wasser, welches das Product des Wasserverwandlungs-Experimentes ist, und repräsentirt die Meere der Erde, generaliter das Meer. Die Hügel bilden die einzelnen Länderabtheilungen, generaliter das Land.

Es ist etwas Lakonisch, wie im Vers 9 und 10 vom Einstandpunct auf den Vielstandpunct gesprungen wird. Diese Lakonität tritt aber in den Hintergrund, wenn man sich an die Septuaginta hält. Diese haben im Vers 9 noch einen angehängten Passus, welcher den Einstandpunct in den Vielstandpunct überführt. Dieser Passus der Septuaginta — wir bringen ihn bei den Alexandrinern — hat aber wohl ursprünglich im Bibeltext gestanden.

Wir haben nun noch darauf hinzuweisen, dass es im Vers 9 heisst, es sammle sich das Wasser unter dem Himmel.

Das Original bringt dies: „unter dem Himmel", um mit Emphase darauf hinzuweisen, dass am 3. Tage der Himmel, der eigentliche Himmel da ist. Der Autor ist froh, dass er endlich einmal aus dem Zwitterzustande von Pseudo-Himmel und wirklichem Himmel heraus ist, und macht dieser seiner Freude durch den Hinweis auf den eigentlichen Himmel, den er jetzt hat, Luft.

Der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte fasst die Sache anders. Der macht wieder einen analogen Sprung, wie mit dem Licht und Sonne, Mond und Sternen im Vers 3. Dort sagte er, Licht einerseits, und Sonne, Mond und Sterne andererseits sind zwei verschiedene Dinge. Darum habe ich das Recht, sie zu trennen. Analog sagt er in Bezug auf den Vers 8: Und Gott nannte die Rakia „Himmel" ff. Die Rakia ist der Himmel über uns, und da sie das ist, so ist es müssig, dass Gott sie noch einmal Himmel nennt. Dass Gott das nun aber doch thut, das führt darauf, dass es sich um 2 Dinge handelt, um Rakia und Himmel; Rakia ist das Firmament; Himmel, שמים, sind die Wolken. So bekommt er, worauf wir im vorigen Abschnitt hingewiesen haben, für den zweiten Tag: Himmel und Wolken. Demgemäss sammelt sich ihm hier im Vers 9 das Wasser nicht unter dem Himmel als Firmament an, sondern unter dem Himmel als Wolken. Diese Sachlage findet er sehr natürlich, weil Wolken = Wasser. So kommt ein Wasser, Wolken, zum anderen Wasser, dem Wasser welches sich an einem Orte sammelt.

Vers. 11. ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע
עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן:

Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besame; und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage, und habe seinen eigenen Samen bei sich selbst auf Erden. Und es geschah also. (Luther.)

Vers. 12. ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ
עשה פרי אשר זרעו בו למינהו וירא אלהים כי טוב:

Und die Erde liess aufgehen Gras und Kraut, das sich besamete, ein jegliches nach seiner Art, und Bäume, die da Frucht trugen, und ihren eigenen Samen bei sich selbst hatten, ein jeglicher nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. (Luther.)

Vers. 13 ויהי ערב ויהי בקר יום שלישי:

Da ward aus Abend und Morgen der dritte Tag. (Luth.)

Hier präsentirt uns der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte seine an den 3. Tag angeflickte Pflanzenwelt.

Vierter Tag.

Der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte kommt jetzt hinderdrein mit Sonne, Mond und Sternen heran. Wie die Sache dem mysteriösen Lichte des ersten Tages gegenübersteht, wissen wir,

Vers. 14. ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל
בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים:

Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Veste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zeiten (מועדים, wohl eher: Feste), Tage und Jahre. (Luther.)

Vers. 15. והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ
ויהי כן:

Und seien Lichter an der Veste des Himmels, dass sie scheinen auf Erden. Und es geschah also. (Luther.)

Vers. 16. ויעש אלהים את שני המארת הגדלים את המאור
הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה
ואת הכוכבים:

Und Gott machte zwei grosse Lichter; ein grosses Licht das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch Sterne. (Luther.)

Vers. 17. ויתן אתם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ:

Und Gott setzte sie an die Veste des Himmels, dass sie schienen auf die Erde, (Luther.)

Vers. 18. ולמשל ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החשך
וירא אלהים כי טוב:

Und den Tag und die Nacht regierten, und schieden Licht und Finsterniss. Und Gott sah, dass es gut war. (Luth.)

: ויהי ערב ויהי בקר יום רביע׳ Vers. 19.

Da ward aus Abend und Morgen der vierte Tag. (Luth.)

NB. Wo Luther hier „Veste des Himmels“ hat, da steht im Text immer רקיע השמים, Rakia des Himmels. Diesen Cumulativ-Ausdruck für „Himmel“ bringt der Autor seiner Version zu Liebe, gemäss der Rakia = Firmament, und Himmel, Schamajim = Wolken. In Rakia haschamajim hat er denn die Totalität: Himmel.

Die Breite der Rede, entgegen der Lakonischen Schreibeweise des Originals, springt sofort in die Augen. Nun, der Autor thut sich bei Gelegenheit seiner: „Sonne, Mond und Sterne“ etwas zu gute. Der langen Rede kurzer Sinn ist übrigens nichts anderes, als das, was das Original aus den Worten des Vers 4 und 5 herausinterpretirt wissen will. Die Zeichen, Feste (מועדים), Tage und Jahre kommen in die Sache, indem der Autor an die Calculation anlehnt, welche das Original an den Abend knüpft, welcher dem Morgen vorangeht. Es handelt sich um das Heranziehen des Mondes. An diesen knüpfen sich Zeichen. Diese Zeichen sind keine Wunderzeichen, portenta, sondern es sind die Zeichen des Mondes, in ähnlichem Sinne, wie wir heute von zwölf Himmelszeichen sprechen. Ein Zeichen ist der Neumond, ein anderes das erste Viertel, das dritte der Vollmond, das vierte das letzte Viertel. Die Feste knüpfen sich an den Mond, indem die Juden ihre Feste nach dem Monde berechneten, wobei selbst auf den Sabbath zu reflectiren ist (vergl. oben beim ersten Tage). Die Tage und Jahre kommen einfach an der Hand des Mond-Jahres heraus. Nach diesem rechneten die Juden, und nicht nach dem Sonnenjahre. Man muss nun nicht im Vers 14 die Zeichen, Feste, Tage und Jahre an die Lichter des Himmels überhaupt knüpfen, an den Mond allein sind sie zu knüpfen. Dem steht an der Hand des Textes nichts im Wege. Gott sprach, es sollen Lichter werden an der Rakia-Schamajim, um einen Unterschied zu machen zwischen Tag und Nacht (להבדיל בין היום ובין הלילה) und sie sollen sein (והיו) zu Zeichen, Festen, Tagen, Jahren. Hierbei sollen nun die verschiedenen Lichter verschieden employirt werden. Sonne, Mond und Sterne sollen employirt werden, um einen Unterschied zu machen zwischen Tag und Nacht. In dieser Beziehung kann man sich etwa auch blos an Sonne und Mond halten (Vers 16). Dagegen soll der Mond employirt werden für die Zeichen, Feste, Tage, Jahre.

Das Uebrige bedarf, wenn man sich an die Interpretation des Originals beim ersten Tage hält, keiner weiteren Auseinandersetzung.

Den weiteren Verlauf dieser Schöpfungsgeschichte siehe in früheren Abschnitten.

Die Jüdische Zahlenphilosophie.

Unmittelbar an die Jüdische Kosmogenese in 6 Tagen lehnt sich die Jüdische Zahlenphilosophie.

Die Jüdischen philosophischen Zahlen sind: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Die 1 lehnt sich an den ersten Schöpfungstag, die 2 lehnt sich an den zweiten Schöpfungstag, die 3 an den den dritten, die 4 an den vierten, die 5 an den fünften, die 6 an den sechsten, die 7 lehnt sich an den siebenten Tag, welcher da ist der Sabbath, der Tag, an welchem „Gott ruhte von allen seinen Werken, die er machte.“

Die Jüdischen philosophischen Zahlen sind directe und indirecte zugleich. Directe philosophische Zahlen sind sie, indem sie direct an das Ein-, Zwei-, Drei-, Vier-, Fünf-, Sechs-, Sieben-Arcanum anlehnen. Indirecte philosophische Zahlen sind sie, in so fern sie an die Kosmogonese anlehnen.

Unter den arcanologischen Zahlen steht die 7 im Vordergrunde. Denn es giebt effectiv 7 Arcana. In der 7 haben wir also die Realität. Die anderen arcanologischen Zahlen stehen im Hintergrunde, denn sie fallen der Speculation anheim. Nicht wird der Kranke curirt durch eine Anzahl von Arcanis, die man sich herausspeculirt, sondern durch die Arcana, welche reelle sind, das sind eben die sieben, die sieben Arcana, die man effectiv, reell in der Hand hat. Wenn demgemäss eine Zahlenphilosophie den arcanologischen Zahlenhudigt, ulnd schieht dabei die Sieben in den Vordergrund, so ist das ein grosser Vorzug. Das thut aber die Jüdische Zahlenphilosophie. Indem die 7 auf den Sabbath kommt, steht sie im Vordergrunde, denn sie kommt auf den Tag, welchen Gott segnete und heiligte, darum, dass er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott schuf und machte. Und ferner, wenn eine Zahlenphilosophie den speculativen arcanologischen Zahlen huldigt, so ist es immer ein Vorzug, wenn sie ihnen allen huldigt. Denn eine speculative arcanologische Zahl ist so gut, als die andere. Das thut nun aber die Jüdische Zahlenphilosophie wieder; sie huldigt allen speculativen arcanologischen Zahlen von 1—6. Und endlich wenn einmal eine Zahlenphilosophie allen speculativen arcanologischen Zahlen huldigt, so ist es ein Vorzug, wenn sie darauf hinweist, dass nun auch die gebotenen Zahlen alle effectiv eine so gut als die andere sind. Und auch das thut die Jüdische Zahlenphilosophie. Sie stellt die 1 ebenbürtig neben die 2, die 2 ebenbürtig neben die 3 u. s. w. Denn jede der 6 Zahlen kommt auf einen Schöpfungstag. Ein Schöpfungstag ist aber dem anderen vollkommen ebenbürtig.

Auch das ist ein Vorzug der Jüdischen Zahlenphilosophie, dass, wie oben bemerkt, die Jüdischen philosophischen Zahlen zugleich directe und indirecte sind. Denn wenn auch den indirecten philosophischen Zahlen das Terrain der Alchemie im Allgemeinen eröffnet ist, fernliegender ist und bleibt es, dass eine Zahl, welche mit den Arcanis nichts gemein hat, in den Bund der Zahl der Arcana aufgenommen wird. So etwas hat nun in der Jüdischen Zahlenphilosophie nicht statt, ihr sind die directen philosophischen Zahlen indirecte, und die indirecten directe, und das ist eben wieder ein Vorzug.

Wohin wir also bei der Jüdischen Zahlenphilosophie schauen, überall, allüberall erblicken wir Vorzüge. Sie ist das Muster einer Zahlenphilosophie, und bei so bewandten Umständen ist es leicht zu erklären, dass Pythagoras (s. diesen) sie zum Substrate seiner Alchemie macht.

Stellen wir nun die Indischen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6, 12 den Jüdischen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 gegenüber, dann tritt es zunächst in den Vordergrund, dass die Inder der 7 keine Rechnung tragen, die Juden aber wohl. Wir haben bei den Indern exponirt, wie es liegt, dass die 7 bei ihnen nicht vertreten ist. Wir wollen nun der Indischen Calculation, kraft derer man herausbekommt, dass die 7 nicht vertreten zu sein braucht, weiter nicht oppositorisch gegenüber treten. Indessen bei Lichte betrachtet ist die Sachlage doch immer so, dass die Inder die 7 nicht in den Bereich ihrer Speculation bringen können, und nachdem das vorab einmal fest steht, argumentiren sie, sie brauche gar nicht untergebracht zu werden. Man kann sich der Ansicht nicht verschliessen, dass die Inder, wenn ihre Speculationen Raum für die Sieben gehabt hätten, dass sie dann derselben nicht den Rücken zugekehrt haben würden. Die Indische Calculation von der Nicht-Sieben erinnert immer mehr oder weniger an die Fabel von dem Fuchse und den Trauben. Bedenken wir dies, so können wir nicht umhin, wenn wir gegen die Indische Nicht-Sieben auch gerade keine Opposition bilden wollen, da, wo es sich um das Gegenüberstellen der Indischen Nicht-Sieben und der Jüdischen Sieben handelt, auf Seiten der Juden zu treten.

Was die 5 betrifft, so ist es notorisch, dass die Inder der 5 keine Rechnung tragen. Lückenhaft ist das nun gerade nicht. Denn die arcanalogischen Zahlen von 1 bis 6 fallen rein weg der Speculation anheim. Wer aber kann es Jemandem verargen, vom Standpuncte der Alchemie verargen, mit Vorliebe entweder diese oder jene speculativ-arcanologische Zahl in's Auge zu fassen? Indessen eigenthümlich bleibt die Sache immer, dass die Inder den Zahlen 1 bis 6 huldigen, und hierbei die 5 im Stich lassen. Man fragt sich: Was hat denn nun gerade die 5 gethan, dass sie aus dem Bunde ausgeschlossen wird? Darum können wir nicht umhin, auch hier wieder auf die Seite der Juden zu treten, welche der 5 dasselbe Recht geben, welches sie der 1, 2, 3, 4, 6 geben.

Was endlich die Indische 12 betrifft, so lässt sie sich der Jüdischen 7 parallelisiren. Die Inder berechnen nämlich die Dauer ihrer Weltalter nach Jahren, sie tragen also in Bezug auf ihre „Welt“ hervorstechend dem Jahre Rechnung. Die Juden dagegen berechnen die Schöpfung nach der Woche (6 Schöpfungstage und ein Sabbath), sie tragen also in Bezug auf ihre „Welt“ hervorstechend der

Woche Rechnung. Damit entspricht denn das Indische Jahr der Jüdischen Woche. Nun besteht ferner das Jahr aus Monaten, wie die Woche aus Tagen besteht. Damit ist denn das Verhältniss gegeben: das Jahr verhält sich zu den Monaten, wie sich die Woche zu den Tagen verhält. Endlich ist das Jahr die, vom Gesichtspunct der Einheit gefasste Totalität der Monate, wie die Woche die, vom Gesichtspunct der Einheit gefasste Totalität der Tage ist. Damit haben wir denn das Verhältniss: Die 12 der Monate verhält sich zur Einheit des Jahres, wie sich die 7 der Tage zur Einheit der Woche verhält. Das ist

$$12 : 1 = 7 : 1$$

12 = (entspricht der) 7.

Wir werden später sehen, dass Pythagoras darauf Gewicht legt, dass die Jüdische 7 der Indischen 12 entspricht.

Alchemie bei den Griechen.

Die Hauptquellen sind Plato und Aristoteles; in Bezug auf Pythagoras auch Jamblichus. Man findet aber auch bei anderen Autoren sehr werthvolle Notizen, z. B. bei Plutarch: De placitis philosophorum, bei Clemens Alexandrinus: Stromata, u. s. w.

Thales von Milet.

Die Griechen haben die Jüdische Schöpfungsgeschichte vor sich, und zwar diejenige, welche das erste Capitel im ersten Buche Mosis in's Auge fasst, weniger aber diese selbst, als diejenige, welche deren Autor ebenfalls vor sich hatte. Sie reflectiren indess nur auf den Anfang der betreffenden Jüdischen Schöpfungsgeschichte, indem sie die Schöpfung nach 6 Tagen für ein Characteristicum der Jüdischen Alchemie halten, welches sich an Nationalvorstellungen knüpft, die sie, als Griechen, nicht weiter angeht.

Thales hält sich an das: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers.

Den Anfang nimmt er als den Anfang aller Dinge.

Den Himmel nimmt er im Jüdischen Sinne als das Weltengefäss. In diesem Gefässe geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Wir haben bei der Jüdischen Alchemie die Frage aufgeworfen, warum denn nun das Himmelsgefäss eingeschlagen werden muss. Die Frage hält sich auch Thales vor, und indem er den Grund nicht gelten lässt, dass wir unter uns keinen Himmel haben, lässt er die Wasserverwandlung im Ei vor sich gehen. Wahrscheinlich nimmt er dabei bereits, wie die späteren Griechen es thun, das Weltenei nicht als Ei, sondern als Kugel. In dieser Weltenkugel, wie sie am Anfang aus Gottes Hand hervorgegangen, leben wir. Das Weltengefäss heisst nun aber Himmel, und ist daher der Himmel. Und da der Himmel mit Sonne, Mond und Sternen eins ist, so erschuf Gott, indem er das Weltengefäss schuf, den Himmel und die leuchtenden Himmelskörper.

Erde. Am Anfang, das ist am Anfang aller Dinge, erschuf Gott die Erde. Er erschuf sie vor dem Wasser, denn Erde steht zuerst da.

Und die Erde war ein Durcheinander. Die Erde ist also nicht blos Erde, sondern es kommt etwas zu ihr, mit dem sie ein Durcheinander bildet. Das ist aber Wasser. Dass es gerade Wasser ist, geht deutlich, so sagt Thales, daraus hervor, dass es später heisst: Und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers.

Den Passus: Und Finsterniss auf der Ober-Fläche des Abgrundes lässt Thales fallen, indem er sagt, diese Stelle ist blos deswegen da, um den ersten Tag, der das Licht bringt, vorzubereiten. Ich, Thales, habe weder mit dem ersten Tage noch irgend einem Tage der Jüdischen Schöpfungsgeschichte etwas zu schaffen, und so tangirt mich auch der betreffende Passus nicht.

Thales bekommt also an der Hand der betreffenden Jüdischen Schöpfungsgeschichte heraus, dass zuerst Erde da ist, dann Wasser hinzukommt, dass dann das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vor sich geht, und die Welt auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes entsteht. Das Land ist das Präcipitat, welches das Experiment ergiebt, das Meer das Wasser, welches sich über das Präcipitat, resp. in seine Tiefen stellt. Himmel mit leuchtenden Himmelskörpern lehnen sich an das Weltengefäss, in dem das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht.

Die Griechen nennen nun das, was zuerst da war, ὕλη πρώτη, Materia prima, erste Materie. Das, was zu diesem hinzukommt, auf dass die Welt entsteht, nennen sie στοιχεῖον, Elementum, Element, Das, was aus dem Zusammentritt beider entsteht, das ist die Welt, nennen sie ὕλη ἐσχάτη, Materia ultima, letzte Materie, End-Materie, Final-Materie.

Statt ὕλη πρώτη sagt man auch kurzweg ὕλη, weil der Ausdruck ὕλη ἐσχάτη nicht nöthig ist, indem er durch κόσμος gegeben werden kann. Giebt man aber ὕλη ἐσχάτη durch κόσμος, so kann das πρώτη bei ὕλη fallen, weil weiter kein Gegensatz des „Ersten" zum „Letzten" nöthig ist.

Der Ausdruck Elementum für στοιχεῖον passt nicht. Elementum ist ein Grundstoff, στοιχεῖον ist aber nicht Grundstoff. Der Ausdruck ist aber einmal gebräuchlich, und so müssen wir ihn beibehalten. Er kommt zur Ehre, in so verkehrter Weise dem στοιχεῖον an die Seite gesetzt zu werden, weil Empodokles das στοιχεῖον nennt, was Materia prima ist, und die Römer sich hieran haltend, eben Elementum übersetzten, ein Ausdruck, welcher sich an die Materia prima lehnt (Vergl. Empodokles). An und für sich ist στοιχεῖον das, was bedingt, dass zwischen Materia prima und Materia ultima eine Reihe, eine Kette, zu Stande kommt, das ist Vermittelungs-Glied, denn es kommt her von στοιχέω, hinter einander stehen.

Wir wissen nun von oben her, dass Gott zuerst die Erde schuf, denn sie wird zuerst aufgeführt, und hinterher erschuf er erst das Wasser. Demgemäss ist dem Thales Erde: Materia prima. Das Wasser ist das, was vermittelt, dass aus dieser Materia prima Erde die Erde, die wir bewohnen, das ist die Materia ultima, hervorgeht, und so ist das Wasser das ϛοιχεῖον, Elementum. Auf die Weise kommt denn heraus, dass Thales das Wasser als Element constatirt. Dem Himmel, welchen Gott am Anfang schuf, wird bei dieser Calculation nicht ferner Rechnung getragen. Er ist das Gefäss, in welchem die Entwickelung der Materia ultima aus der Materia prima durch Vermittelung des Elementes vor sich geht.

Thales, und nach ihm die Griechen überhaupt, huldigen der Vierarcanenzahl. Sie nehmen also an die Arcana 1) Vitriolum (Eingesichtspunct von Acid. sulphur.-Ferrum), 2) Natron, 3. Liquor hepatis, 4) Pulv. solaris. In Bezug auf Vitriolum halten sie sich aber kurzweg an Acid. sulphur., was sie deshalb thun, um in Bezug auf feste und flüssige Arcana eine Gleicheit herauszubekommen. Indem sie dann aufstellen 1) Acid. sulphur., 2) Liquor hepatis, 3) Natron, 4) Pulv. solaris haben sie 2 flüssige und 2 feste Arcana, und damit reiht sich denn an das Vierarcanum zugleich das Zweiarcanum, indem die zwei flüssigen Arcana als eine Eins, und die zwei festen Arcana wieder als eine Eins aufgefasst werden.

Es ist nun eine geniale Idee des Thales die, die Summe der Arcana der Welt zu parallelisiren. Dann ist also Mater. ultima auch = Summe der Arcana. Die Welt, kosmologisch aufgefasst, d. i. die Mater. ultima cosmologica, entsteht dadurch, dass man die Erde als Mater. prima hat, und dass zu ihr das Wasser als Element hinzutritt. Analog entsteht die Welt, arcanologisch aufgefasst, d. i. die Mat. ultima arcanolgica, dadurch, dass man die Erde, das ist die Summe der festen Stoffe, aus denen die Arcana dargestellt werden, als Mater. prima arcanologica hat, und dass zu ihr das Wasser, das ist die Summe der flüssigen Stoffe, aus denen die Arcana dargestellt werden, als Elementum arcanologicum hinzutritt. In arcanologischer Beziehung liegt es alsdann sehr nahe, Elementum als Operationsmaterial zu fassen. Dann kommt heraus: Wir haben eine Reihe von chemischen Stoffen, welche fest sind, Mater. prima, zu diesen tritt das chemische Operationsmaterial, στοιχεῖον, Elementum, welches flüssig ist, hinzu. Das letztere wirkt auf die Materia prima, und die Folge davon ist, dass die Arcana, die Materia ultima, entstehen. An diese Parallelisirung der arcanologischen Welt mit der kosmologischen Welt knüpft Thales, und nach ihm die Griechen überhaupt, das Einarcanum. Es giebt nur eine Welt, also in der Parallele auch ein Arcanum. Damit

hat er denn das Vier-, das Zwei-Arcanum (siehe vorhin) und das Einarcanum.

Da nun bei der kosmologischen Welt die Materia ultima das Product, das Ergebniss des Wasserverwandlungs-Experimentes ist, so muss auch bei der arcanologischen Welt die Materia ultima, die Arcana, das Product, das Ergebniss eines Wasserverwandlungs-Experimentes sein. Dies auf die Arcana bezügliche Wasserverwandlungs-Experiment ist nun das arcanologische Experiment.

Beim Wasserverwandlungs-Experiment welches die kosmologische Welt ergiebt, hat man:

Materia prima: Erde — Elementum: Wasser

Einwirken des Elementes auf die Materia prima, und Folge davon: Materia ultima cosmologica.

Beim arcanologischen Experiment, welches die arcanologische Welt ergiebt, hat man:

Materia prima: Die festen Grundstoffe, die zur Darstellung der Arcana verwandt werden — Elementum: die flüssigen Stoffe, das chemische Operationsmaterial

Einwirken des Elementes auf die Materia prima, und Folge davon: die 4 Arcana.

Wir müssen jetzt die Stoffe in's Auge fassen, aus welchen die Arcana dargestellt werden, indem wir sie zerfallen lassen in die festen Grundstoffe und das flüssige chemische Operationsmaterial.

Es handelt sich um die 4 Arcana.

Beim Acidum sulphur. haben wir als Grundstoff: Eisenvitriol, und das chemische Operationsmaterial fehlt.

Beim Natron haben wir das Natron carbon. als natürlich vorkommendes. Bei ihm ist also weder auf Grundstoff noch auf chemisches Operationsmaterial weiter zu reflectiren.

Beim Natron nitricum haben wir das Kochsalz als Grundstoff und das Acid. nitricum als chemisches Operationsmaterial. So liegt die Sache, und nicht umgekehrt so, dass Kochsalz Operationsmaterial und Acid. nitric. Grundstoff. Denn man arbeitet mit Salz (Kochsalz), und erhält Salz, einen dem Kochsalz ähnlichen Stoff (Natr. nitr.). Also permutirt die Salpetersäure das Kochsalz, und ist damit chemisches Operationsmaterial.

In Bezug auf den Pulvis solaris haben wir

a) Den Quecksilbertheil des Präparates. Die Griechen stellten diesen, das ist das Hydr. oxyd. rubrum mittelst Salpetersäure dar (nicht mittelst Erhitzens in einem langhalsigen Kolben). Es liegt nun im Anschluss an das Natr. nitr. nahe, das Quecksilberoxyd als durch Acid. nitr. permutirtes Quecksilber aufzufassen. Damit ist denn der Grundstoff: Quecksilber, und das chemische Operationsmaterial: Acid. nitricum.

b) Den Antimontheil des Präparates. Stibium sulphuratum nigrum kommt natürlich vor. Auf das ist also weiter nicht zu reflectiren. Sulphur aurat. wird dargestellt, indem man zu der Lösung des Schlippeschen Salzes, das ist zu der Verbindung von Stibium nigrum, Schwefel, Natron carbon., Kalk — Schwefelsäure hinzugiebt. Das man hier die kleine Quantität Schwefelsäure, die man hinzugiebt, als chemisches Operationsmaterial auffasst, liegt auf der Hand. Es fragt sich blos, was soll bei der Lösung des Schlippeschen Salzes als Operationsmaterial und was als Grundstoff figuriren? Und da dient denn folgender Anhaltspunct. Man erhält Kermes, wenn man Stibium nigrum mit Natron carbon. behandelt. Die Alten waren sich aber wohl bewusst, dass sie im Kermes ein permutirtes Stibium nigrum, ein Spiesglaspräparat hätten. Also ist Natron das chemische Operationsmaterial, um aus dem Grundstoffe Stib. nigrum Kermes zu machen. Derselbe Standpunct, der in Bezug auf das Natr. carb. beim Kermes angenommen wurde, wurde auch beim Sulphur aurat. angenommen, und so rangirt denn Natron carb. auch bei diesem als chemisches Operationsmaterial. Dem Natron carb. wurde alsdann der Kalk zur Seite gestellt. Wenn aus keinem anderen Grunde, so geschah es schon dem Kalk bei der Darstellung des Liquor hepatis zu Liebe (siehe sogleich). Uebrigens kann auch der Kalk ganz fallen (vergl. die Darstellung der Arcana). In Bezug auf die Lösung des Schlippeschen Salzes figuriren daher Stibium und Schwefel als Grundstoffe und Natron carb. und Kalk als chemisches Operationsmaterial.

Den Liquor hepatis stellten die Alten dar mittelst Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk. Hier liegt gar kein Grund vor, den Schwefel nicht als Operationsmaterial zu nehmen, denn das Präparat charakterisirt sich ja durch seinen Geruch als Schwefelpräparat. Und bei einem Schwefelpräparat wird doch wohl der Schwefel der Grundstoff sein. Diese Stellung des Schwefels beim Liquor hepatis ist denn auch für die Stellung des Schwefels beim Sulphur aurat. massgebend. Salmiak wird als Grundstoff genommen, einestheils, weil er ein ähnliches Salz ist, als Kochsalz, und anderentheils, weil er als Ammoniak, welches im Sinne der Alten Salmiak ist, wie Hydrothiongas Schwefel ist, aus dem Präparate hervorriecht. Wenn aber Schwefel auf Grund dessen zum Grundstoff wird, dass er aus dem Präparate hervorriecht, so muss in analoger Weise den Salmiak dasselbe Loos treffen. Soll nun, was doch eine komische Annahme wäre, nicht die Totalität der Stoffe bei Liquor hepatis Grundstoff sein, so bleibt per exclusionen nichts anderes übrig, als den Kalk als chemisches Operationsmaterial aufzufassen. — Und so haben wir denn in Bezug auf die Stoffe, aus denen die Arcana dargestellt werden

Grundstoffe:	Chemisches Operationsmaterial:
Eisenvitriol	
Kochsalz	Salpetersäure
Quecksilber	Schwefelsäure
Antimon	Natron
Schwefel	Kalk
Salmiak	

Die Grundstoffe werden, wie wir wissen, qua Materia prima als fest aufgefasst. Nun sind 5 Grundstoffe: Eisenvitriol, Kochsalz, Antimon, Schwefel, Salmiak, fest. Das Quecksilber ist aber eigentlich nicht fest. Trotzdem fasst es Thales als fest auf, indem er sagt, das Concretum für den abstracten Begriff „flüssig" ist Wasser. Sollte somit Quecksilber flüssig sein, so müsste es dem Wasser parallel gehen. Daran fehlt aber noch viel, dass das Quecksilber dem Wasser an Flüssigkeit gleich kommt, und auf Grund dessen nimmt er es als fest, womit er ihm also mehr eine Erd-Natur als eine Wasser-Natur giebt. Wir werden übrigens in der Folge dem noch öfter begegnen, dass die Alchemisten das Quecksilber als fest auffassen.

Das chemische Operationsmaterial wird, wie wir wissen, qua Elementum als flüssig aufgefasst. Nun sind zwar Salpetersäure und Schwefelsäure flüssig, Natron und Kalk aber fest. Thales fasst aber auch Natron und Kalk als flüssig, und zwar auf Grund dessen, dass er sie sich nicht trocken, sondern in Solution, als Natron-Wasser und Kalk-Wasser denkt.

Wir haben also das arcanologische Experiment ff. Man nimmt ein Gefäss, giebt hinein: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Schwefel, Salmiak (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Erde), fügt hinzu: Salpetersäure, Schwefelsäure, Natronwasser, Kalkwasser (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Wasser), rührt sie durcheinander (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Und die Erde war ein Durcheinander), und nun lässt man stehen. Dann ergiebt sich als Präcipitat: die Summe der festen Arcana, Natron und Pulvis solaris (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Land), und darüber stellt sich die Summe der flüssigen Arcana, Acid. sulphur. und Liquor hepatis (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Meer).

Es lieben nun die Griechen, Schemas (Paradigmata) aufzustellen, in denen sich ihre alchemistischen Auffassungsweisen concentriren. Das Schema des Thales ist:

I.	Natron Pulvis solaris	Acidum sulphuricum Liquor hepatis	II.

Dieses Schema constatirt vorab einmal, dass die 4 Arcana: Natron, Pulvis solaris, Acid. sulphuric., Liquor hepatis, entgegen der eigentlichen Siebenzahl der Arcana angenommen werden, dass man, indem man diese Arcana so stellt, dass man links und rechts eine Gruppe von Arcanis hat, dass man so die Arcanen-Zwei hat, und man, indem man ein Schema hat, die Arcanen-Eins hat. Dann wird das Schema aufgefasst: 1) Aus dem Gesichtspuncte der Stoffe, aus denen die kosmologische Welt

auf Grund des arcanologischen Experimentes dargestellt wird. 2) Aus dem Gesichtspuncte der primären Kosmogenese und Arcanogenese. 3) Aus dem Gesichtspuncte der secundären Kosmogenese und Arcanogenese.

ad 1) Da die Gruppe links aus festen Theilen besteht, so repräsentirt sie die Erde. Denn „fest sein" ist ein Abstractum, wofür das Concretum „Erde" eintritt. Da die Gruppe rechts aus flüssigen Theilen besteht, so repräsentirt sie das Wasser. Denn „flüssig sein" ist ein Abstractum, wofür das Concretum „Wasser" eintritt. Erde ist nun Materia prima und Wasser Elementum. Also repräsentirt die Gruppe links die Materia prima und die Gruppe rechts das Element. Und da wir 2 Materiae primae haben, die kosmologische und arcanologisshe, so repräsentirt die Gruppe links eben sowohl die kosmologische Mater. prima, das ist Erde im engeren Sinne, als die arcanologische Mater. prima, das ist: Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w, Und da wir 2 Elemente haben, das kosmologische und das arcanologische, so repräsentirt die Gruppe rechts ebensowohl das kosmologische Element, das ist Wasser im engeren Sinne, als das arcanologische Element, das ist Schwefelsäure, Salpetersäure u. s. w.

Von diesem Gesichtspuncte aus gestaltet sich also das obige Schema

kosmologisch:

I. Erde — Wasser II.

arcanologisch:

I. Vitriol, Kochsalz u. s. w. — Salpetersäure, Schwefelsäure u. s. w. II.

ad 2) Primäre Kosmogenese und Arcanogenese. Wir wissen, dass aus dem Zusammentritt von kosmologischer Materia prima und kosmologischem Element die kosmologischen Welttheile entstehen, das ist Orbis terrarum fixus und Orbis terrarum fluidus.

Wir wissen, dass aus dem Zusammentritt von arcanologischer Materia prima und arcanologischem Element die arcanologischen Weltentheile entstehen, das sind die zwei Arcanengruppen, die feste und die flüssige, auf welche ja die Griechen von vorn herein lossteuern, indem sie bei den 4 Arcanis das Acid. sulphur. an die Stelle des Vitriolum setzen. Die feste Gruppe ist, wie wir wissen, Natron und P. solar, die flüssige: Acid. sulphur. und Liquor hepatis.

Es wird nun angenommen, dass bei der Auffassung des Schemas ad 1) Mater. prima und Element zusammentreten, das Element auf die Materia prima wirkt, und dass dann der Erfolg der sei, dass kosmologisch entstehen: Orbis terrarum fixus et fluidus, dass arcanologisch entstehen: einerseits Natron und P. solaris und andererseits Acid. sulphur. und Liquor hepatis. Und aus dem Gesichtspunct des so Entstandenen wird dann das Schema pro secundo aufgefasst, so dass wir kosmologisch haben: Natron und P. solaris repräsentiren den Orbis terrarum fixus, Acid. sulphur. und Liquor hepat. repräsentiren den Orbis terrarum fluidus; so dass wir arcanologisch haben: Natron und P. solaris repräsentiren die beiden festen Arcana, und zwar werden diese ausdrücklich genannt, Acid. sulphur. und Liquor hepatis repräsentiren die beiden flüssigen Arcana, und zwar werden auch diese ausdrücklich genannt. Dem entsprechend gestaltet sich das obige Schema

kosmologisch:

I. Orbis terrarum fixus — Orbis terrarum fluidus II.

arcanologisch:

I. die beiden festen Arcana, wie sie genannt sind. — Die beiden flüssigen Arcana, wie sie genannt sind. II.

ad 3) Sekundäre Kosmogenese und Arcanogenese. Wir halten uns an das Schema, wie es ad 2) aufgefasst, und lassen nun Gruppe rechts zu Gruppe links treten. Es tritt also der Orbis terrarum fluidus zum Orbis terrarum fixus. Die Folge davon ist das Ergebniss der kosmologischen Welt exclusiv Himmel, der bereits da ist. Es treten die beiden flüssigen Arcana zu den beiden festen Arcanis. Die Folge davon ist das Ergebniss der arcanologischen Welt, das ist der Summe der Arcana.

Im Ganzen haben wir in Bezug auf das Thaletische Schema ff.

Die Zwei-Gruppen-Aufstellung ist dadurch motivirt, dass man die Drei hat als: Materia prima, Elementum, Materia ultima. Stellt man nun die Zwei hin als Materia

prima und Elementum so ist man damit fertig. Denn man sagt blos, die Gruppe rechts, das Elementum, tritt zur Gruppe links, der Materia prima, dann resultirt das Dritte, das ist die Materia ultima von selbst.

Die Gruppe links muss eben links, das ist voran stehen, die Gruppe rechts eben rechts, das ist hintenan stehen. Denn vorab erschuf Gott die Erde, das ist die erste Gruppe, und dann das Wasser, das ist die zweite Gruppe.

In der Gruppe links muss Natron oben stehen und Pulv. solaris unten. Denn man kann das Natron nitricum aus dem Natron carbonicum direct mittelst Salpetersäure darstellen. Bei dieser Darstellung wäre dann Natron carbon. Grundstoff, Materia prima, nnd Salpetersäure chemisches Operationsmaterial, Elementum. Fasst man also im Schema Natron als Natron carbonicum, so hat man es in der genannten Beziehung direct als Materia prima. Einer solchen Calculation fällt aber der Pulv. solaris nicht anheim, der ist in jedem Falle in übertragener, indirecter Weise Materia prima. Was aber direct Materia prima ist, oder wenigstens sein kann, dem gebührt in der Gruppe der Vorrang, und so steht eben Natron oben. In der Gruppe, rechts muss Acid. sulphur. oben stehen. Das ist ja ganz direct Operationsmaterial, Elementum. Ihm gebührt also der Vorrang vor dem Liquor hepatis, der nur indirect Element ist, und so kommt ihm die erste Stelle in der Gruppe zu.

Anaximenes von Milet.

Wie Thales hält er sich an das: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers — geht aber von der Thaletischen Interpretation ab.

Den Anfang nimmt er, wie Thales, als den Anfang aller Dinge.

Den Himmel fasst er wie Thales.

Es schuf nun Gott am Anfang die Erde. Aber diese Erde ist ein Durcheinander, das heisst, sie ist nicht isolirt Erde, sondern Erde mit Wasser.

Und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, wie bei Thales.

Und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Im Text steht Ruach Gottes. Diesen Ruach fasst Anaximenes als Luft. Diese Luft ist auf der Oberfläche des Wassers, über dem Wasser. Diese Luft über dem Wasser kommt hinzu, nachdem Erde und Wasser vorab da sind. —

Anaximenes bekommt also an der Hand der betreffenden Stelle der Jüdischen Schöpfungsgeschichte heraus, dass zuerst Erde und Wasser da sind, und nachdem sie da sind, kommt hinzu: die Luft. Auf Grund von Wasser und Erde geht nun das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vor sich, und es entstehen Orbis terrarum fixus et fluidus. Himmel und leuchtende Himmelskörper lehnen sich an das Weltengefäss, in dem das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht. Das Weltengefäss heisst Himmel und ist Himmel. Dieser Himmel ist aber, trotzdem dass er Firmament und Sonne, Mond und Sterne repräsentirt, unvollkommen. Er wird erst vollkommen dadurch, dass sich ihm die Wolken zugesellen. Wie der Orbis terrarum fixus et fluidus das Product von Erde und Wasser sind, so sind die Wolken das Product von Luft. Und wie die Luft, da der Ruach Gottes über dem Wasser schwebt, an Wasser gebunden ist, so sind auch die Wolken an Wasser gebunden, denn die Wolken sind, da sie als Regen herabfallen, flüssig, Wasser.

Und ferner, da Erde und Wasser einmal vorab da sind, so sind Erde + Wasser = Materia prima. Hinterdrein kommt die Luft, und diese = Elementum, στοιχεῖον. Dies Elementum ist das, was vermittelt, dass aus Erde und Wasser die Welt hervorgehen kann. Denn wäre die Luft nicht da, so hätten wir zwar an der Hand des Wasserverwandlungs-Experiments im Grossen: Orbis terrarum fixus et fluidus, wir hätten auch an der Hand des Weltengefässes: Firmament und Sonne, Mond und Sterne; wir hätten aber nicht die Wolken, welche erst aus dieser Luft entstehen, und ohne die die Welt, der κόσμος, unvollständig wäre. Auf die Weise kommt heraus, dass das Element des Anaximenes Luft ist.

Wie Thales nimmt Anaximenes die 4 Griechischen Arcana an, an die sich dann, wie bei Thales, das Zwei- und Einarcanum knüpfen.

Auch Anaximenes parallelisirt Welt und Arcana, und instituirt das arcanologische Experiment.

Kosmologisch hat er:

Mater. prima	Elementum
Erde und Wasser	Luft
Diese ergeben Orbis terrar. fixus et fluidus an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes.	ergiebt die Wolken ⋮ Diese schmiegen sich dem Himmel an, welcher auch Luft ist, so dass herauskommt: Himmel u. Wolken.

Ergiebt: die Summe von Orbis terrarum fixus, fluidus, Himmel, Wolken, d. i. Mat. ultima cosmologica.

Arcanologisch hat er:

Materia prima	Elementum
Die Grundstoffe, welche zur Darstellung **zweier** Arcana benutzt werden, welche Grundst. fest u. flüssig sind. Diese Grundst. ergeben ein festes u. ein flüssiges Arcan. an der Hand des arcanologischen Experimentes.	2 chem. Operationsmaterialien entwickeln sich fort zu **einem** Arcan., welches Luft-Wasser ist (Parallele: Wolken); 2 chem. Operationsmaterialien entwickeln sich fort zu **einem** Arcan., welches Luft - Erde ist (Parallele: Himmel).

Ergiebt: die 4 Arcana, Materia ultima arcanologica.

Die **chemischen Grundstoffe** sind dem Anaximenes:

I.	Feste Grundstoffe; Parallele: Erde.	Eisenvitriol, Kochsalz, Antimon, Schwefel, Salmiak	II.	Flüssiger Grundstoff; Parallele: Wasser.	Quecksilber

Entgegen dem Thales nimmt also Anaximenes das Quecksilber als flüssig.

Das **chemische Operationsmaterial** wie bei Thales wobei er aber des Näheren sagt:

I. { Schwefelsäure, Salpetersäure   II. { Natron, Kalk

und dann hauptsächlich das, dass sie = Luft, da ja das Anaximenische Element: Luft. Schwefelsäure und Salpetersäure = Luft + Wasser; Natron und Kalk = Luft + Erde. Die ersteren nämlich rauchen und sind flüssig. Die letzteren sind vorab fest, entwickeln aber als Natron carbon. und Calcar. carbon., bei Zusatz von Säure, Kohlensäure, das ist Luft, es ist also Luft in ihnen.

In Bezug auf das **Wasserverwandlungs-Experiment** im Grossen hat also Anaximenes ff. Man hat das Weltengefäss, giebt Erde und Wasser hinein. Ergebniss: Land und Meer. Nun giebt man aber in's Weltengefäss nicht nur Erde und Wasser hinein, sondern auch Luft, Luft, welche an Wasser gebunden ist. Diese Luft entwickelt sich fort zu Wolken (Luft-Wasser). Diese Wolken schmiegen sich dem Himmel an, was nahe liegt, da der Himmel auch = Luft, feste Luft (Luft-Erde), entgegen den Wolken, welche flüssige Luft sind. Die Welt, der *κόσμος*, die Materia ultima cosmologica, entsteht aus dem Zusammentritt von Land, Meer, Wolken, Himmel.

In Bezug auf das arcanologische Experiment hat dem entsprechend Anaximenes ff. Man nimmt ein Gefäss, giebt hinein: einerseits Vitriol, Kochsalz, Antimon, Schwefel, Salmiak, andererseits Quecksilber. Da hat man denn feste und flüssige Stoffe. Man rührt sie durcheinander und das arcanologische Experiment geht vor sich. Ergebniss: Pulvis solaris als festes Arcanum (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Land) und Liquor hepat. als flüssiges Arcanum (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Meer). Nun giebt man aber in das Gefäss nicht nur die vorhin genannten Stoffe, sondern auch Schwefelsäure und Salpetersäure. Diese entwickeln sich fort zum flüssigen Arcanum Acidum sulphuricum, was nahe liegt, da Acidum sulphuric. auch ein Arcanum

ist, und also blos Acidum nitricum in den Hintergrund zu treten braucht. Die Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment sind die Wolken, da Acid. sulphur. fumans **raucht**, und daher Acidum sulphuric. Luft an Wasser gebunden ist Und nicht nur die vorhin genannten Stoffe giebt man in das Gefäss, sondern auch Natron und Kalk. Diese entwickeln sich fort zum Arcanum: Natron, was nahe liegt, da Natron auch ein Arcanum ist, und also blos Kalk in den Hintergrund zu treten braucht. Die Parallele beim Wasserverwandlungs - Experiment ist der Himmel. Natron ist nämlich fest und entwickelt beim Aufgiessen von Säure als Natron carbon. Luft, also = Luft-Erde. Die beiden ersten Arcana: Pulvis solaris und Liquor hepatis gehören zusammen, weil sie auf Grund des arcanologischen Experimentes im engeren Sinne entstehen. Die beiden letzteren Arcana: Acid. sulphur. und Natron gehören zusammen, weil sie beide lufthaltig sind. Alle 4 Arcana treten zusammen, und bilden die Materia ultima arcanologica.

Man wird nun sagen, aber wie können sich denn Vitriol, Kochsalz u. s. w. einerseits und Quecksilber andererseits zu Arcanis entwickeln, so auf eigene Hand das thun, ohne dass chemisches Operationsmaterial hinzukommt. Darauf antworten wir, die Schilderung von vorhin haben wir blos der Uebersicht wegen so gegeben, wie wir sie eben gebracht, um prägnant die Parallele mit dem Wasserverwandlungs - Experiment zu haben. Man muss die nähere Sachlage in's Auge fassen, die derartig ist, dass man von vorn herein alle Stoffe zusammen in das Gefäss giebt. Dann muss man sich das Element, das Operationsmaterial, in zwei Theile getheilt denken, der erste Theil betheiligt sich dann am arcanologischen Experiment im engeren Sinne, und blos der zweite Theil entwickelt sich fort.

Das Schema des Anaximenes ist:

I. {	Pulvis solaris	Natron	} II.
	Liquor hepatis	Acidum sulphur.	

Die Constatirung der Arcanenvier, der Arcanenzwei, der Arcaneneins wie bei Thales.

Dann wird das Schema aufgefasst: 1) Aus dem Gesichtspuncte der Dinge, welche beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen direct und indirect implicirt sind, und aus dem Gesichtspuncte der Stoffe, welche beim arcanologischen Experiment direct und indirect implicirt sind. 2) Aus dem Gesichtspuncte der primären Kosmogenese und Arcanogenese. 3) Aus dem Gesichtspuncte der secundären Kosmogenese und Arcanogenese.

ad 1) Die Gruppe links besteht aus einem festen Theile (P. solaris) und einem flüssigen Theile (Liquor hepatis). Damit ist in ihr Erde und Wasser vertreten. Die Summe von Erde und Wasser ist aber dem Anaximenes: Materia prima. Also repräsentirt die Gruppe links die Materia prima. Da wir nun zwei Materiae primae haben, die kosmologische und die arcanologische, so haben wir in der Gruppe links vertreten kosmologisch: Erde und Wasser im engeren Sinne, arcanologisch einerseits: Vitriol, Kochsalz u. s. w. und andererseits: Quecksilber.

Die Gruppe rechts repräsentirt nur arcanologisch **absolut** das Element. Es liegt der arcanologische Elementarstandpunct dieser Gruppe sehr nahe, denn sowohl Natron als Acid. sulphur. sind arcanologisches Element.

Kosmologisch repräsentirt nur **ein Theil** der Gruppe rechts **absolut** das Element, das ist nämlich das Acid. sulphuricum, welches als kosmologische Luft gefasst wird, als die Luft, aus der die Wolken entstehen. Im Grunde kann Natron nicht, trotzdem dass in ihm die Luft vertreten ist, als kosmologisches Element gefasst werden. Denn geschieht dies, so müssen wir fragen, wozu soll sich denn diese Luft fortentwickeln, wie sich die erstere Luft zu den Wolken fortentwickelt? Wir können da nicht antworten: „zum Himmel“, denn der Himmel wird als Cosmologicum bereits am Anfang erschaffen, von einer Fortentwickelung desselben aus einem Etwas, was früher gegeben, kann also nicht die Rede sein. Also streng genommen haben wir im Natron kosmologisch bereits das Cosmologicum Himmel, und nicht das Element Luft. Anaximenes hilft sich aber, indem er sagt: Himmel = Luft, und daher steht nichts im Wege, dass ich den Himmel auch elementar als Luft auffasse.

An der Hand des hier Exponirten gestaltet sich also das obige Schema

kosmologisch:

I.	Erde	Himmel (Himmelsluft)	II.
	Wasser	Luft	

arcanologisch:

I.	Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w.	Natron, Kalk	II.
		Schwefelsäure,	
	Quecksilber	Salpetetersäure	

ad 2) Primäre Kosmogenese.

Mit der Erde und dem Wasser der Gruppe links geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Dann erhalten wir Orbis terrar. fixus et fluidus, und aus dem Gesichtspunct dieser wird die Gruppe links des Schemas pro secundo aufgefasst.

Die Luft in der Gruppe rechts entwickelt sich zu den Wolken, und aus dem Gesichtspunct dieser und des Himmels wird die Gruppe rechts des Schemas pro secundo aufgefasst. So haben wir kosmologisch das Schema in der Auffassung ad 2:

I.	Orbis terrarum fixus	Coelum	II.
	Orbis terrarum fluidus	Nubes	

Primäre Arcanogenese.

Mit dem Eisenvitriol, Koahsalz u. s. w, und dem Quecksilber der Gruppe links geht, unter Hinzutritt eines Theils der Gruppe rechts, das arcanologische Experiment vor sich. Dann erhalten wir Pulv. solaris und Liquor hepatis, und aus dem Gesichtspunct dieser wird die Gruppe links des Schemas pro secundo aufgefasst.

In der Gruppe rechts entwickeln sich Natron und Kalk, der noch übrige Theil derselben, zu dem Arcanum Natron fort, indem Kalk in den Hintergrund tritt, und aus dem Gesichtspunct dieses wird das erste Glied der Gruppe rechts des Schemas pro secundo aufgefasst.

In der Gruppe rechts entwickeln sich Schwefelsäure und Salpetersäure, der noch übrige Theil derselben, zu dem Arcanum Schwefelsäure fort, indem die Salpetersäure in den Hintergrund tritt, und aus dem Gesichtspunct dieser wird das zweite Glied der Gruppe rechts des Schemas pro secundo aufgefasst. — So haben wir denn arcanologisch das Schema in der Auffassung ad 2 derartig, wie es der Wortlaut oben gebracht hat.

ad 3) Secundäre Kosmogenese. In dem Schema, wie es ad 2) kosmologisch aufgefasst wird, haben wir links Land und Meer, rechts Himmel und Wolken. Diese treten nun zusammen und ergeben die kosmologische Welt, bestehend aus Land, Meer, Himmel, Wolken.

Secundäre Arcanogenese. In dem Schema, wie es sich ad 2) arcanologisch gestaltet, haben wir links 2 Arcana, Pulv. solaris und Liquor hepatis, und rechts 2 Arcana, Natron und Acid. sulphur. Diese treten nun zusammen und ergeben die arcanologische Welt, bestehend aus Pulv. solaris, Liquor hepatis, Natron und Acidum sulphuricum. Im Ganzen haben wir endlich in Bezug auf das Anaximenische Schema ff.

Die Zwei-Gruppirung ist motivirt wie bei Thales.

Die Gruppe links muss eben links, das ist voranstehen, die Gruppe rechts muss eben rechts, das ist hintenan stehen. Denn zuerst schuf Gott Erde und Wasser, das ist die erste Gruppe, die Materia-prima-Gruppe, und dann erst die Luft, die Elementengruppe, das ist die zweite Gruppe. Aber die Gruppe rechts enthält ja das Coelum, und dies wird ja erst recht am Anfange geschaffen, indem es heisst: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Wie passt das dazu, dass das Coelum rechts in der Gruppe steht? Nun, dass erklärt sich daraus, dass, wie wir wissen, Anaximenes den Himmel vorweg als Luft auffasst. Luft aber ist Element und gehört in die Gruppe rechts, in die Elementengruppe. Die Sache stellt sich klar dar, wenn man die Gruppe rechts arcanologisch nimmt.

In der Gruppe links muss Pulv. solaris oben stehen, und unten Liquor hepatis. Denn Pulv. solaris repräsentirt die Erde, Liquor hepatis das Wasser. Gott schuf aber erst die Erde, und hinterdrein erst das Wasser. Denn es heisst: Am Anfang schuf Gott (Himmel und) Erde, und dann kommt erst: die Erde war ein Durcheinander.

In der Gruppe rechts muss Natron oben stehen, und Acid. sulphur. unten. Denn das Natron läuft dem Himmel parallel, und das Acid. sulphur. den Wolken. Der Himmel ist aber eher da, als die Wolken. Denn der Himmel ist bereits als Cosmologicum fertig, wenn die Wolken noch Luft sind, die erst zu Wolken werden soll.

Pythagoras.

Er soll auf der Insel Samos geboren sein, und wanderte im Mannesalter nach Croton in Unteritalien aus. Von den mancherlei Reisen, die ihm nacherzählt werden, steht jedenfalls die nach Judaea und vielleicht auch naeh Aegypten im Vordergrund. Was nämlich Jamblichus in seiner Vita Pythagorica von Phönicien sagt, ist auf Judaea zu beziehen. Es heisst bei Jamblichus Cap. 7.: *Ἐνταῦθα δὲ συμβαλὼν τοῖς τε Μώχου τοῦ φυσιολόγου προφήταις ἀπογόνοις καὶ τοῖς ἄλλοις Φοινικικοῖς ἱεροφάνταις, καὶ πάσας τελεσθεὶς τελετὰς ἔν τε Βυβλῷ καὶ Τύρῳ καὶ κατὰ πολλὰ τῆς Συρίας μέρη ἐξαιρέτως ἱερουργουμένας.* Dort (in Sidon) conferirte er mit den Propheten, den Nachkommen des „Physiologen" Moches (*Μώχου* ist der Genitiv von *Μώχης* — erste Declination — und nicht von *Μῶχος* — zweite Declination —) und mit den anderen Phönicischen Hierophanten, und wurde in alle Mysterien eingeweiht, wie sie in Byblus, Tyrus und über einen grossen Theil von Syrien hauptsächlich zu Hause sind". Der *Μώχης* ist kein Mensch anders als Moses. Der Physiolog Moses ist der Moses, welcher die Schöpfungsgeschichte geschrieben, und auf Grund dessen sich mit *τοῖς φυσικοῖς* beschäftigt hat. Dieser Titel des Moses wird uns später bei den Alexandrinern und Neuplatonikern klar werden. Was nun Pythagoras von den Propheten und Hierophanten lernte, waren Jüdische Alchemie, Jüdische Religionsgebräuche und priesterliche Institutionen. Jamblichus sagt Cap. 6.: *Πολιτεία δὲ ἡ βελτίστη καὶ ὁμοδημία καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ θρησκεία θεῶν καὶ ὁσιότης πρὸς τοὺς κατοιχομένους* (so hat Küster; J. Arcerius Theodoretus hat: *ὁσιότης προςκατοιχομένη*) *νομοθεσία τε καὶ παιδεία καὶ ἐχεμυθία καὶ φειδὼ τῶν ἄλλων ζώων καὶ ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη καὶ ἀγχίνοια καὶ θειότης καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ ὡς ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν, ταῦτα πάντα τοῖς φιλομαθοῦσιν ἀξιέραστα καὶ φιλοσπούδαστα δι' αὐτὸν ἐφάνη.* „Von ihm (Pythagoras) ging aus, wurde kundgemacht: die beste Staatsverfassung, Volkseintracht, Gütergemeinschaft Götterdienst, Religiosität gegen Verstorbene, Gesetzgebung, Erziehung, Verschwiegenheit, Schonung der Thiere (im Allgemeinen, und im Besonderen Abstinenz in Bezug auf das Geniessen derselben), Enthaltsamkeit, Mässigkeit, Scharfsinn, Göttlichkeit, kurz alles Gute, auf dass diejenigen, die Sinn für dergleichen haben, sich ihm mit Liebe und mit Eifer hingäben". — Diejenigen nun, welche Sinn für dergleichen von den, dem Pythagoras eigenthümlichen Gesichtspuncten aus hatten, vereinte er zu einem Bunde, zu einer Verbrüderung, und verknüpfte sie durch gemeinsame Sitten und Gebräuche, von welchen nicht wenige an Jüdische Sitten, Gebräuche und Anschauungen erinnern. Vielleicht haben auch zu manchen Gesichtspuncten des Pythagoras in dieser Beziehung Aegyptische Priester den Impuls gegeben. Ihre Hauptblüthe hatte die Pythagoräische Verbrüderung zu Lebzeiten des Pythagoras. Mit seinem Tode tritt sie in den Hintergrund. Die Pythagoräer standen sich hauptsächlich dadurch im Lichte, dass sie sich mit Politik beschäftigten, wodurch sie sich die Verfolgung der Machthaber zuzogen. Nachdem sie eine Zeit lang im Hintergrund gestanden, treten sie zu den Zeiten des jungen Christenthums wieder in den Vordergrund, sie machen Front gegen dasselbe, indem sie die Pythagoräische Verbrüderung der Christlichen Verbrüderung, den Pythagoras dem Christus gegenüber stellen.

Von der Jüdischen Alchemie entnimmt Pythagoras die Zahlenphilosophie. Des Pythagoras Alchemie ist hauptsächlich eine Zahlenphilosophie. Er wirft sich zunächst auf die Jüdisch-philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, hat aber keine Lust, sie in Jüdisch-alchemistischer Weise zu begründen. Es bleibt ihm also nichts anderes übrig, als sie in eigener Weise zu begründen, und hierzu wählt er die Mathematik. Er erfindet den Pythagoräischen Lehrsatz, das ist den Satz, welcher lehrt, dass in einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, und basirt auf ihn seine Zahlen. Dass Pythagoras gejubelt haben mag, als er diesen Satz gefunden, der ihm das Mittel an die Hand gab, die von den Juden übernommenen philosophischen Zahlen in seiner Weise zu begründen, das lässt sich schon denken, dass er aber diesem Jubel gerade

den Ausdruck gegeben, dass er den Göttern eine Hekatombe darbrachte — so ist ja die vulgäre Sage — das lässt mannigfachen Zweifel zu. Jamblichus, Vita Pythagorica, Cap. 24, sagt: καὶ αὐτὸς ὅτως ἔζησεν, ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς, καὶ τοὺς ἀναιμάκτους βωμοὺς προςκυνῶν. „Auch er selbst (Pythagoras) lebte in der Weise, indem er sich der Thiernahrung enthielt und an Altären betete, die nicht mit Blut besudelt waren". — Das passt schlecht zur Darbringung einer Hekatombe. Schon Cicero sagt, de natura Deorum: Quamquam Pythagoras, quum in geometria novi quiddam invenisset, Musis bovem immolasse dicitur. Sed id quidem non credo, quoniam ille ne Apollini quidem Delio hostiam immolare voluit, ne aram sanguine adspergeret. „Obgleich Pythagoras den Musen einen Ochsen geopfert haben soll, wenn er in der Geometrie etwas Neues erfunden. Aber das glaube ich nicht. Denn er wollte ja nicht einmal dem Delischen Apollo ein Schlachtopfer darbringen, weil er den Altar nicht mit Blut bespritzen wollte". — Hier hören wir also zugleich, dass Pythagoras jedesmal, so oft er etwas Neues in der Geometrie gefunden, einen Ochsen dargebracht haben soll.

Es hat nun Pythagoras in seinem Satze ff.

Er macht sich an den Punct. Nun sagt er, der Punct hat keine Ausdehnung, ist also gewissermassen ein Nichts, eine res nulla. Diese res nulla ist freies Gut, und so nehme ich sie mir. Ich habe also den Punct. Nachdem er nun den Punct hat, als sein Eigenthum hat, calculirt er weiter, dass der Punct zwar auf der einen Seite ein Nichts, auf der anderen Seite aber doch wieder ein Etwas ist. Da er nun in seinem Puncte mit dem Nichts ein Etwas hat, so nimmt er sich das Recht, ihm, indem er ihn durch die Zahl bezeichnet, nicht die 0, sondern die 1 zu geben, welche der Null am nächsten steht. So kommt er zu der Eins.

Die Linie ist nun die Fortentwickelung des Punctes. Hat Pythagoras also den Punct, und er hat ihn, so kann er denselben sich auch fortentwickeln lassen, und damit hat er denn die Linie. Die Länge einer Linie wird durch zwei Puncte bestimmt. Es kann dem Pythagoras nun Keiner wehren, der Linie, die er hat, eine bestimmte Länge zu geben. Er thut's, er begränzt sie durch den Punct, der sein Eigenthum bereits ist, und nochmals durch einen Punct, der sein Eigenthum ist, und hat damit in den 2 Puncten, durch welche die Länge der Linie bestimmt wird, die 2.

Nun hat Pythagoras die Linie und mit ihr die 2. Diese 2 nimmt er als 2 beliebige Puncte, placirt diese in die Linien hinein und erhält so 3 Linien.



x y

Er hat die Linie A B. Den einen der beiden Puncte, die er an der Hand der 2 hat, placirt er bei x, den anderen bei y, und erhält so durch Theilung die Linien Ax, xy, yB. Hat er diese, so formirt er sie zum rechtwinkligen Dreieck, und hat in ihm seine Zahl 3 vertreten.

Es hat also Pythagoras als sein Eigenthum, zu dem er derartig gekommen, dass ihm Niemand wehren kann, eine res nulla zu säsiren, die Eins (Punct), das ist die μονάς, die Zwei (Linie), das ist die δυάς, und die Drei (Dreieck), das ist die τριάς.

Da nun Pythagoras die 3, die τριάς unter der Gestalt des rechtwinckligen Dreiecks hat, so hat er die 4, die τετρακτύς, kraft seines Lehrsatzes von selbst. Denn kraft desselben hat er da, wo er das Dreieck hat, eo ipso die Quadratur des Dreieckes, das ist, die 3 bietet ihm eo ipso die 4.

Und so hat er sich denn die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4 entwickelt. Sie knüpfen sich an den Pythagoräischen Lehrsatz. Denn die Figur zu diesem Satze bietet ihm den Punct (Ecke), der sich zur Linie (Seite) und zum Dreick weiter entwickelt. Und ist er bis zum Dreieck gekommen, dann hat er dessen Quadratur.

Anlehnend an seinen Satz hat Pythagoras nicht nur seine Zahlen 1, 2, 3, 4, sondern auf Grund dessen, dass das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, hat er auch ein Anlehnen an das Manoeuvre, welches wir bei der Jndischen Alchemie haben kennen lernen. Wir haben dort gesehen, dass die Inder eine Zahl nicht nur aus dem Gesichtspuncte ihrer selbst betrachten, sondern auch aus dem Gesichtspuncte

einer solchen Zahl, die sich an der Hand einer, resp. zweier der 4 Rechnungs-Species ergiebt. Dies Princip auffassend, schlägt Pythagoras einen ähnlichen Weg ein. Er multiplicirt und dividirt aber nicht, wie die Inder, den genannten Weg einschlagend, es thun, sondern er addirt, und darauf führt ihn eben die Summe der beiden Katheten. Diese Summe führt ihn denn auch einfach auf das Addiren, nicht auf das Addiren und Subtrahiren, welches er als Zwei-Manoeuvre dem Indischen Zwei-Manoeuvre, dem Multipliciren und Dividiren, gegenüber stellen könnte. In seinem Ein-Manoeuvre, dem Indischen Zwei-Manoeuvre entgegen, sieht er einen Vorzug seines Thun's vor dem Indischen.

Indem nun Pythagoras auf Grund der Summe, die ihm sein Satz bietet, dem Addiren Rechnung trägt, theilt er sich die philosophischen Zahlen, die er an der Hand seines Satzes hat, in 2 Gruppen. Auf die eine Seite stellt er die 4, auf die andere die 1, 2, 3, und bringt dann beide Gruppen additionsweis zusammen. Das ergiebt:

$$4 + 1 = 5$$
$$4 + 2 = 6$$
$$4 + 3 = 7.$$

Und so hat er ausser den Zahlen 1, 2, 3, 4 noch die Zahlen 5, 6, 7, somit die philosophischen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Als ich noch auf der Klassenbank sass, wurde mir der Pythagoräische Lehrsatz als der Magister matheseos präsentirt, als die Blume der mathematischen Sätze, als ein Satz, der vor anderen mathematischen Sätzen ein Uebergewicht habe. Mir wollte die Sache damals nicht recht in den Kopf, denn ich dachte, es giebt doch so manchen, manchen wichtigen mathematischen Satz, was hat der Pythagoräische Lehrsatz denn nun vor anderen wichtigen Sätzen an Wichtigkeit voraus? Ich ahnte damals nicht, dass meine alchemistischen Studien mir Aufklärung über die Sache geben würden, dass ich auf Grund ihrer erfahren würde, dass die Wichtigkeit des Pythagoräischen Lehrsatzes vor anderen wichtigen mathematischen Sätzen in der Wichtigkeit desselben für die Pythagoräische Alchemie liegt.

Was die einzelnen Pythagoräischen Zahlen betrifft, so hat die Vier vor den übrigen ein Uebergewicht. Denn auf der einen Seite kann sich Jeder ein Dreieck hinzeichnen, es kann aber nicht Jeder an dieses Dreieck die Vier knüpfen, das ist aus ihm die betreffende Quadratur herausfinden. Indem also Pythagoras seinen Satz entdeckt, hat er darin hauptsächlich den Triumph der Vier. Und auf der anderen Seite tragen zwar die 1, 2, 3 das ihrige dazu bei, dass Pythagoras zur 5, 6, 7 kommt, hervorragend trägt aber die Vier das ihrige dazu bei, denn die muss zu jeder von ihnen hinzutreten. Auf Grund dessen erklärt sich denn leicht die im Vordergrunde stehende Verherrlichung der τετρακτύς seitens der Pythagoräer. Sie nahmen sie in ihren Eid auf. Der Eid lautet nach Iamblichus, Vita Pythagorica, Cap. 28.

Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρας σοφίας εὑρόντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥίζωμα τ'ἔχουσαν.

„Ich schwöre bei dem, der die Tetraktys unserer Alchemie erfunden hat,
Jene Tetraktys, welche die Quelle und die Wurzel der unvergänglichen Natur enthält".

Cap. 29. wird der Wortlaut des Eides ff. angegeben:

Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρῃ γενεῇ παραδόντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥίζωμα τ'ἔχουσαν.

„Ich schwöre bei dem, der unserem Geschlechte die Tetraktys übergeben hat,
Jene Tetraktys u. s. w. (wie vorhin).

Wir haben nun in der Jüdischen Alchemie darauf hingewiesen, dass die 7 nicht nur an und für sich als 7 aufgefasst werden kann, sondern dass sie auch der Indischen 12 entspricht. Das hängt, wie wir dort gesehen, damit zusammen, dass sich die 7 zur Jüdischen Welt verhält, wie die 12 zur Indischen. Die Zahl 7 repräsentirt also in dieser Auffassung, so kann man kurz sagen, die Welt. Das fasst nun Pythagoras in's Auge. Er fasst in's Auge, dass wenn er die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 hat, dass er dann eine unter ihnen hat, welche zur Welt in Relation steht, die Welt repräsentirt. Dass nun diese Zahl gerade die 7 sein soll, liegt für Pythagoras nicht nahe. Er sieht sich also nach einer anderen

um und wählt sich die Eins. Darauf kommt er dadurch, weil es nur eine Welt giebt, denn wenn man von mehreren Welten spricht, so hat man mehr die Theile vor Augen, in welche sich die eine Welt zersplittert. Das liegt wenigstens in der Anschauungsweise der Alten und speciell in der des Pythagoras. Um nun aber dem zu entgehen, dass er die 1 doppelt hat, um dem zu entgehen, dass er in Uebertragung der philosophischen Zahlen auf das, was sich an sie lehnt, dieselbe Eins für die Arcanen-Eins und für die Welten-Eins hat, um dem zu entgehen, cumulirt er die 1 durch eine 0, und erhält so als Welten-Eins die 10. Damit sind denn die Pythagoräischen Zahlen vollständig: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10.

Wenn nun Pythagoras die Zahlen 1 bis 7 an die Arcana lehnt, wie das doch selbstredend statt hat, so hat er einen Grund dafür, dass er sagt, ich fasse die Arcana als 1, als 2, als 3 u. s. w. auf. Naheliegend muss er also auch einen analogen Grund dafür haben, dass er sagt, ich fasse die Welt als 10 auf. Diesen Grund macht er sich nun derartig, indem er sagt, der Inbegriff der Welt hat 10 Theile. Als solche nimmt er an: 1) Sonne, 2) Mond, 3) Fixsterne, 4) 5) 6) 7) 8) die fünf Planeten (Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn: — bekanntlich waren den Alten nur diese 5 bekannt), 9) Erde, 10) Gegen-Erde, *ἀντίχθων*, Firmament ohne Sonne, Mond und Sterne. (Stephan. Alexandrinus, Stromata, sagt ganz richtig: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸν οὐρανὸν ἀντίχθονα καλοῦσιν.*)

Die Pythagoräische Zahlenphilosophie liegt klar zu Tage. Sie ist ja in Bezug auf die 1 bis 7 ganz direct und in Bezug auf die 10 indirect ein Ausdruck der Jüdischen Zahlenphilosophie. Dunkel dagegen ist manches, was sich auf Sitten, Gebräuche, Anschauungen der Pythagoräer bezieht. Man muss sich hüten, dem Jamblichus in seiner Vita Pythagorica Alles zu glauben. Das ist ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung, kann auch nichts anderes sein, da die Pythagoräer es sich zur Aufgabe machten, vermöge iher *ἐχεμυθία* die Geheimnissvollen zu spielen. Die Pythagoräische *ἁρμονία καὶ συνῳδία τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ'αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων*, das ist die Musik, welche die Sphären und die durch sie bewegten Sterne machen, auf welche nicht nur Jamblichus, sondern auch Aristoteles hinweist, ist einfach nichts anderes als die Zahlenphilosophie, welcher Pythagoras huldigt. (Vergl. bei Plato.)

Heraklit von Ephesus.

Er kehrt wieder zu der, von Thales und Anaximenes betretenen und von Pythagoras verlassenen Bahn zurück.

Er extendirt den betreffenden Passus der Jüdischen Schöpfungsgeschichte, so dass dieser lautet: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

Der Anfang ist der Anfang aller Dinge, wie bei Thales und Anaximenes.

Den Himmel fasst Heraklit wieder als Weltengefäss, welches zugleich, da es Himmel heisst, Himmel ist. Diesen Standpunct theilt Heraklit mit Thales und Anaximenes. Er nimmt aber nicht, wie diese, an, dass er da, wo er den Himmel hat, nun auch Sonne, Mond und Sterne hat. Nein, Heraklit hat im Himmel des Anfanges: Firmament ohne Sonne, Mond und Sterne. Und weil er das hat, sagt er auch nicht, wie Thales und Anaximenes, „der Passus

Und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes geht mich weiter nichts an". Im Gegentheil dieser Passus geht den Heraklit ganz besonders an. Er constatirt in ihm prägnant, dass Sonne, Mond und Sterne noch nicht da sind, trotzdem der Himmel da ist.

Am Anfang schuf Gott Erde. Diese Erde ist ein Durcheinander. Es lehnt sich also an die Erde das Wasser.

Der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Wie bei Anaximenes auf die Luft bezogen. Das Wasser aber, worüber die Luft ist, ist das Wasser des Durcheinander.

Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Nachdem alles das, was wir vorhin exponirt, einmal vorab da ist, schafft Gott: Sonne, Mond und Sterne. Diese heben denn den Zustand der Dunkelheit auf und man hat die erleuchtete Welt, hat sie jetzt, wo Thales und Anaximenes sie von vorn herein hatten, im Anschluss an den am Anfange geschaffenen Himmel hatten.

Thales hatte nun: Am Anfange schuf Gott die Erde. Zu dieser Erde kommt hinzu: das Wasser. Demgemäss war ihm Erde = Materia prima; Wasser = Elementum. Anaximenes hatte: Zuerst schuf Gott: Erde und Wasser. Zu ihnen kommt hinzu: die Luft. Demgemäss war ihm Erde und Wasser = Materia prima; Luft = Elementum. Heraklit hat: Vorab erschafft Gott Erde, Wasser, Luft. Zu ihnen kommt hinzu: das Licht, welches Sonne, Mond und Sterne bedingt. Dies Licht nun fasst er generell als Feuer. Demgemäss sind, in der Analogie zu dem von Thales und Anaximenes Aufgestellten: Erde, Wasser, Luft = Materia prima; Feuer = Elementum. Heraklit nimmt aber Erde, Wasser, Luft nicht als Mater. prima, sondern als Materia secunda. Davon später. Jetzt nur die Constatirung dessen, dass das Element des Heraklit Feuer ist.

Im Anlehnen an diese Auffassung der Jüdischen Schöpfungsgeschichte hat also Heraklit ff. Am Anfange schuf Gott das Weltengefäss zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Das Weltengefäss heisst Himmel, und ist Himmel, aber Himmel ohne Sonne, Mond und Sterne. Nun wird in das Weltengefäss Erde, Wasser, Luft geschaffen. An der Hand von Wasser und Erde geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, und man erhält Land und Meer. Die Luft entwickelt sich fort zu den Wolken. Diese als Luft treten zum Firmament, welches auch Luft ist. (So wenigstens kann man sagen, wir werden später sehen, dass man auch sagen kann, Himmel und Wolken entstehen auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes). Damit haben wir aber noch immer nicht die Welt, den *κόσμος*. Denn es ist ja bis dahin noch dunkel. Soll die Welt vollkommen werden, so muss das Vermittelungsglied, das Element, das *στοιχεῖον* hinzutreten. Dies Vermittelungsglied sind Sonne, Mond und Sterne. Sobald sie hinzutreten wird die Welt, der *κόσμος*, vollständig, steht als absolvirt da.

Wie Thales und Anaximines nimmt auch Heraklit die 4 Griechischen Arcana an, und an sie knüpft sich denn auch das Zwei- und Ein-Arcanum.

Ebenso reiht Heraklit an das Wasserverwandlungs-Experiment auch das arcanalogische Experiment.

In Bezug auf das letztere müssen wir die chemischen Grundstoffe und das chemische Operationsmaterial in's Auge fassen.

Da „Gott spricht: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne", so hat Heraklit, der, wie wir wissen, das Licht als Feuer auffasst, zwei Feuer, Feuer im engeren Sinne und Sonne, Mond und Sterne. Das Feuer im engeren Sinne bezieht er nun auf das arcanologische Experiment. Da es sich bei diesem aber um chemischen Grundstoff, chemisches Operationsmaterial handelt, so muss ihm das Feuer chemisches Feuer sein. Dieses chemische Feuer ist ihm nun der Schwefel.

Das alchemistische Problem, dass Schwefel = Feuer, hat darin seine Basis, dass der Schwefel ein unabweisbarer Bestandtheil eines einfachen Feuerzeugs-Apparates ist. Der Schwefel dient nämlich dazu, um den Funken, welcher dem Stein entlockt, dem Stahl entlockt, und der dann in Hollundermark, Zunder und dergl. fixirt worden, zum Auflodern zu bringen. So bilden Schwefel und Feuer eine sehr nahe liegende Gedanken-Association.

Demgemäss ist dem Heraklit im Allgemeinen das Feuer Element, im Besonderen aber, in Bezug auf das arcanologische Experiment, ist ihm der Schwefel Element, so wie ihm im Besonderen, in Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen Sonne, Mond und Sterne Element sind.

Anlehnend an diese Auffassung hebt Heraklit aus den Grundstoffen des Thales, welche sind: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Schwefel, Salmiak, den Schwefel heraus und setzt ihn in die Rubrik: chemisches Operationsmaterial (*στοιχεῖον*). Er erkennt nun aber blos den Schwefel, der sein Element ist, als chemisches Operationsmaterial (im engeren Sinne) an, wobei er sich daran hält, dass kosmologisch das Feuer (Sonne, Mond und

Sterne) das einzige Agens ist, dass aus der, an der Hand von Erde, Wasser, Luft entstehenden unvollkommenen Welt die vollkommene Welt entsteht. Und so tritt ihm in die Rubrik, in der Thales hatte: Salpetersäure, Schwefelsäure, Natron, Kalk — in diese Rubrik tritt ihm der einzige Schwefel.

Dem eben Exponirten zufolge hat also das, was dem Thales chemisches Operationsmaterial war, seine Rubrik zu verlassen, und da es nicht in der Luft schweben kann, so tritt es in die Rubrik der Grundstoffe des Thales. Heraklit hat also in einer Gruppe das, was Thales in zwei Gruppen hatte. Wo nun aber Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w. einerseits, und Salpetersäure, Schwefelsäure u. s. w. andererseits zusammentreten, da tritt der chemische Process ein; man kann nicht mehr sagen, wie Thales es sagte, ich habe einerseits Materia prima, andererseits Elementum, nein, das einerseits und andererseits hört bei einem solchen Verhältnisse auf, man hat ein Ganzes, in diesem Ganzen den chemischen Process, und das ist der Grund, weshalb Heraklit, indem er die Einrubrik für das erhält, was dem Thales zwei Rubriken waren, diese Einrubrik Materia secunda nennt. Heraklit negirt also die Materia prima, das ist die Rubrik, die arcanologisch dem Thales die Materia-prima-Rubrik war, er negirt das Elementum, das ist die Rubrik, die arcanologisch dem Thales die Elementen-Rubrik war, das ist denn in der isolirten Stellung. Da nun aber Heraklit das Element nicht überhaupt negirt, sondern nur das, was Thales arcanologisch an das Element knüpfte, und sich das von selbst daran knüpft, wenn er die Materia prima negirt, so drückt sich Heraklit, um mit dem Element keiner Zweideutigkeit in die Arme zu fallen, kurz derartig aus, dass er die Materia prima negirt. Das ist das Problem von dem Leugnen der Materia prima seitens des Heraklit.

In der Parallele mit einer solchen arcanologischen Fassung hat Heraklit kosmologisch einerseits Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Salmiak als Erde (vgl. Thales), andererseits Salpetersäure, Schwefelsäure, Natron-Wasser, Kalk-Wasser als Wasser und Luft (vgl. bei Thales und Anaximenes), im Ganzen also Erde, Wasser, Luft, und dieses Ganze constituirt ihm Materia secunda. Also hat er in Uebertragung auf die Kosmologie, wie er so eben eine Materia secunda arcanologica hatte, eine Materia secunda cosmologica. Und das ist der Grund, weshalb Gott, wenn er vorab, vor dem Feuer, vor dem Element, Erde, Wasser, Luft schuf, dass er dann nicht Materia prima schuf, sondern Materia secunda (wir haben oben bereits darauf hingewiesen). Die Erde, das Wasser, die Luft des Anfanges schuf Gott also nicht isolirt, sondern zusammen, und nachdem sie zusammen, als Materia secunda, da sind, schafft Gott denn weiter das Licht.

Das arcanologische Experiment instituirt nun Heraklit ff.

Er hat ein Gefäss. Er giebt hinein: Vitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Salmiak einerseits, und Salpetersäure, Schwefelsäure, Natron, Kalk andererseits. Sobald sie zusammen sind, geht der chemische Process vor sich, und es handelt sich um Materia secunda. Die Masse wird nun in zwei Theile getheilt. Der erste Theil wird blos als Wasser und Erde gedacht, und ergiebt an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes Natron und Acidum sulphur., von denen das erstere als Erde gedacht wird (Präcipitat), das andere als Wasser. Nachdem diese fertig sind, kommt der zweite Theil der Masse an die Reihe. In diesen, der als Wasser, Erde, Luft gedacht wird, wird Schwefel geworfen. Nun geht auch mit ihm das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, und das Resultat sind die beiden Arcana Pulvis solaris und Liquor hepatis. Der Pulvis solaris enthält Schwefel (zur Darstellung des Sulphur aurat.), er ist fest, also Erde, er enthält Luft, weil er, mit Salzsäure behandelt, Hydrothiongas fahren lässt, oder weil bei seiner Darstellung die Luft in den Vordergrund tritt (an die spätere complicirtere Constatirung des Pulvis solaris als Luft, die wir noch kennen lernen werden, ist beim Heraklit wohl nicht zu denken). Der Liquor hepatis enthält Schwefel, er ist Luft (vgl. b. Empedokles), er ist flüssig, also Wasser. Demgemäss charakterisiren sich diese beiden letzteren Arcana als aus dem zweiten Theile der Masse hervorgegangen, da dieser zweite Theil ja aufzufassen war als Wasser, Erde, Luft, und zu diesen Schwefel hinzutritt.

Hieran lehnt sich nun ganz die Auffassung des kosmologischen Wasserverwandlungs-Experimentes.

Man hat das Weltengefäss. Hineingegeben werden Erde, Wasser, Luft. Sie repräsentiren die Materia secunda. Die Masse wird in zwei Theile getheilt. Der erste Theil wird blos als Erde und Wasser gedacht. Er ergiebt an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes: Land und Meer. Nun kommt der zweite Theil der Masse an die Reihe. Er wird gedacht als Wasser, Erde, Luft, und dabei wird im Anlehnen an Anaximenes gedacht, der Himmel, das Firmament, sei noch nicht absolvirt, sondern sei vorläufig einmal Luft. Das Wasserverwandlungs-Experiment geht abermals vor sich mit Luftwasser und Lufterde, und ergiebt Firmament (Erde-Luft) und Wolken (Wasser-Luft). Zu beiden treten Sonne, Mond und Sterne. Zu beiden sagen wir, denn an das Firmament sind Sonne, Mond und Sterne geheftet, und zu den Wolken haben Sonne, Mond und Sterne auch eine Relation, da sie ja die Ursache sind, ob man Sonne, Mond und Sterne sehen kann, oder nicht. Bei einem Himmel, der stark von Wolken bedeckt ist, sieht man Sonne, Mond und Sterne nicht. — Das Firmament ist aber fest, Erde, Luft ist es eo ipso, Sonne, Mond und Sterne, das ist Feuer, tritt hinzu, also haben wir, wie bei den beiden letzten Arcanis, auf der einen Seite: Erde, Luft, Feuer. Die Wolken sind flüssig, das ist Wasser, Luft sind sie eo ipso, Sonne, Mond und Sterne, das ist Feuer, tritt hinzu, also haben wir, wie bei den beiden letzten Arcanis, auf der anderen Seite: Wasser, Luft, Feuer. Also charakterisiren sich Firmament und Wolken als solche, die aus dem zweiten Theile der Masse hervorgegangen, da dieser zweite Theil ja aufzufassen war als Wasser, Erde, Luft, wozu denn Sonne, Mond und Sterne hinzutreten.

Stösst sich Jemand daran, dass das Firmament, der Himmel, der doch am Anfang als Cosmologicum absolvirt da steht, nun auf einmal erst auf Grund eines Wasserverwandlungs-Experimentes entstehen soll, nun dann muss er sich einfach die Luft an und für sich zu Wolken fortentwickeln lassen. Diese treten dann zum Himmel, und zu beiden treten Sonne, Mond und Sterne. Auf die Weise ist dann nicht die Deckung des arcanologischen und kosmologischen Experimentes da. Wer das für irrelevant hält, der halte sich an die Selbstfortentwickelung der Luft, wer es aber für besser hält, dass die beiden Experimente sich decken, der nehme die Sache, wie wir sie vorhin exponirt. Wir finden in der vorigen Zeichnung nichts perverses, da Anaximenes mit der Annahme einer elementaren Luft dem absolvirten Himmel gegenüber vorangegangen ist.

Das Schema des Heraklit ist:

I.	Natron Acid. sulphuric.	Pulvis solaris Liquor hepatis	II.

Die Constatirung der Arcanen-Vier, der Arcanen-Zwei, der Arcanen-Eins wie bei Thales. Dann wird das Schema aufgefasst: 1) Aus dem Gesichtspuncte der Dinge, welche beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen direct und indirect implicirt sind, und aus dem Gesichtspuncte der Stoffe, welche beim arcanologischen Experiment direct und indirect implicirt sind. 2) Aus dem Gesichtspuncte der primären Kosmogenese und Arcanogenese. 3) Aus dem Gesichtspuncte der secundären Kosmogenese und Arcanogenese.

ad 1) Die Gruppe links besteht aus einem festen Theile (Natron) und aus einem Theile, welcher flüssig ist und raucht (Acid. sulphur. als Acid. sulphur. crudum aufgefasst). Die Summe von Erde, Wasser, Luft ist aber dem Heraklit: Materia secunda, also repräsentirt die Gruppe links die Materia secunda. Da wir nun zwei Materiae secundae haben, die kosmologische und die arcanologische, so haben wir in der Gruppe links vertreten kosmologisch: Erde, Wasser, Luft im engeren Sinn, arcanologisch: Vitriol, Kochsalz, Salmiak, Quecksilber, Antimon, die dem Natron entsprechen, und Salpetersäure, Schwefelsäure, Kalkwasser, Natronwasser, die dem Acid. sulphur. entsprechen.

Die Gruppe rechts bietet uns den Pulvis solaris und den Liquor hepatis. Beim Liquor hepatis liegt es nahe, ihn, da er so notorisch und hervorsteehend nach Schwefel riecht, das Schwefelpräparat zu nennen. Beim Schwefelpräparat ist aber hauptsächlich Schwefel gegeben. Da nun das Sulphur aurat. des Pulvis solaris aber auch aus Schwefel gemacht wird, wie der Liquor hepatis, so liegt es zwar nicht gerade eben so nahe, als beim Liquor hepat., ihn das Schwefelpräparat zu nennen, Heraklit thut's aber der Analogie wegen bei der Darstellung, und so hat er denn in der Gruppe rechts, indem sie die Schwefelpräparate bietet, hervorsteehend Schwefel. Schwefel ist aber Feuer und Feuer Element. Also vertritt die Gruppe rechts das Element, das Feuer. Und indem sie das Feuer vertritt, vertritt sie speciell arcanologisch den Schwefel, und kosmologisch Sonne, Mond und Sterne.

An der Hand des hier Exponirten gestaltet sich also das Schema

kosmologisch:

I.	Erde Wasser Luft	Feuer als Sonne, Mond und Sterne gedacht.	II.

arcanologisch:

I.	Vitriol, Kochsalz, Salmiak, Quecksilber, Antimon; Schwefelsäure, Salpetersäure, Natronwasser, Kalkwasser.	Feuer als Schwefel gedacht.	II.

ad 2) Primäre Arcanogenese.

Die Gruppe links von vorhin wird in zwei Theile getheilt. Der eine Theil wird gedacht vom Allgemeingesichtspuncte des Wassers und der Erde. Mit diesem einen Theile geht dann das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Natron, Acid. sulphuricum.

Nun wird der andere Theil genommen, der gedacht wird als Wasser, Erde, Luft. Zu ihm tritt die Gruppe rechts hinzu. Dann geht abermals das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Pulvis solaris und Liquor hepatis.

Das Nähere siehe oben, wo das arcanologische Experiment exponirt wurde.

Aus dem Gesichtspuncte der also entstandenen Arcana wird das Schema ad 2 aufgefasst, und es gestaltet sich demnach so, wie der Wortlaut des Schemas ist.

Primäre Kosmogenese.

Es kommt hier darauf an, ob man der Fortentwickelung der Luft zu Wolken das Wort redet, oder dem Hervorgehen von Himmel und Wolken aus dem Wasserverwandlungs-Experiment.

Bei der Fortentwickelung der Luft geht mit Erde und Wasser das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Orbis terrarum fixus et fluidus. Nun entwickelt sich die Luft fort zu den Wolken. Diese treten zum Firmament, welches bereits da ist, und zu beiden treten Sonne, Mond und Sterne. Aus dem Gesichtspunct dieser Cosmologica wird dann das Schema ad 2 aufgefasst.

Bei der Heranziehung des Wasserverwandlungs-Experimentes auf beiden Seiten wird Gruppe rechts in 2 Theile getheilt. Der erste Theil wird als Wasser und Erde gefasst. Mit ihnen geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Orbis terrarum fixus et fluidus. Nun wird zum zweiten Theil übergegangen. Derselbe wird aufgefasst als Wasser, Erde, Luft. Mit dem Luftwasser und der Lufterde geht dann das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Firmamentum und Nubes. Zu beiden tritt dann die Gruppe rechts, das ist Sonne, Mond und Sterne, und so decken Nubes und Coelum den Liquor hepatis und Pulvis solaris. Auf die Weise haben wir kosmologisch das Schema in der Auffassung, ad 2:

I.	Orbis terrarum fixus Orbis terrarum fluidus	Coelum cum sole, luna, astris. Nubes cum sole, luna, astris.	II.

ad 3) Secundäre Arcanogenese.

In dem Schema, wie es ad 2 aufgefasst wird, haben wir links: Natron und Acid. sulphur, rechts: Pulv. solaris und Liquor hepatis. Diese Gruppen treten nun zusammen, und ergeben die arcanologische Welt, bestehend aus Natron, Acid. sulphur., Pulvis solaris, Liquor hepatis.

Secundäre Kosmogenese.

In dem Schema, wie es ad 2 kosmologisch aufgefasst wird, haben wir links: Land und Meer, rechts: Firmament und Wolken unter Hinzutritt von Sonne, Mond und Sternen. Diese Gruppen treten nun zusammen und ergeben die kosmologische Welt, bestehend aus Land, Meer, Firmament und Wolken mit Sonne, Mond und Sternen.

Im Ganzen haben wir in Bezug auf das Heraklitsche Schema ff.

Die Zwei-Gruppirung ist motivirt wie bei Thales.

Die Gruppe links muss eben links stehen, das ist voran, die Gruppe rechts muss eben rechts stehen, das ist hintenan. Denn zuerst schuf Gott die Materia secunda und erst hinterdrein das Element.

In der Gruppe links steht Natron oben, und Acid. sulphur. unten. Eigentlich kommt die Sache so genau nicht darauf an, da die Gruppe links die Materia secunda constituirt und bei dieser, da der Eingesichtspunct da ist, von einem zuerst und zuletzt da sein, das ist oben und unten im Schema sein, nicht weiter die Rede sein kann. Indess da sich die Sache ungezwungen macht, da in Bezug auf die Materia secunda ausdrücklich die Erde vorangeht, und Wasser und Luft folgen, — so ist ja der Text der Jüdischen Schöpfungsgeschichte — Natron aber die Erde repräsentirt, und Acid. sulphur. Wasser und Luft, so ist es besser, dass man auch Natron obenan stellt.

In der Gruppe rechts steht Pulv. solar. ruber oben und Liquor hepatis unten. Denn der Pulv. solaris läuft dem Himmel (Firmament) parallel, dieser aber ist bereits am Anfange da.

Wir kommen jetzt zu der allbekannten Aufstellung des Heraklit, derzufolge er das Sein leugnete, und nur für das Werden war.

Zu dieser Aufstellung kommt er dadurch, dass er die Stelle der Jüdischen Schöpfungsgeschichte, die er zu dem hinüberzieht, was Thales und Anaximenes bereits haben, näher in Bezug auf die Ausdrucksweise in's Auge fasst. Da steht: Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Wie steht denn dieses Werden, so fragt er sich, beim Lichte dem Erschaffen, beim: „Am Anfange schuf Gott" gegenüber? Und er antwortet, die Ausdrücke sind synonim. In Bezug auf das „Am Anfang u. s. w." könnte es auch heissen: Am Anfang sprach Gott es werden, sollen werden Himmel und Erde. Und da wurden Himmel und Erde. Indem er nun das Werden auch für den Passus beansprucht, dem bereits Thales und Anaximenes Rechnung tragen, tritt ihm seine Materia secunda vor Augen, und diese setzt er dann zum Werden in Relation. In dieser Beziehung sagt er dann weiter: Dem Werden gegenüber steht das Sein. Betrachten wir nun aber die chemischen Grundstoffe und das chemische Operationsmaterial, wie sie Thales aufstellte, so repräsentiren sie das Sein. Denn Thales sagte, da ist, auf der einen Seite ist er Grundstoff, dort ist, auf der anderen Seite ist das (Thaletische) Operationsmaterial. Und nachdem Thales diese als das Seiende, als das Daseiende, als das Gegebene hat, dann sagt er, ich bringe sie zusammen, auf dass etwas aus ihnen werde. So hatte Thales denn vorab das Sein, und erst vermöge dieses Seins kam er zum Werden. Ich aber, sagt Heraklit, der ich nicht auf der einen Seite vom Grundstoff, auf der anderen vom (Thaletischen) Operationsmaterial ausgehe, ich, der ich sie von vornherein zusammenbringe, ich habe nicht wie Thales zuerst das Sein, nein, ich habe sofort das Werden. Und so repräsentirt ihm denn seine Materia secunda das Werden. Indem er sein Problem von der Materia secunda aufstellt, hat er sein Problem vom Werden. Indem er nicht wie Thales auf der einen Seite für sich die Grundstoffe annimmt, und auf der anderen Seite nicht für sich das Thaletische Operationsmaterial, hat er nicht das Sein, und da das Negiren der Thaletischen Auffassung darauf hinauskommt, dass es keine Materia prima giebt, so deckt das Problem vom Leugnen des Seins das Problem vom Leugnen der Materia prima. Somit kommt die Heraklitsche Aufstellung, dass es kein Sein giebt, wohl aber ein Werden, darauf hinaus, dass es keine Materia prima, wohl aber eine Materia secunda gebe. Und da die Materia secunda im „Werden" gegeben ist, Heraklit aber das Schaffen auf das Werden hinauskommen lässt, so beutet er das „Am Anfang schuf Gott u. s. w."

dafür aus, dass es schon im Wortlaute der betreffenden Stelle der Jüdischen Schöpfungsgeschichte liegt, dass Wasser, Erde, Luft = Materia secunda und nicht Materia prima.

Auf diese Weise liegt jene Aufstellung des Heraklit vom Sein und Werden, welche die Köpfe der Philosophen so mannigfach in Bewegung gesetzt hat.

Wie das Heraklitsche Problem vom Werden, so kommt auch das Heraklitsche Problem πάντα ῥεῖ. „Alles fliesst" einfach auf das Problem von der Materia secunda hinaus. Das πάντα, Alles, ist dem Heraklit das, was dem Element gegenüber steht, das ist die Summe von Erde, Wasser, Luft. Die Erde ist arcanologisch gefasst, wie wir wissen: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Salmiak; Wasser und Luft arcanologisch aufgefasst: Salpetersäure, Schwefelsäure, Kalkwasser, Natronwasser. Trotzdem dass diese letzteren als Wasser und Luft aufgefasst werden, constituiren sie doch schlechtweg genommen eine Flüssigkeit. Indem nun nicht das Thaletische Verhältniss statt hat, dass Grundstoff und Operationsmaterial für sich isolirt dastehen sollen, indem sie vielmehr sofort zusammen dastehen, haben wir, indem Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w., und Schwefelsäure, Salpetersäure u. s. w., zum arcanologischen Experimente zusammentreten ein Fluidum. Da nun aber dieses Fluidum die Materia secunda constituirt, so ist eben die Materia secunda eine Flüssigkeit, oder mit anderen Worten, sie ῥεῖ, fliesst, womit denn auch in übertragener Weise Erde, Wasser, Luft, das ist das πάντα — ῥεῖ.

Atomismus.

Die Griechen waren ausgezeichnete Menschen. Das verhinderte aber nicht, dass sie eine Schwäche hatten, und das war eine unbegränzte National-Eitelkeit. Wir wollen die Genialität des arcanologischen Experimentes keineswegs unterschätzen, wir wollen dieser specifischen Richtung in der Griechischen Alchemie unsere volle Anerkennung zollen, aber das verhindert doch nicht, dass wir dem Factum in's Antlitz schauen, dass der Passus der Jüdischen Schöpfungsgeschichte „Am Anfange schuf Gott u. s. w." die Basis für die Griechische Alchemie ist, und dass das arcanologische Experiment zwar eine geistreiche Parallele zum Jüdischen Wasserverwandlungs-Experiment ist, aber immer doch eine Parallele, welche unmöglich gewesen wäre, wenn die Jüdische Alchemie nicht da gewesen wäre. Die National-Eitelkeit verhinderte die Griechen nun, dieses so recht einzusehen, und auf ihr arcanologisches Experiment schauend, sagten sie, die Jüdische Alchemie ist eben die Jüdische Alchemie, und die Griechische Alchemie ist eben die Griechische Alchemie, gehört eigens den Griechen und hat mit den Juden nichts zu thun. — Die Lehre von der Materia prima, dem Elementum und der Materia ultima ist zwar auch eigens Griechisch, indessen man hat in ihr nichts anderes, als das Anlehnen an die Jüdische Schöpfungsgeschichte, als einfache Benennungen für das, was diese bietet. Und nachdem diese Prämisse da ist, dann erst kommt das Anlehnen der Materia prima, des Elementum, der Materia ultima an die Arcanologica. Weil aber die Griechen nun einmal auf die ihnen eigens zukommende Alchemie pochten, deshalb nahmen sie die Lehre von der Materia prima, dem Elementum, der Materia secunda kurzweg als ein ihnen exclusiv Zukommendes, als ein Integrirendes der Griechischen Alchemie, als ein in der Griechischen Alchemie Begründetes, als ein Etwas, welches nicht angetastet werden durfte, ohne dass der Griechischen National-Eitelkeit Schach geboten worden wäre.

Diese Sachlage muss man vor Augen halten, um sich ein Factum zu erklären, welches eigenthümlich genug dasteht, um so eigenthümlicher, als es sich im Schosse des genialen Griechenthums entwickeln konnte, dass ist das Factum, dass Heraklit mit seiner Lehre vom Negiren der Materia prima einen Sturm unter den Griechischen Alchemisten heraufbeschwor. Was ist denn so überschwänglich an dieser Materia-prima-Negirung? Was ist sie denn anders, als eine alchemistische Speculation, wie es deren hundert andere giebt? Was kann man denn dagegen haben, wenn Heraklit sagt, das, was Thales getrennt aufstellte, das vereinige ich sofort, und erhalte so an Stelle der Thaletischen Materia prima plus dem Thaletischen Element eine Materia secunda? Wir vermögen in diesen Dingen nichts zu finden, was einen alchemistischen Sturm zu Wege bringen kann. Anders war es bei den Griechen. Die dachten, wenn einmal an dem, den Griechen zukommenden Problem von der Materia prima, dem Elementum, der Materia ultima gerüttelt wird, derartig gerüttelt wird, dass ein Glied, die Materia prima gestrichen wird, dann ist der Weg angebahnt, dass auch die anderen Glieder, das Element und die Materia ultima gestrichen werden. Und ist's so weit gekommen, dann ist ein Rütteln am arcanologischen Experiment auch nicht mehr fernliegend. Macht man sich aber auch an das mit Negirungen, so wird die Zeit nicht mehr fern sein, wo die ganze Griechische Alchemie über den Haufen geworfen wird. Und ist's so weit gekommen, dann ist die Griechische Alchemie von der Jüdischen absorbirt worden; sie hat einer Alchemie dann Platz gemacht, mit der sie nichts zu thun hat. So schwarz sieht eine verletzte Eitelkeit! Und das Schwarzsehen bewirkte, dass man gegen den die Materia prima negirenden Heraklit Front machte.

Heller sehende Köpfe durchschauten die Sache aber, sie sahen ein, dass es mit der negirten Materia prima kein so gefährliches Ding sei. Zugleich aber durchschauten sie, dass erregten, erhitzten Menschen schlecht Moral predigen sei, und so kamen sie denn auf einen genialen Ausweg. Sie stellten die Lehre vom Atomismus auf. Dem Atomismus zufolge besteht die Materia prima aus kleinen Körperchen, Atomen, Homöomerien. Diese Atome werden als so klein angenommen, dass sie in der Realität verschwinden. Wenn sie aber auch in der Realität verschwinden, so können sie doch in der Idealität bestehen, und dass sie in der Idealität existiren können, das ist das Motiv dazu, dass sie angenommen werden können. Dieser Atomismus bot nun einen Ausweg für den Streit um die Materia prima dar. Heraklit, so hiess es im Anlehnen an den Atomismus, leugnet nicht die Materia prima, er leugnet blos die Realität der Materia prima, das verhindert aber nicht, dass er sie als ideell anerkennt. Was kann uns aber da, wo Heraklit die Materia prima anerkennt, daran liegen, ob er sie als reell oder ideell anerkennt, das sind ja doch nur am Ende Wortklaubereien. Denn mögen wir uns ein Ding in noch so kleine Theile theilen, ein Etwas dieses kleinen Theiles bleibt doch, und so kommt die Idealität des Heraklit doch am endlichen Ende auf eine Realität hinaus. Und so ist denn das Geschrei, welches ihr ob des Negirens der Materia prima (in übertragener Weise des Seins) macht, gar nicht gerechtfertigt. Dass man nun aber dem Heraklit nachsagen konnte, er erkenne die Materia prima als Ideale an, das hängt damit zusammen, dass er sich die, die Materia prima absorbirende Materia secunda flüssig denkt (πάντα ῥεῖ), die Thaletische Materia prima aber fest (s. bei Heraklit). Nun ist aber da, wo das Flüssige das Feste, das Wasser die Erde absorbirt hat, die Erde nur ideell absorbirt, nicht reell, denn sonst könnte sie unter Umständen, z. B. beim Abdampfen, und namentlich beim Wasserverwandlungs-Experiment, nicht wieder zum Vorschein kommen. Und das wird denn eben für die Idealität der Materia prima im Heraklitschen Sinne ausgebeutet.

Vorkämpfer für den Atomismus ist ausser Anaxagoras von Clazomenae namentlich Demokrit von Abdera.

Am endlichen Ende bemächtigte sich der Griechische Nationalwitz der Sache. Den Griechen war die Heraklitsche Materia prima so ein Schlag, dass sie darüber hätten weinen mögen. Das wird umgedreht, und das Weinen dem Heraklit zugeschoben. Darum wird Heraklit zum weinenden Philosophen — Heraklit hat immer geweint. Dem gegenüber steht denn: Demokrit habe immer gelacht. Wenn Heraklit in Folge der negirten Materia prima weint, so muss Demokrit, der Vorkämpfer des Atomismus, der sie wieder auf die Strümpfe bringt, lachen — das eine passt zum andern.

Das, in der Griechischen Alchemie so sehr im Vordergrunde stehende Datum, dass Plato, wie wir später sehen werden, reelle und ideelle Elemente annimmt, hat die, bei der Materia prima in Bezug auf den Atomismus zur Sprache gekommene Realität und Idealität als Ausgangspunct.

Wichtig wird auch die Lehre vom Atomismus in Bezug auf die Alexandrinische Lehre vom λόγος, wie wir das seiner Zeit sehen werden.

Empedokles von Agrigent.

Empedokles ist derjenige, der zuerst die weltberühmten 4 Elemente aufstellt: Erde, Wasser, Luft, Feuer.

Die Empedokleische Elementenlehre ist ein alchemistisches Problem, wie es hundert andere alchemistische Probleme giebt. Etwas hervorragend schlagendes, drastisches hat sie durchaus nicht. Dass sie aber trotzdem sich zu einer Weltberühmtheit aufgeschwungen hat, welche so weit geht, dass noch heute die Kinder auf der Schulbank wissen, es gehe vier Elemente, welche Feuer, Wasser, Luft und Erde heissen, das kommt daher, dass die Griechen der Empedokleischen Lehre von den 4 Elementen so sehr zujubelten, sie mit Prägnanz zu ihrem National-Eigenthum machten, mit Emphase auf sie eingingen, und so lange es eine Griechische Alchemie gab, sie in den Vordergrund schoben.

Empedokles fasste den Griechen gegenüber die Sache am rechten Ende an. Deren rothes Gespenst war die Jüdische Alchemie. Die National-Eitelkeit wollte nicht, dass sie sich offen gestanden, dass sie zu dem, was wir bei Thales, Anaximenes, Heraklit haben kennen lernen, nie gekommen wären, wenn keine Jüdische Alchemie existirt hätte. Im Geheimen aber nagte an ihrem Herzen der Wurm: und doch stecken wir in Jüdischen Schuhen. Sie befürchteten, indem sie sich offen gegen die Jüdische Alchemie erklärten, und im Stillen ihr huldigten, dass einmal der Tag kommen würde, wo die Jüdische Alchemie ihre Alchemie absorbiren würde, und daher der Sturm gegen die negirte Materia prima des Heraklit, von dem wir im vorigen Abschnitt gesprochen. Der wahre Retter in dieser Noth war nun Empedokles. Er zersprengte die Fesseln der Jüdischen Schöpfungsgeschichte, und darum jubelte man ihm entgegen, darum wurde er der eigentliche Griechische National-Alchemist. Nicht seine 4 Elemente rissen die Griechen hin, nein, das riss sie hin, wie er sie begründete, dass er sie aus sich selbst heraus begründete, und damit der Jüdischen Schöpfungsgeschichte den Rücken kehrte.

Im Grunde ist nie Jemand mit der Griechischen Alchemie so umgesprungen, wie Empedokles. Die Materia prima negirte er, auf das arcanologische Experiment reflectirte er nicht, ein eigentliches Schema hat er nicht — was will man mehr? Und doch ist er der wahre Mann seines Volkes, weil er — dem rothen Gespenst der Jüdischen Alchemie den Garaus machte.

Man muss etwa nicht denken, dass Empedokles etwa **nicht** die Jüdische Schöpfungsgeschichte ausbeutete. O, das that er ebensowohl wie seine Antecessoren. Er wusste sich nur zu stellen, als wenn er es nicht gethan, und so die Griechen zu düpiren. Die Empedokleischen 4 Elemente sind gar nichts anderes, als Jüdische Schöpfungsgeschichte. Empedokles fasst einfach vorab den betreffenden Passus der Jüdischen Schöpfungsgeschichte wie Heraklit, nämlich:

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

Hier bekommt er wie Heraklit heraus: Erde, Wasser, Luft, Feuer.

Nun sagt er aber, ich sehe nicht ein, wie meine Antecessoren bei diesen verschiedene Gesichtspuncte annehmen können. Die Einen sagen, das ist Materia prima, jenes Element, der Andere sagt, das ist Materia secunda, jenes Element. Das ist nichts. Am Anfange erschuf Gott alle diese Dinge, alle repräsentiren das, was Gott am Anfange schuf. Als **Anfangs-Dinge** haben sie aber **einen** Charakter; den General-Standpunct, den das Eine einnimmt, nimmt auch das andere ein. Ist das eine Materia prima, so ist es auch das andere, ist das eine Element, so ist es das andere auch. Der Name thut überhaupt nichts zur Sache, der Begriff **Anfangs-Ding** reicht vollkommen hin. Nun müssen aber, um den Griechen gerecht zu werden, die Anfangs-Dinge einen jenen geläufigen Namen haben, und da wählt denn Empedokles den Namen **Element**. Dazu kommt er folgendermassen. Er hat unter den Namen, welche er zur Auswahl vor sich hat, um den Griechen gerecht zu werden, die Namen: Materia prima, Elementum, Materia secunda, Materia ultima. Den Namen Materia ultima kann er vorab nicht gebrauchen, denn Materia ultima ist die absolvirte Welt, der κόσμος, der wird aber erst aus den Dingen, welche der Passus „Am Anfang u. s. w.“ bringt. Es bleibt ihm also noch die Wahl zwischen Materia prima, Materia secunda, Elementum. Davon wählt er Elementum, und zwar deswegen, um einen Ausdruck zu bekommen, vermittelst dessen er auf alle seine Haupt-Vorgänger, d. i. Thales, Anaximenes, Heraklit zurückgreifen kann. Würde er Materia prima wählen, so hätte er einen Ausdruck, mittelst dessen er auf Thales und Anaximenes zurückgreifen könnte, nicht aber auf Heraklit, würde er Materia secunda wählen, so hätte er einen Ausdruck, mittelst dessen er auf Heraklit zurückgreifen könnte, nicht aber auf Thales und Anaximenes. Nimmt er aber den Ausdruck Element, so kann er, wie gesagt, auf Thales, Anaximenes und Heraklit zurückgreifen, denn alle constatiren das Element, wo nur zwei der Materia prima und nur einer der Materia secunda huldigen.

Es kommt aber dem Empedokles deswegen darauf an, einen Ausdruck zu haben, vermittelst dessen er auf Thales, Anaximenes und Heraklit zurückgreifen kann, weil er für seine 4 Anfangs-Dinge den Griechen die Autorität der Griechen vorführen will, und nicht die Autorität der Jüdischen Schöpfungsgeschichte. An der Hand seines Ausdruckes Element sagt er, Thales stellte das Element Wasser auf, seht ihr, da ist eine Berechtigung für das Element Wasser. Anaximenes stellte das Element Luft auf, seht ihr, da ist eine Berechtigung für das Element Luft. Heraklit stellte das Element Feuer auf, da ist eine Berechtigung für das Element Feuer. Das wären aber erst 3 Elemente. Wo bleibt das vierte, die Erde? Nun, da sagt Empedokles, das, was dem Thales das Wasser war, das wurde dem Anaximenes Wasser und Erde. Nun war dem Thales aber das Wasser Element, also liegt es auch nahe, dass die Erde Element ist. Und so sind denn die 4 Elemente, Wasser, Luft, Feuer, Erde, da.

Nun kann man aber einwerfen, Thales, Anaximes, Heraklit kommen ja zu ihren Elementen durch gar nichts anderes als durch die Jüdische Schöpfungsgeschichte, also am Ende doch wieder diese fatale Schöpfungsgeschichte. Und dann kann man auch einwerfen, dass die betreffenden Autoritäten doch streng genommen nur auf 3 Elemente führen, dass die Erde einen Scrupel zulasse, indem zwar Anaximenes das als Wasser und Erde nimmt, was Thales als Wasser nimmt, dass aber Anaximenes die Erde als **Materia prima** aufgefasst haben will, und nicht als **Element**. Und endlich kann man den Empedokles fragen, wie er denn dazu kommt, seine 4 gebotenen Dinge gerade **Elemente** zu nennen. Darum kann Empedokles bei seiner Autoritäten-Demonstration nicht stehen bleiben, er muss, um den Griechen gerecht zu werden, sich obendrein nach einem anderen Weg umsehen, um seine 4 Elemente unterzubringen. Und da rechnet er denn den Griechen vor, dass es 4 Elemente gebe. Das ist, er **rechnet** ihnen den Thatbestand vor, um gegen die Jüdische Schöpfungsgeschichte gedeckt zu sein, er rechnet ihnen vor, dass es **vier** Elemente gebe, um gegen den Einwurf mit der Erde gedeckt zu sein, er rechnet ihnen vier **Elemente** vor, damit gerade diese und nicht vier Materiae primae herauskommen. Auf die Materia secunda, die etwa das Element vertreten könnte, braucht er nicht weiter zu reflectiren, denn die Materia secunda ist ein Heraklitscher Ketzerstandpunct. Diese Empedokleische Rechnungs-Speculation ist der Vorläufer für die Proportion, der sich **Plato** in die Arme wirft, und die wir bei diesem kennen lernen werden.

Empedokles sagt, wir haben 4 Arcana. Das ist ächt Griechisch. Ebenso ächt Griechisch ist es, dass diese Arcana (Mater. ultima) hervorgehen aus dem Grundstoff und dem Operationsmaterial, das ist aus der Materia prima und dem Elementum. Wenn nun Materia prima und Element apathisch neben einander lagerten, so hätten wir Materia prima + Elementum = Materia ultima. Das hat aber nicht statt, Materia prima und Element lagern nicht apathisch neben einander, sobald sie zusammenkommen, und das müssen sie, wenn sie die Materia ultima ergeben sollen, dann müssen sie chemisch auf einander wirken. Dieses chemische Aufeinanderwirken bedingt eine **Multiplication** und nicht eine Addition, indem nämlich

die Sache derartig liegt, dass das Element die Kraft, welche die Materia prima hat, vervielfältigt. Und so kommt denn heraus, nicht dass Materia prima + Elementum = Materia ultima, sondern dass:

Materia prima × Elementum = Materia ultima

Wir bemerken hierzu, dass Empedokles mit demselben Recht sagen könnte: Materia prima + Elementum = Materia ultima als: Materia prima × Elementum = Materia ultima. Denn warum soll man beispielsweis nicht gerade sowohl sagen können: Natron + Acid. nitricum = Natron nitricum, als: Natron × Acid. nitricum = Natron nitricum, oder warum soll nicht gerade so wohl: Schwefel und Salmiak + Kalk = Liquor hepatis als: Schwefel und Salmiak × Kalk = Liquor hepatis u. s. w.? Die Sache liegt so, dass Empedokles Materia prima + Elementum = Materia ultima nicht gebrauchen kann, Materia prima × Elementum = Materia ultima aber wohl gebrauchen kann. Die Griechen aber gingen auf die Intention des Empedokles, sich doch ja an die letztere Aufstellung zu halten, und nicht an die erstere, willig ein, weil er sie, wie allseitig, so auch hier, mit dem rothen Gespenst der Jüdischen Alchemie zu schrecken wusste. Er sagte, addirt ihr nur immerhin, statt zu multipliciren, dann werdet ihr schon in die Jüdische Alchemie immer tiefer hinein gerathen. Seht euch den Pythagoras an, nun der hat addirt. Ist aber seine Alchemie etwas anderes, als die ächt Jüdische Alchemie, sind seine philosophischen Zahlen etwas anderes, als die ächt Jüdischen philosophischen Zahlen? Nehmt ein Beispiel daran, was beim Addiren herauskommt.

Indem nun Empedokles vorab seine Multiplications-Gleichung hat, giebt er ferner den Ausdrücken Zahlen.

Der Materia ultima giebt er die Zahl 4. Dazu kommt er derartig, dass er den Ausdruck Materia ultima nicht, wie seine Antecessoren, generell fasst, sondern speciell. Er sagt, bei jedem Arcanum hat der Vorgang statt, dass Materia prima × Elementum = Materia ultima. Also kommen so viele Materiae ultimae (pluraliter) heraus, als es Arcana giebt. Nun giebt es vier Arcana, und dem gegenüber muss es auch 4 Materiae ultimae geben. — Die Materia prima negirt er. Müsste also sein: Materia prima = 0. Die Null kann er aber nicht gebrauchen, denn alsdann müsste die Zahl, welche das Element erhält, mit 0 multiplicirt werden; 0 mal eine Zahl ist aber = 0, und so würde herauskommen: Materia ultima = 0, was ein Unsinn wäre. Er stellt daher an die Stelle der 0 eine 1. Das erlaubt er sich auf Grund dessen, dass er anlehnend an den Atomismus die Materia prima einerseits als eine reine Idealität nimmt, andererseits als eine Idealität, die bei Lichte betrachtet, doch wieder auf eine Realität hinauskommt. Als reine Idealität, sagt er nun, ist zwar Materia prima = 0, als eine Idealität aber, die bei Lichte besehen, doch auf eine Realität hinauskommt, ist Materia prima = 1. Denn die 1 steht als der Anfang der Zahlen mit einem Fusse in der Nicht-Zahl und mit dem anderen Fusse in der Zahl. Gerade so ist es aber mit einer Idealität, die am endlichen Ende auf eine Realität hinauskommt, auch sie steht mit einem Fusse in der Idealität, mit dem anderen Fusse in der Realität. Und so hat Empedokles denn, wie gesagt, Materia prima = 1. Indem nun Materia prima = 1 gesetzt wird, und Materia ultima = 4, erhält Elementum x, und so macht sich denn die Gleichung

Materia prima × Elementum = Materia ultima

in Zahlen gefasst: $1 \cdot x = 4$

$x = 4/1$

$x = 4$

womit denn den Griechen vorgerechnet ist, dass es 4 Elemente giebt, vorgerechnet ist, dass es gerade vier, und nicht drei Elemente giebt. Es restirt also blos noch, dass er ihnen vorrechnet, dass es vier Elemente giebt, und nicht 4 Materiae primae. Und das macht sich einfach so, dass er in die Gleichung

Materia prima × Elementum = Materia ultima

an der Hand dessen, dass Mater. prima = 1, für Mater. prima den Ausdruck „Einheit“ setzt. Dann hat er

Einheit × Elementum = Materia ultima

das ist aber Element = Materia ultima. Element und nicht Materia prima = Materia ultima.

Die letztere Gleichung führt nun zugleich darauf, wie Empedokles die Mater. ultima, oder wie er sie zersplittert, die Materiae ultimae, aufgefasst haben will. Er will sie als Elemente aufgefasst wissen, und da doch Element nicht so kurz hin Materia ultima und Materia ultima nicht so kurz hin Element sein kann, so kommt die Sache darauf hinaus, dass die Materia ultima die Fortentwickelung des Elementes ist. Als Fortentwickelung des Elementes ist Materia ultima etwas, was auf der einen Seite etwas anderes ist, als das Element, denn die Fortentwickelung aus dem Element ist nicht das Element kurz weg, und was auf der anderen Seite doch auch wieder Element ist, denn wenn sich die Materia ultima aus dem Element fortentwickelt, so trägt sie auf Grund dessen den Stempel des Elementes, kommt, wenn man der Sache auf den Grund geht, am endlichen Ende auf das Element hinaus.

Diese Auffassung der Materia ultima als die Fortentwickelung des Elementes zeigt nun, wie verkehrt es ist, dass Empedokles die 4 Anfangs-Dinge „Elemente“ nennt. Materiae primae sind sie und nicht Elemente, ϛοιχεῖα. Denn wenn man Dinge hat, welche sich vermöge der ihnen innewohnenden Natur zur Welt fortentwickeln, so charakterisiren sie sich gerade dadurch, dass sie keines Vermittelungsgliedes, ϛοιχεῖον, bedürfen, um zur Welt zu werden. Wie können denn nun diese Dinge Vermittelungsglieder, Elemente, ϛοιχεῖα sein? Nein, Materiae primae sind diese Dinge, Anfangs-Dinge, Dinge, die den Anfangs-, den Ausgangs-Punct bilden, aus dass der Endpunct Materia ultima herauskommt. Indem nun Empedokles den Griechen die 4 Elemente bietet, wo er ihnen die 4 Materiae primae bieten sollte, sieht man, wie dieser Mann seinen Landsleuten eben Alles bieten konnte. Der Helfer in der Noth dem rothen Gespenste der Jüdischen Alchemie gegenüber darf sich Alles erlauben. Der Umstand nun, dass die 4 Elemente des Empedokles nichts anderes sind als 4 Materiae primae bewegt die Römer, στοιχεῖον mit Elementum, dass ist im Grunde nichts anderes als Materia prima, zu übersetzen, woher denn auch unser „Element“ kommt. Die Griechen aber, entweder durch die Lateinische Uebersetzung aufmerksam gemacht, oder selbst einsehend, wie sehr der Ausdruck ϛοιχεῖον im Argen liege, verfallen auf den Ausweg, den Ausdruck τὸ ὄν, das Seiende, einzuführen. Dieser Ausdruck ὄν verdrängt aber nicht etwa den Ausdruck ϛοχεῖον, sondern läuft blos neben ihm her, um Scrupulosen gegenüber eine Deckung für das, durch Empedokles gebotene und auf seine Autorität hin beibehaltene ϛοιχεῖον zu haben.

Anlehnend daran, dass Empedokles 4 Elemente hat, welche sich zu 4 Materiae ultimae fortentwickeln, stellt er Elemente und Arcana ff. gegenüber

Wasser — Acid. sulphuricum
Erde — Natron
Luft — Liquor hepatis
Feuer — Pulvis solaris

Das ist: Das Wasser entwickelt sich fort zum Acid. sulphuricum, die Erde entwickelt sich fort zum Natron, die Luft entwickelt sich fort zum Liquor hepatis, das Feuer entwickelt sich fort zum Pulvis solaris. Und umgekehrt, wenn man, von der Materia ultima ausgehend, zum Element zurückkehrt, dann kommt am endlichen Ende Acid. sulphur. auf Wasser hinaus, Natron auf Erde, Liquor hepatis auf Luft, Pulvis solaris auf Feuer. Oder kurz: Acid. sulphur. ist das Wasser-Arcanum, Natron ist das Erd-Arcanum, Liquor hepatis ist das Luft-Arcanum, Pulvis solaris ist das Feuer-Arcanum.

Acid. sulphuricum ist das Wasser-Arcanum, weil Acid. sulphuricum flüssig ist, Wasser ist. Natron ist das Erd-Arcanum, weil Natron fest ist, Erde ist. Liquor hepatis ist das Luft-Arcanum, weil Liquor hepatis stark riecht, das die Geruchsnerven Afficirende aber als Luft gefasst wird. Auf Grund einer solchen Auffassungsweise sagen wir heute noch, wenn wir in ein Zimmer kommen, in dem es schlecht riecht: Hier herrscht eine schlechte Luft! Damit haben wir es nicht gerade auf die Luft abgesehen, sondern auf den schlechten Geruch. Wir ziehen die Luft blos deswegen heran, weil wir, wie Empedokles und die Griechen überhaupt — auch die Inder thaten es bereits — das, unsere Geruchsnerven Afficirende „Luft“ nennen. Pulvis solaris ist das Feuer-Arcanum, weil die Farbe des

Pulvis solaris ruber mit der Farbe des Feuers parallelisirt wird.

Kosmologisch lässt Empedokles die Welt in vier Theile, in vier Materiae ultimae zerfallen. Diese sind 1) Orbis terrarum fluidus, 2) Orbis terrarum fixus, 3) Himmel, 4) Sonne, Mond und Sterne. Diese vier Cosmologica stellt er den Elementen ff. gegenüber:

Wasser — Orbis terrarum fluidus
Erde — Orbis terrarum fixus
Luft — Himmel
Feuer — Sonne, Mond und Sterne

Das ist: Das Wasser entwickelt sich fort zum Orbis terrarum fluidus, die Erde entwickelt sich fort zum Orbis terrarum fixus, die Luft entwickelt sich fort zum Himmel, das Feuer entwickelt sich fort zu Sonne, Mond und Sternen. Und umgekehrt, wenn man, von der Materia ultima ausgehend, zum Element zurückkehrt, dann kommt am endlichen Ende Orbis terrarum fluidus auf Wasser hinaus, Orbis terrarum fixus auf Erde, Himmel auf Luft, Sonne, Mond und Sterne auf Feuer. Oder kurz: Orbis terrarum fluidus ist das Wasser-Cosmologicum, Orbis terrarum fixus ist das Erd-Cosmologicum, Himmel ist das Luft-Cosmologicum, Sonne, Mond und Sterne sind das Feuer-Cosmologicum. Der näheren Motivirung dieser Auffassung bedarf es weiter nicht, sie liegt auf der Hand.

Wir wissen, dass Thales, Anaximenes, Heraklit dem Vier-, Zwei- und Ein-Arcanum huldigen. Das möchte nun auch Empedokles thun. Aber wie? Die Arcanen-Vier hat er, wie seine Antecessoren. Aber die Arcanen-Zwei? Abgesehen vom Schema, welches seine Antecessoren durch seine zwei Gruppen auf die Zwei führte, hatten sie die Zwei dadurch, dass unter den vier Arcanis zwei flüssig und zwei fest sind, wodurch also in die Vierzahl die Zweizahl kommt. Auf die Weise kann nun Empedokles nicht zur Zwei kommen. Wie, hat Empedokles denn nicht die 4 Arcana seiner Antecessoren, und indem er sie hat, hat er da nicht zwei flüssige und zwei feste Arcana, und damit sowohl, wie diese, die Zwei? Antwort: Nein, bei Empedokles liegt die Sache anders, wie bei seinen Antecessoren. Gemäss der Aufstellung Element = Materia ultima kommt die Materia ultima auf das Element hinaus. Acid. sulphur. ist dem Empedokles nicht Acid. sulphur., sondern fortentwickeltes Wasser, Natron ist dem Empedokles nicht Natron, sondern fortentwickelte Erde. Und so analog mit den beiden anderen Arcanis. Empedokles hat also in den vier Arcanis nichts anderes, als die Elemente. Bei diesen hat er aber wohl in Bezug auf Wasser und Erde ein Flüssiges und ein Festes, er hat aber nicht das Flüssige und das Feste in Bezug auf Luft und Feuer. Und das ist der Grund, dass er nicht in Bezug auf die Arcanen-Zwei wie seine Antecessoren calculiren kann. Und die Arcanen-Eins? Auch die hat er nicht. Seine Antecessoren hielten sich, abgesehen von dem Schema, welches ihnen die Eins bot, an das, mit dem Wasserverwandlungs-Experimente parallel laufende arcanologische Experiment, hatten so die Parallele von kosmologischer und arcanologischer Welt, und damit knüpfte sich an die eine Welt das Ein-Arcanum. Empedokles reflectirt nun zwar nicht auf das arcanologische Experiment, trotzdem lässt er aber doch die kosmologische Welt der arcanologischen parallel laufen, denn wir haben ja im Obigen gesehen, dass er die Arcana sowohl als die Cosmologica aus den Elementen hervorgehen lässt. Also die Parallele von kosmologischer und arcanologischer Welt ist da. Aber da hapert die Sache, dass er mit dieser Parallele noch nicht das Ein-Arcanum hat. Denn er huldigt ja nicht der Materia ultima, sondern den Materiis ultimis. Was seine Antecessoren also auf die Eins führte, das führt ihn auf die Vier. Also wo bleibt ihm die Eins?

Wenn also Jemandem ein Schema noth thäte, so wäre es dem Empedokles. Hätte er ein solches, dann könnte er sagen, einerlei, ob die Sache so oder so liegt, ich habe ein Schema. Dieses Schema bietet mir die vier Arcana, resp. vier Cosmologica, resp. vier Elemente, und so habe ich die Vier. Das Schema hat zwei Gruppen und damit habe ich die Zwei. Es ist ein Schema, und damit habe ich die Eins. Auf die Weise beuteten ja auch seine Antecessoren das Schema für die 4, 2, 1 aus. Aber Empedokles hat kein Schema. Er weiss keine Anhaltspuncte für ein solches zu finden. (Plato ist, wie wir später sehen werden, hierin kühner als Empedokles, indem er an der Hand der vier Elemente wohl ein Schema herausbekommt.) Er sagt, Thales setzte in seinem Schema die Materia prima links, das Element rechts. Ebenso Anaximenes. Heraklit setzte die Materia secunda links, das Element rechts. Was soll ich nun in dieser Beziehung thun? Ich habe Element und wieder Element, ich bekomme auf Grund dessen links und rechts eine Elementengruppe. Wo wäre da der Gegensatz, auf den allein die Gruppen-Aufstellung gegründet ist, und welcher bedingt, dass die beiden Gruppen zusammentreten?

Da nun Empedokles an der Aufstellung eines Schemas an der Hand seiner Elemente verzweifelt, so wird er bewogen, sich nach einem Auswege umzusehen, welcher ihm das bietet, was ihm ein Schema bieten würde, das ist die Arcanen-Zwei und die Arcanen-Eins. Und dieser Ausweg ist die Lehre von den einfachen Elementar-Qualitäten und die, sich an diese knüpfende Lehre von der *φιλία* und dem *νεῖκος*.

a) Die Lehre von den einfachen Elementar-Qualitäten.

Diese Lehre besteht darin, dass den Elementen die Eigenschaften: Nass, Heiss, Trocken, Kalt beigelegt werden. Wenn schon vor Empedokles dem Feuer die Hitze und dem Wasser die Nässe zuertheilt werden, so muss man das nicht mit der eigentlichen Lehre von den Elementar-Qualitäten verwechseln. Das sind nichts anders, als sich von selbst verstehende Ideen-Associationen. Denn wo Feuer ist, da denken wir unwillkürlich, dass wir uns verbrennen können. Und damit haben wir Feuer-Heiss. Und wo wir Wasser vor uns haben, da denken wir unwillkürlich, dass es nass ist, dass wir damit unseren Körper, unsere Kleider u. s. w. benetzen können. Und damit haben wir: Wasser-Nass. Diese unwillkürlichen Ideen-Associationen sind nun zwar die Basis für die Lehre von den Elementar-Qualitäten, sie sind aber nicht die Lehre selbst. Diese besteht darin, dass man, von der nassen Eigenschaft des Wassers und der heissen des Feuers ausgehend, die Gegensätze dieser Eigenschaften als Trocken und Kalt in's Auge fasst, und diese Gegensätze der Luft und der Erde zutheilt, so dass man für die 4 Elemente die 4 Elementar-Qualitäten: Nass, Trocken, Heiss, Kalt herausbekommt.

Es steht nun nicht fest, ob Empedokles aufstellt:

Wasser ist nass
Feuer ist heiss
Luft ist trocken
Erde ist kalt

oder ob er aufstellt:

Wasser ist nass
Feuer ist heiss
Luft ist kalt
Erde ist trocken,

das ist also, es steht nicht fest, ob Empedokles der Luft das Trocken oder Kalt, der Erde das Kalt oder Trocken zutheilt.

Vielleicht thut er gar beides, und sagt also, man kann ad libitum eine oder die andere von den beiden Aufstellungen nehmen.

Sagt man, die Erde ist kalt, so lehnt man an eine noch jetzt geltende Volksvorstellung, der zufolge man sagt, der Todte wird in die kalte Erde gesenkt, der zufolge Hauff singt:

Gestern noch auf stolzen Rossen,
Heute durch die Brust geschossen,
Morgen in das kühle Grab.

Sagt man, die Erde ist trocken, so lehnt man daran, dass Wasser und Erde gegenüber stehen. Denn wo das Wasser flüssig ist, ist die Erde fest. Ob man nun aber in dieser Beziehung sagt, die Erde ist fest, oder sie ist trocken, wird wohl am Ende auf dasselbe hinauskommen. Und ganz abgesehen hiervon, wenn einmal kraft des Flüssig — Fest der Gegensatz gegeben ist, so führt dieser Gegensatz darauf, dass wo Wasser nass ist, Erde trocken ist.

Sagt man nun, die Erde ist kalt, so hat man einfach per exclusionem: die Luft ist trocken.

Sagt man dagegen, die Erde ist trocken, so hat man einfach per exclusionem: die Luft ist kalt.

b) Die Lehre von der φιλία und dem νεῖκος.

Diese Lehre besteht darin, dass die Elementar-Qualitäten nach einem polaren Anziehungs-Verhältniss, φιλία, und einem polaren Abstossungs-Verhältniss, νεῖκος, gegenübergestellt werden, und aus dieser Gegenüberstellung abgeleitet wird, dass von den Elementen selbst die einen in einem φιλία-Verhältniss, die anderen in einem νεῖκος-Verhältniss stehen.

Was zunächst das Feindschafts-Verhältniss, das νεῖκος, anbetrifft, so muss man dasselbe nicht mit einem Unmöglichkeits-Verhältniss identifieiren. Zwei Elementar-Qualitäten können in einem νεῖκος-Verhältniss stehen, ohne dass gerade ein Unmöglichkeits-Verhältniss zwischen ihnen statt hat. Es wird beim νεῖκος blos der systematische Gegensatz in's Auge gefasst.

Ein Unmöglichkeits-Verhältniss hat statt zwischen den Elementar-Qualitäten:

Kalt und Heiss,

und zwischen den Elementar-Qualitäten:

Nass und Trocken,

denn es ist eben unmöglich, dass das, was heiss ist, kalt sei, und dass das, was nass ist, trocken sei. Für solche Verhältnisse hat das νεῖκος-Verhältniss weiter keinen Platz. Dagegen hat ein νεῖκος statt zwischen:

1) Nass und Heiss. Denn die Hitze vertreibt die Nässe und die Nässe vertreibt die Hitze. Ein mit Wasser gefülltes Gefäss kann man mittelst untergelegten Feuers leer machen; das Wasser löscht das Feuer. Im ersten Falle vertreibt die Hitze die Nässe, im zweiten Falle die Nässe die Hitze. Hier haben wir denn auch einen Beleg für das, was wir vorhin sagten, dass zwei Qualitäten in einem νεῖκος zu einander stehen können, ohne dass gerade ein Unmöglichkeits-Verhältniss zwischen ihnen statt hat. Denn ein Unmöglichkeits-Verhältniss findet keineswegs statt zwischen Nass und Heiss. Kann doch das, was nass ist, zugleich heiss sein, z. B. kochendes Wasser.

2) Trocken und Kalt. Wenn Empedokles ein feindliches Verhältniss zwischen Trocken und Kalt obwalten lässt, so denkt er bei der Trockenheit einerseits an die Dürre. Dieser Dürre-Trockenheit steht die Kälte feindlich gegenüber, denn bei kaltem Sommer ist die Dürre unmöglich. Andererseits aber hat er auch trockenes Holz vor Augen, entgegen dem nassen Holze. Trockenes Holz brennt, nasses Holz nicht. Trockenes Holz hat also eine φιλία zu Feuer, zur Hitze, und weil dem so ist, deswegen hat es ein νεῖκος zur Kälte. Wie bei Nass und Heiss zwar der systematische Gegensatz, aber noch lange kein Unmöglichkeits-Verhältniss da war, so auch hier. Wenn Trocken und Kalt auch in einem νεῖκος-Verhältniss stehen, so bilden sie doch noch kein Unmöglichkeits-Verhältniss. Was trocken ist, kann ja zugleich auch kalt sein, z. B. ein Stück Eisen, welches in der Winterkälte gelegen.

Wir haben also:

νεῖκος 1 { Nass, Heiss   νεῖκος 2 { Trocken, Kalt

Was das Freundschafts-Verhältniss, die φιλία, betrifft, so ist φιλία das Gegentheil von νεῖκος. Wir bekommen also die einzelnen φιλία-Verhältnisse heraus, wenn wir die einzelnen νεῖκος-Verhältnisse umkehren, in das Gegentheil verwandeln. Also wir hatten

νεῖκος 1 { Nass, Heiss

Nehmen wir hier das Gegentheil von Nass und lassen das Heiss intact, so erhalten wir:

a { Trocken, Heiss

Nehmen wir dagegen das Gegentheil von Heiss und lassen das Nass intact, so erhalten wir:

b { Nass, Kalt

Ferner hatten wir:

νεῖκος 2 { Trocken, Kalt

Nehmen wir hier das Gegentheil von Trocken und lassen das Kalt intact, so erhalten wir:

c { Nass, Kalt

Nehmen wir dagegen das Gegentheil von Kalt und lassen das Trocken intact, so erhalten wir:

d { Trocken, Heiss

Bei den einzelnen Umkehrungen kommen also als φιλία-Verhältnisse heraus:

a { Trocken, Heiss   b { Nass, Kalt   c { Nass, Kalt   d { Trocken, Heiss

Da nun a dasselbe ist als d, und b dasselbe ist als c, so kommen bei den Umkehrungen nur zwei Resultate heraus, und es giebt daher, wie es zwei νεῖκος-Verhältnisse giebt, auch zwei φιλία-Verhältnisse. Nämlich:

φιλία 1 { Trocken, Heiss   φιλία 2 { Nass, Kalt

Jetzt werden die νεῖκος- und die φιλία-Verhältnisse auf die Elemente übertragen, Nimmt man nun:

Wasser — Nass
Erde — Kalt
Feuer — Heiss
Luft — Trocken

so erhält man als

νεῖκος 1 { Wasser, Feuer   νεῖκος 2 { Luft, Erde

Nimmt man dagegen:

Wasser — Nass
Erde — Trocken
Feuer — Heiss
Luft — Kalt

so erhält man als

νεῖκος 1 { Wasser, Feuer   νεῖκος 2 { Erde, Luft

In beiden Fällen kommt also dasselbe heraus, denn ob Luft und Erde, oder Erde und Luft in einem νεῖκος stehen, bleibt sich gleich.

Nimmt man nun wieder die erste Aufstellung, so erhält man als

φιλία 1 { Luft, Feuer   φιλία 2 { Wasser, Erde

Nimmt man dagegen die zweite Aufstellung, so erhält man:

φιλία 1 { Erde, Feuer   φιλία 2 { Wasser, Luft

Und das ist nicht dasselbe für beide Fälle. Die φιλία-Verhältnisse gestalten sich also anders, ob man sagt: Luft ist trocken und Erde ist kalt, oder ob man sagt: Luft ist kalt und Erde ist trocken.

Es führt nun den Empedokles seine φιλία darauf, dass er, der 4 Elemente hat, diese 4 Elemente in 2 Gruppen zusammenstellen kann. Denn was in einem Freundschafts-Verhältniss steht, das verträgt sich zusammen, und was sich zusammen verträgt, dafür ist Raum in einer Gruppe. Bei der ersten φιλία-Aufstellung kommen in eine Gruppe: Luft und Feuer; in eine andere Gruppe: Wasser und Erde. Bei der zweiten φιλία-Aufstellung kommen in eine Gruppe: Erde, Feuer; in eine andere Gruppe: Wasser, Luft. So wie so ist es aber motivirt, dass man sagt: Wir haben zwar 4 Elemente, indessen diese 4 Elemente gestalten sich zu zwei Gruppen. Damit ist der Elementen-Zwei Rechnung getragen. Indem aber der Elementen-Zwei Rechnung getragen ist, ist auch der Arcanen-Zwei und der kosmologischen Zwei Rechnung getragen, denn die Arcana und Cosmologica knüpfen sich an die Elemente.

Sowohl wie nun Empedokles an der Hand seiner φιλία der Elementen-Zwei Rechnung trägt, ebensowohl trägt er auch an ihrer Hand der Elementen-Eins Rechnung. Er sagt nämlich: Wenn zwei Grössen einer dritten gleich sind, so sind sie einander gleich. Ich habe zwei Elementen-Gruppen. Jede Gruppe für sich stellt ein φιλία-Verhältniss dar. Also haben sie auch unter einander ein φιλία-Verhältniss. Wenn sie aber unter einander ein φιλία-Verhältniss haben, so treten sie zu einer φιλία zusammen. Und damit ist denn der Elementen-Eins Rechnung getragen. Indem nun aber der Elementen-Eins Rechnung getragen ist, ist damit auch der Arcanen-Eins und der kosmologischen Eins Rechnung getragen, denn Arcana und Cosmologica knüpfen sich an die Elemente.

Wir sehen also, dass Empedokles an der Hand der Lehre von den einfachen Elementar-Qualitäten und der, sich an sie schmiegenden Lehre von der φιλία und dem νεῖκος das herausbekommt, was er herausbekommen würde, wenn er, wie seine Anteeessoren, ein Schema hätte, das ist, neben der Constatirung der 4, die Constatirung der 2 und 1.

Schliesslich wollen wir nun auf folgendes hinweisen. Wir haben oben gesagt, dass es sich nicht feststellen liesse, ob Empedokles der Luft das Trocken oder das Kalt, der Erde das Kalt oder das Trocken zutheilt; und dass er vielleicht beide Aufstellungen macht. Auf Grund dessen kommen wir denn zu einer doppelten φιλία-Aufstellung, entweder: Luft, Feuer — Wasser, Erde
oder: Erde, Feuer — Wasser, Luft

An der Hand der ersten Aufstellung würde denn als Zwei-Arcanum herauskommen: Erstens: Liquor hepatis, Pulvis solaris, Zweitens: Acid. sulphur., Natron. (Was hierbei vorn und hinten, unten und oben steht, darauf kommt's nicht an, denn es handelt sich ja nicht um eine schematische Aufstellung, sondern um eine φιλία-Aufstellung).

An der Hand der zweiten Aufstellung würde als Zwei-Arcanum kerauskommen: Erstens: Natron, Pulvis solaris, Zweitens: Acid. sulphur., Liquor hepatis.

Nun, ob das Zwei-Arcanum so oder so herauskommt, das verschlägt weiter nicht.

Nun aber würde an der Hand der ersten Aufstellung als Zwei-Cosmologicum herauskommen: Erstens: Firmament, Sonne, Mond und Sterne, Zweitens: Orbis terrarum fluidus et fixus. (Wiederum kommt es hierbei nicht darauf an, was vorn oder hinten, unten oder oben steht.)

An der Hand der zweiten Aufstellung würde sich als Zwei-Cosmologicum ergeben: Erstens: Orbis terrarum fixus, Sonne, Mond und Sterne, Zweitens: Orbis terrarum fluidus, Firmament.

An das letztere nun anknüpfend könnte man sagen, aber wie verkehrt, wie gezwungen ist es doch, dass die eine kosmologische Zwei sein soll: Orbis terrarum fixus und Sonne, Mond und Sterne, die andere kosmologische Zwei: Orbis terrarum fluidus und Firmament. Da liegt es doch viel vernünftiger, viel sachgemässer, dass man zusammenstellt: einerseits Orbis terrarum fluidus et fixus, andererseits Firmament und Sonne, Mond und Sterne. Und weil dem so ist, so ist das φιλία-Verhältniss:

Luft, Feuer — Wasser, Erde

viel passender, natürlicher als das φιλία-Verhältniss:

Erde, Feuer — Wasser, Luft.

Da nun aber die erstere Aufstellung davon ausgeht, dass auf die Erde das Kalt kommt und auf die Luft das Trocken, so kann man sagen, seht, hier haben wir einen Anhaltspunct für die Distribuirung der Elementar-Qualitäten Kalt und Trocken. Die kosmologische Aufstellung führt uns darauf, dass es am füglichsten ist, dass man der Erde das Kalt und der Luft das Trocken giebt, und so wird denn auch wohl Empedokles der Erde das Kalt gegeben haben und der Luft das Trocken, nicht aber umgekehrt der Erde das Trocken und der Luft das Kalt.

Trotzdem nun aber eine solche Calculation auf den ersten Blick sehr viel für sich hat, trotzdem muss man bei ihr sehr vorsichtig sein. Bei der Beurtheilung der Empedokleischen Alchemie muss man auf seiner Hut sein. Je mehr Empedokles den Griechen gegenüber die Miene annimmt, als emancipire er die Griechische Alchemie von der Jüdischen, desto mehr liegt er in den Fesseln der Jüdischen Schöpfungsgeschichte. Der fragt sich nicht von vorn herein, was ist naturwüchsiger, das, dass ich auf eine Zusammenstellung von Orbis terrarum fluidus et fixus komme, oder das, dass ich auf eine Zusammenstellung von Orbis terrarum fluidus und Firmament komme? Nein, der fragt sich blos, wie deckt die Jüdische Schöpfungsgeschichte meine Resultate? Will man den Empedokles aus sich heraus beurtheilen, will man wissen, wie er der Frage, um die es sich hier handelt, gegenübersteht, so muss man sich einfach an das „Am Anfang schuf Gott u. s. w." halten. Soll die Frage, wie soll es sein,

entweder: Luft, Feuer — Wasser, Erde
oder: Erde, Feuer — Wasser, Luft

endgültig beantwortet werden, so haben wir nach nichts anderem zu fragen, als danach, wie stellt sich Empedokles der betreffenden Stelle der Schöpfungsgeschichte gegenüber? Wissen wir das, können wir es beantworten, so sind wir im Klaren, wo nicht, so sind wir nicht im Klaren.

Nun kann Empedokles sagen: Es heisst, am Anfang schuf Gott die Erde. Die Erde ist aber nicht für sich da, sie bildet ein Durcheinander. Das Durcheinander bildet sie aber mit dem Wasser. Also gehören Wasser und Erde zusammen, wodurch denn per exclusionem das anderseitige Zusammengehören von Luft und Feuer herauskommt. Auf die Weise hätte denn Empedokles die Aufstellung:

Luft, Feuer — Wasser, Erde

Er kann aber auch sagen: Dass die Erde ein Durcheinander ist, ist ein vager Ausdruck. Der Zusammenhang ergiebt zwar, dass es mit dem Durcheinander auf das Wasser abgesehen ist, aber direct, und das ist die Hauptsache, haben wir das Wasser blos in dem Passus: Und der Ruach Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. An diesen Passus müssen wir uns also in Bezug auf das Wasser halten. In ihm ist aber, da der Ruach Gottes auf der Oberfläche des Wassers schwebt, Luft an Wasser gebunden, und das spricht für das Zusammengehören von Wasser und Luft auf der einen Seite, womit auf die andere Seite Erde und Feuer kommen. Dieser Calculation gemäss hätte denn Empedokles die Aufstellung:

Erde, Feuer — Wasser, Luft

Wer sagt uns nun, wie Empedokles nach der betreffenden Richtung hin calculirt hat? Das eine ist möglich, das andere ist möglich, beides ist möglich, und damit bleibt es eben in suspenso, ob Empedokles der Erde das Kalt zuertheilt, ob er der Luft das Kalt zuertheilt, oder ob er beides thut, das heisst, ob er es unserem Gutdünken überlässt, das Kalte der Erde oder der Luft zu geben.

Aber nun der Sachverhalt den Griechen gegenüber! Denen gegenüber liegt es doch viel näher, dass Orbis terrarum fluidus et fixus zusammenkommen, als Orbis terrarum fluidus und Firmament. Das ist freilich richtig, indessen bei ihnen hatte Empedokles ff. Deckung. Ihnen gegenüber sagte er, ihr müsst nun auch nicht verlangen, dass Alles, Element, Arcanum, Cosmologicum sich so allerseits decken soll, wie ihr es euch heraustiftelt. Ich, Empedokles, stelle ja kein Schema auf. Ich halte mich an die Elemente, habe 4 Elemente von vorn herein, und auf Grund der φιλία ein Zwei- und ein Ein-Element. Und indem ich die habe, habe ich auch in übertragener Weise die Arcanen-Vier, die Arcanen-Zwei, die Arcanen-Eins, die Welten-Vier, die Welten-Zwei, die Welten-Eins. Damit ist von meinem Standpunct die Sache fertig, auf weiteres brauche ich mich in der betreffenden Beziehung nicht einzulassen, braucht ihr euch nicht einzulassen. Dass aber die Griechen auf solche Erörterungen ruhig eingingen, wenn sie statt hatten, kann weiter nichts auffallendes haben. Die gingen noch auf ganz andere Dinge ein, die Empedokles ihnen bot — nun das haben wir ja sattsam kennen lernen.

Plato von Athen.

A. Platos Schrift: Timaeus.

Man vergleiche den Commentar (ὑπομνήματα) des Proclus zum Timaeus und die Erklärung (ἑρμηνεία) des Nicephorus zu des Synesius: λόγος περὶ ἐνυπνίων. Der Commentar des Proclus schliesst übrigens gegen Ende P. 44 bei den Worten: καὶ κατὰ τἄντα (ἐνταῦθα) πορευομένοις διεξιτέον. Was die Interpreten der Neuzeit bringen, sind nicht viel mehr als Redensarten, was ja auch nicht anders möglich ist, da diese Herren keine Idee von Alchemie haben. Man nehme an, ein Schreiner nähme eine Lateinische Grammatik, und interpretirte sie derartig, als wenn in ihr von Schreinerei die Rede wäre. Etwas ähnliches, wie da herauskommt, kommt heraus, indem jene Herren den Timaeus interpretiren.

Wir geben folgendes als:

a. Einleitung zum Timaeus.

Plato hält sich an die 4 Elemente des Empedokles und benutzt sie zu einem Schema, zu dessen Grundstock er die Elemente macht. Er stösst sich also nicht an die Scrupel, die sich dem Empedokles in Bezug auf ein Schema an der Hand der 4 Elemente aufwerfen,, nicht an die Scrupel die den Empedocles bewogen, von der Aufstellung eines Schemas abzugehen, und sich dafür der Lehre von der φιλία

und dem $\nu\varepsilon\tilde{\iota}\varkappa o\varsigma$ in die Arme zu werfen. Er sagt, wenn ich, ein Schema entwerfend, auch nicht wie Thales, Anaximenes, Heraklit blos in der Gruppe rechts das Element vertreten habe, wenn das Element auch in beiden Gruppen vertreten ist, so ist das doch noch kein Motiv, von einem Schema abzugehen, an der Aufstellung eines Schemas zu verzweifeln. Die Sache lässt sich auch ff. durchführen. Die Jüdische Schöpfungsgeschichte führt auf die 4 Elemente: Erde, Wasser (Durcheinander), Luft, Feuer (Und Gott sprach es werde Licht). Zugleich führt sie aber durch den Passus: „Es war finster auf der Tiefe“ auf die Trennung von Erde und Wasser einerseits und Luft und Feuer andererseits. Damit sind ganz einfach 2 Gruppen gegeben, als erste Gruppe: Erde und Wasser, als zweite Gruppe: Luft und Feuer. Somit hat Plato als Schema:

{ Erde Luft }
{ Wasser Feuer }

Die Elemente bilden den Grundstock des Schemas. Ihnen schmiegen sich Cosmologica und Arcana an. Diese gehen einfach dahin, wohin sie durch die Elemente gezogen werden. Die Gruppe links steht voran, weil sie in der Jüdischen Schöpfungsgeschichte voransteht. In der betreffenden Gruppe stehen Erde und Luft oben, weil es analog in der Jüdischen Schöpfungsgeschichte so statt hat. Die 2 Gruppen treten endlich wiederum auf Grund der Jüdischen Schöpfungsgeschichte zu einem Ganzen zusammen. Dieses eine Ganze ist der Eingesichtspunct von Erde, Wasser, Luft, Feuer auf Grund dessen, dass alle am Anfang geschaffen werden.

Den Griechen kann Plato nun nicht sagen, hier habt ihr ein Schema auf Grund der Jüdischen Schöpfungsgeschichte. Vielmehr macht er sich, indem er sich den Empedokles zum Muster nimmt, der den Griechen seine Hauptpuncte vorrechnet, an eine Proportion. Selbst aber auf diese Proportion führt ihn wieder die Jüdische Schöpfungsgeschichte. Wir haben nämlich bereits bei Empedokles darauf hingewiesen, dass das: „Und die Erde war ein Durcheinander“ darauf führt, Erde und Wasser zusammenzustellen, und dass dem entgegen das: „Der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers“ darauf führt, Wasser und Luft zusammenzustellen. Es passen also einerseits Erde und Wasser und andererseits Wasser und Luft zusammen. Und das führt den Plato auf die Proportion

Erde: Wasser = Wasser: Luft.

In dieser Proportion hat er also 3 Elemente: Erde, Wasser, Luft vertreten. Es fehlt aber das 4. Element: Feuer. Diesem zu Liebe entwirft er nun eine neue Proportion. Das Feuer wird in der betreffenden Stelle der Schöpfungsgeschichte mit der Luft zusammenstellt (Vers 4, vergl. darüber weiter unten). Das führt ihn darauf, in der neuen Proportion das Verhältniss aufzustellen: Luft zu Feuer. Damit hat er denn einen Theil der neuen Proportion. Um nun zum anderen Theile derselben zu kommen, nimmt er den Theil, mit dem die erste Proportion aufhörte, das ist: Wasser zu Luft. Und so kommt denn heraus:

Wasser: Luft = Luft: Feuer.

Auf die Weise ist denn zugleich das erzielt, dass in beiden Proportionen die Endglieder verschieden, die Mittelglieder gleich sind.

Indem nun Plato beide Proportionen zusammenstellt, sagt er, wenn zwei Grössen einer dritten gleich sind, so sind sie einander gleich. Das Verhältniss von Erde zu Wasser ist gleich dem Verhältniss von Wasser zu Luft, und ebenso ist das Verhältniss von Luft zu Feuer gleich dem Verhältniss von Wasser zu Luft. Also ist das Verhältniss von Erde zu Wasser gleich dem Verhältniss von Luft zu Feuer. Das ist:

Erde: Wasser = Luft: Feuer.

Und damit hat denn Plato die Basis für sein Schema. Er sagt nicht, dass ihn die Jüdische Schöpfungsgeschichte auf seine zwei ursprünglichen Proportionen führe, er sagt, es ist, absolut aufgefasst, sachgemäss, und dem inneren Verhältnisse der Elemente zu einander entsprechend, dass man die Proportionen aufstellt:

Erde: Wasser = Wasser: Luft
Wasser: Luft = Luft: Feuer.

Und da dies sachgemäss ist, so folgt arithmetisch von selbst, dass

Erde: Wasser = Luft: Feuer.

Durch diese Gleichung hat er nun die 4 Elemente in der Mitte durch das Gleichheitszeichen getheilt. Damit constatirt er zwei Gruppen. Was links vor dem Gleichheitszeichen steht, repräsentirt die erste Gruppe. Was rechts hinter dem Gleichheitszeichen steht, repräsentirt die zweite Gruppe. Dass es vor dem Gleichheitszeichen heisst Erde: Wasser und nicht Wasser: Erde führt darauf, dass in der betreffenden Gruppe Erde obenan steht. Analog muss denn auch in der 2. Gruppe Luft obenan stehen. Der Zusammentritt der Gruppen ist dadurch gegeben, dass es sich auf Grund der Gleichung um den Eingesichtspunct handelt, dass links und rechts etwas Gleiches herauskommt.

Bezüglich der Elemente nimmt Plato den ihm eigenthümlichen Standpunct ein, dass er zwischen ideellen und reellen Elementen unterscheidet. Dazu kommt er, dass er es richtig durchschaut, dass er in den 4 Empedokleischen Elementen nicht das Element, sondern die Materia prima hat. An die Atomisten anlehnend, unterscheidet er eine reelle und eine ideelle Materia prima. Weil nun in Empedokleischer Auffassung Materia prima = Element, so hat er analog, wie die Atomisten eine ideelle und reelle Materia prima hatten, ein ideelles und reelles Element. Da die Mater. prima, so nimmt er an, im Grunde eine Idealität ist, so ist auch das Element eine Idealität. Diesem ideellen Element gegenüber hat er denn auch, im Anlehnen an die reelle Materia prima, das reelle Element. Beim reellen Element nimmt er an, dass es sich bei ihm eigentlich nicht mehr um das Element handelt, sondern bereits um das Cosmologicum, das ist um das Gewordene, um das, was sich im Empedokleischen Sinne aus dem Element zum Cosmologicum fortentwickelt hat. Das ideelle Element existirt ihm aber als solches. Wie Plato sich des Näheren das denkt, dass er im reellen Element bereits das Cosmologicum hat, dazu wollen wir das Wasser als Beispiel nehmen. Er tritt an das Weltmeer. Da hat er ein Cosmologicum vor sich. Nun schöpft er sich aus dem Weltmeer ein Gefäss voll. In diesem Gefässe hat er jetzt das reelle Element Wasser. Dieses Wasser ist aber gar nichts anderes, als ein Theil des Weltmeeres, es ist das Weltmeer in quantitativer Verringerung, dem Quale nach ist es das Weltmeer, somit ein Cosmologicum. Analog liegt die Sache bei den übrigen reellen Elementen.

Bei den ideellen Elementen hält sich Plato an die Elementar-Qualitäten. Das reelle Element Wasser ist ihm das Wasser, welches er im Gefässe vor sich stehen hat. Das ideelle Element Wasser ist das Princip im Wasser, es ist das Wasser, welches bewirkt, dass man sich mit ihm nass macht. Das reelle Element Feuer ist das Feuer, welches im Ofen brennt. Das ideelle Element Feuer ist das Princip im Feuer, es ist das Feuer, welches bewirkt, dass man sich an ihm verbrennt. Und so das analoge Verhältniss bei Erde und Luft.

So hat denn Plato ebensowohl reelle als ideelle Elemente. Bezüglich der ideellen Elemente will er aber auch, dass sie nicht blos als Vier, sondern auch als Eins aufgefasst werden sollen. Die ideellen Elemente als Ein-Element sind ihm das Feuer. Dazu kommt er einestheils derartig, weil das Feuer, als der 2. Jüdischen Schöpfungsperiode angehörend, eine Exclusivstellung dem Wasser, der Erde, der Luft gegenüber einnimmt. Andererseits kommt er dazu derartig, dass es in der Schöpfungsgeschichte heisst: „Und Gott sprach es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.“ Hier hat er denn 4 Feuer: 1) Licht, 2) Sonne, 3) Mond, 4) Sterne. Da hat er aus dem Einstandpunct ein Feuer, und aus dem Vielstandpunct vier Feuer. Daraus zieht Plato denn den Schluss, dass das eine Feuer in seiner biblischen Vierzahl so schwer wiegt, als die Summe der 4 Elemente.

Ja, er geht noch weiter. Die ideellen Elemente will er nicht nur aus dem Eingesichtspuncte des Feuers aufgefasst wissen, sondern auch aus dem Zweigesichtspunct des Feuers und der Luft. Damit lehnt er an Vers 4, gemäss dessen Gott das Licht von der Finsterniss schied. Diese Finsterniss fasst er als eine das Licht verhüllende Luft, als einen das Licht verhüllenden Nebel. Diese Luft ist mit dem Feuer zusammen, denn sonst braucht Gott nicht Licht und Finsterniss zu scheiden. Wenn Plato also auf das eine Feuer lossteuert, so liegt es nahe, dass er zugleich auf die Luft reflectirt, die sich diesem Feuer anschmiegt. Aus diesem Sachverhalt ersehen wir denn zugleich, dass Plato nicht nur, wie Heraklit und Empedokles in der Jüdischen Schöpfungsgeschichte auf den Passus reflectirt:

„Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne", sondern dass er noch einen Passus weiter geht, und hinzufügt: „Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsterniss".

Das Jüdische Weltengefäss fasst Plato als Weltenkugel. Es befindet sich also in der Weltenkugel die Summe von Erde, Wasser, Luft, Feuer.

Plato kommt nun auf die Idee, die letztere zu zeichnen. Und indem er einfach auf dem Papiere zeichnet, wird die Kugel zum Kreise. Er hat also:

{ Erde — Luft }
{ Wasser — Feuer }

mit einem Kreise umgeben. Sobald er das aber hat, denkt er, wenn ich das Elementen-Schema mit einem Kreise umgeben vor mir habe, so heisst das, das Schema soll sich umkehren. Denn im Kreise ist das Emblem des sich Drehens, des sich Umkehrens gegeben. Halt, denkt er nun, das geht nicht. Mein Schema soll bleiben, wie es ist, dieses Schema gerade will ich haben, nicht aber die Umkehrung desselben. Aber die Idee mit dem Kreise will er nicht fahren lassen. Was thut er dem gemäss? Er schreibt das Schema umgekehrt hin, und macht dann den Kreis darum. Der Kreis bedeutet nun, das Schema soll sich umkehren. Wenn sich aber das umgekehrte Schema umdreht, so wird daraus das richtig stehende Schema. Ohne Kreis macht sich also das Platonische Schema so, wie wir es oben haben kennen lernen. Mit einem Kreise dagegen macht es sich so:

{ Feuer — Wasser }
{ Luft — Erde }

Indem er nun das mit dem Kreise umgebene umgekehrte Schema vor sich hat, denkt sich Plato, ich will das Umkehren, auf welches mich das Emblem des Kreises führt, einmal practisch vornehmen. Um ihm hierin zu folgen, schneide sich der Leser aus Papier eine Kreisfläche, und schreibe darauf links: Feuer, Luft, rechts: Wasser, Erde, das ist also das umgekehrte Schema. Zugleich mache er sich oben (Nordpol) ein x, unten (Südpol) ein y. Nun nehme er ein viereckiges Stück Papier, und mache sich auch auf ihm oben ein x, unten ein y. Alsdann lege er die Kreisfläche auf die viereckige Fläche so, dass das x der Kreisfläche nach dem x der viereckigen Fläche zeigt, und das y der Kreisfläche nach dem y der viereckigen Fläche zeigt. Nun rotire er die Kreisfläche um 180 Grad, so dass jetzt das x der Kreisfläche nach dem y der viereckigen Fläche weist, das y der Kreisfläche nach dem x der viereckigen Fläche. Alsdann ist die Umkehrung des umgekehrten Schemas in das eigentliche Schema vor sich gegangen, man hat jetzt links: Erde, Wasser, rechts: Luft, Feuer, wo man vorhin hatte links: Feuer, Luft, rechts: Wasser, Erde. Aber der Leser wird sofort sehen, dass er sich durch sein Umkehren auf die Weise, wie wir es ihm an die Hand gegeben haben, zwar Erde und Wasser nach links, Luft und Feuer nach rechts gedreht hat, dass die Worte aber auf dem Kopfe stehen.

Indem also Plato das Umkehren des, mit einem Kreise umgebenen umgekehrten Schemas practisch vornimmt, erhält er die Worte als solche, welche auf dem Kopfe stehen. Worte aber, die auf dem Kopfe stehen, müssen zurecht gedreht werden. Und da dies Zurechtdrehen wieder durch einen Kreis, durch das Emblem eines Kreises, repräsentirt werden kann, so kommt Plato dazu, an der Hand seines umgekehrten Schemas nicht einen Kreis, sondern zwei Kreise zu constatiren.

Nun kann man aber auch das Umkehrungs-Manoeuvre ohne die Papier-Hülfsmittel machen, indem man sich einfach im Geiste vorstellt, das eine wird dahin, das andere dorthin gedreht. Dreht man sich das Schema nun im Geiste, so muss man sich nicht Verkehrtes zusammendrehen, z. B. Wasser zu Feuer, Erde zu Luft. Auf dass das nun nicht geschieht, ist es gut, dass, wenn man sich das umgekehrte Schema im Geiste zurecht dreht, dass man sich dann Hülfsstriche zeichnet. Diese Hülfsstriche kann man sich nun dreifach zeichnen.

Entweder so:

Feuer ╳ Wasser
Luft ╳ Erde

das heisst, drehe so, dass wenn du fertig bist, sich, wie vor dem Umdrehen, Feuer und Erde, Luft und Wasser im Kreuze gegenüberstehen.

Oder so:

Feuer — Wasser
Luft — Erde

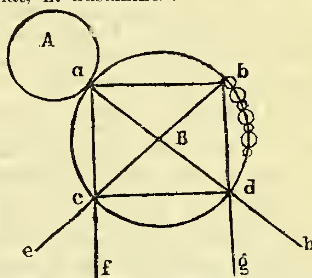
das heisst, wenn du drehst, so halte dir Feuer und Wasser einerseits, und Luft und Erde andererseits auseinander.

Oder endlich so:

Feuer — Wasser
| — |
Luft — Erde

das heisst, wenn du drehst, so sieh darauf, dass Feuer und Luft einerseits und Wasser und Erde andererseits beisammen bleiben.

Auch dies fasst Plato in's Auge, und reiht demzufolge an das Umkehrungs-Monoeuvre ein liegendes Kreuz, zwei verticale Striche und zwei perpendiculäre Striche. Diese fügt er sich alsdann zu einem Quadrate zusammen, welches zwei Diagonalen hat. Somit führen ihn die beiden Umkehrungsweisen einerseits zu zwei Kreisen, andererseits zu einem diagonalisirten Quadrat. Indem er nun den einen Kreis klein zeichnet, den anderen gross, fügt er das, was er hat, ff. zusammen.



Er setzt das diagonalisirte Quadrat abcd in den grösseren Kreis B, und an den grösseren Kreis, B, setzt er den kleineren Kreis, A, derartig, dass sich beide in a berühren. In dieser Figur würde also B den Kreis repräsentiren, welcher um das umgekehrte Schema gezogen wird, wobei denn bei a Feuer stände, bei c Luft, bei b Wasser, bei d Erde. A würde den Kreis repräsentiren, der dafür das Emblem ist, dass die Worte nicht auf dem Kopfe stehen. Sobald nun Plato diese Figur hat, verlängert er die Diagonalen und verticalen Quadratseiten nach unten, ce, cf, dg, dh und macht von b abwärts 7 kleine Kreischen. Dann kommt eine Figur heraus, welche Aehnlichkeit hat mit einer Katze, einem Hunde, einem Männchen, wie die Kinder es sich auf die Tafel zeichnen. Der Kreis A ist der Kopf (er ist das Emblem dafür, dass die Worte nicht auf dem Kopfe stehen, und hat also eine Relation zum Kopfe). Der Kreis B ist der Bauch. ce, cf, dg, dh sind die Beine. Die kleinen Kreischen, die von b abwärts gehen, sind der Schwanz.

Und das ist denn das Platonische Welten-Zoon (ζῶον = Mensch und Thier), über welches sich die Gelehrten so sehr den Kopf zerbrochen haben. Es ist also das Platonische Welten-Zoon nicht mehr und nicht minder, als eine Figur, welche sich an das Platonische Schema knüpft. Bei Platos Weltenthier fällt einem unwillkürlich Darwin's Urthier ein, doch haben beide selbstredend nichts mit einander zu schaffen.

Plato vergleicht seine Figur übrigens auch mit einem Wagen, dann sind die Kreise die Räder.

Ueber die kleinen Kreischen des Schwanzes werden wir im folgenden Abschnitte das Nähere kennen lernen.

b. Interpretation des Timaeus.

Die verschiedenen Gesichtspuncte, die Plato in's Auge fasst, haben immer das Weltenthier als Basis, drehen sich immer und immer wieder um dieses bis in's Detail hinein. Wer den Timaeus verstehen will, der muss das Weltenthier vor sich haben, und sich nun Schritt vor Schritt klar machen, welche Relation die gerade abgehandelte Materie zu jenem hat. Plato fasst das Weltenthier von verschiedenen Gesichtspuncten auf. Wo man sich in der Schrift gerade befindet, da muss man sich stets darüber Rechenschaft geben, auf dem Terrain welchen Gesichtspunctes man sich befindet, und wie sich bei diesem concreten Gesichtspuncte die Auffassung des Kopfes, des Bauches, des Schwanzes, der Extremitäten des Weltenthieres gestaltet. Giebt man sich darüber Rechenschaft, so macht sich das Verständniss dessen, was Plato will,

worauf er lossteuert, ziemlich leicht, wohingegen man da, wo man sich darüber keine Rechenschaft giebt, reinweg im Finsteren umhertappt. Wir wollen hier übersichtlich die Hauptgesichtspuncte hinstellen, aus denen im ersten Theile des Timaeus Kopf, Bauch, Schwanz des Weltenthieres aufgefasst werden. Man erhält so Anhaltspuncte für die Orientirung im Einzelnen. Es repräsentirt:

Der Kopf:	Der Bauch:	Der Schwanz:
Das ideelle Element	Das reelle Element	Die Zahl
Das Sein (Ewigkeit)	Das Werden	Die Zeit
Himmel mit Fixsternen	Erde.	Sonne, Mond, Planeten,
Gott, Götter des Himmels	Gott der Erde	Dämonen
Kopf des Menschen	Rumpf des Menschen	Penis des Menschen
Ein- und Zwei-Arcanum.	Vier-Arcanum	Sieben-Arcanum.

Es kann nicht geleugnet werden, dass die Idee, die Alchemie an ein Männchen zu knüpfen, wie es sich die Kinder auf die Tafel malen, von vorn herein abenteuerlich, barok erscheint. Indessen Plato weiss das Weltenthier so geistreich bis in's Einzelne auszubeuten, dass man sich mit dieser Idee bald ausgesöhnt hat, und ihm gespannt in seinen Expositionen folgt, wozu man sich um so mehr bewogen fühlt, als Plato ein wunderschönes Griechisch schreibt. Die Platonische Alchemie im Allgemeinen würde übrigens ohne das Weltenthier-Schema nicht so sein, wie sie ist. Denn halb zieht Plato das Weltenthier und halb zieht das Weltenthier den Plato. Das heisst, Plato lehnt auf der einen Seite die Ideen, die er vorweg hat, an das Weltenthier, auf der anderen Seite aber wieder bringt ihn die Ausbeutung des Weltenthieres auf neue, auf Besonder-Ideen.

Das, was sich der Autor vorgenommen, im Besonderen im Timaeus abzuhandeln, fängt gegen Ende P. 27. der Ausgabe des Stephanus an: ἐςιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν.

Es wird von vorn das ὂν ἀεὶ und das γιγνόμενον, das Seiende und das Gewordene auf's Tapet gebracht. Das ὂν ἀεὶ sind die ideellen Elemente, das γιγνόμενον die reellen Elemente. Die ersteren sind im Kopfkreise des Weltenthieres repräsentirt, die letzteren in dessen Bauchkreise. Indem Plato sein Schema derartig aufstellt:

Erde — Luft
Wasser — Feuer

beziehungsweise dieses Schema dem Kreis zu Liebe umkehrt, sollen Erde, Wasser, Luft, Feuer nicht die reellen, sondern die ideellen Elemente sein. Er will ja zu seinem Schema den Elementenstock haben, an welchen sich die Cosmologica und Arcana dann anschmiegen. Da ihm nun die reellen Elemente bereits die Cosmologica sind, so würde er, wenn Erde, Wasser, Luft, Feuer die reellen Elemente wären, keinen Elementenstock, sondern einen kosmologischen Stock haben, was er eben nicht im Sinne hat. Er schaut also bei seinem Elementen-Schema nicht auf den Bauchkreis, sondern auf den Kopfkreis, was sich im Anlehnen an das Figuren-Schema auch ganz gut macht, denn der Kopf spielt beim Thiere die erste Rolle, und so spielen auch die ideellen Elemente die erste Rolle. Das ist nun der Grund, weshalb Plato sagt, der Demiurg, das ist Plato selbst, wie denn der Platonische Gott hauptsächlich Plato selbst ist, der Demiurg habe auf das κατὰ ταὐτὰ ἔχον geblickt. Dieses κατὰ ταὐτὰ ἔχον, das sind die ideellen Elemente, gebraucht der Demiurg zum παράδειγμα, das ist das, was wir Schema nennen. Der Demiurg blickt aber nicht auf das γεγονὸς, nicht auf die reellen Elemente, bei der Aufstellung des Schemas. — Die Welt nun, wie sie aus dem Schema hervorgeht, ist gut, oder mit anderen Worten, die Alchemie, wie sie Plato auffasst, ist gut. Denn mit etwas Schechtem könnte er, der Welt-erschaffende Gott, uns verschonen. Will er nun in der Beziehung etwas Gutes, so muss das Schema, welches dem Ganzen zu Grunde liegt, gut sein. Das Schema aber, welches die ideellen Elemente umfasst, ist gut. Denn die ideellen Elemente, vom Eingesichtspunct aufgefasst, sind das Feuer. Von diesem aber heisst es ausdrücklich im Vers 4 der Schöpfungsgeschichte: Und Gott sah, dass das Licht gut war. Indem nun das Schema gut ist, die Welt, die aus demselben hervorgeht, gut ist, ist Gott, Plato selbst auch gut.

Ende P. 29: λέγωμεν δή, δι' ἥντινα (ἣν) αἰτίαν κ. τ. λ.

Der Demiurg ist gut. Ein Guter hat keinen Neid. Darum soll das Schema ihm, dem Demiurgen Plato, gleich werden. Plato ist nicht neidisch, dass das Schema das wird, das ist, was er ist: ein Mensch. Nun, das Welten-ζῶον ist ja ein Mensch. Hiermit ist denn die Einleitung gegeben, um von dem Elementen-Schema auf das Figuren-Schema zu kommen. Die Elemente waren, so berichtet Plato, durcheinander, unordentlich geschaart. Das bezieht sich auf das umgekehrte Schema, bei dem die Elemente noch vorläufig die Empedokleischen Elemente ohne Unterschied von Realität und Idealität sind. Diese ungeordneten Elemente werden nun mit einem Kreise umgeben, und dadurch zurechtgekehrt und in Ordnung gebracht. Dieser Kreis ist der Hauptkreis, und damit der grössere, der Bauchkreis. Der Hauptkreis, der grössere Kreis, ist er deshalb, weil, wenn man mit Strichen und nicht mittelst Papierkreis und Papierviereck umkehrt, weil man dann den zweiten Kreis nicht nöthig hat. Indem nun aber der Kreis, der um die Empedokleischen Elemente gemacht wird, der Bauchkreis ist, werden die Elemente in ihm zu den reellen Elementen. Jetzt wird der kleinere Kreis als Kopfkreis angefügt, und in ihn kommen die ideellen Elemente. Dieser Kopfkreis ist die Seele, die ψυχή des Ganzen, indem er eben die ideellen Elemente repräsentirt, welche die Seele des Elementen-Schemas bilden, und dann wird ja auch der menschlichen Seele als Hauptaufenthaltsort der Kopf zugewiesen. Es ist also naheliegend, dass uns Plato hier den Kopfkreis als ψυχή präsentirt. In der ψυχή ist der νοῦς. Dieser νοῦς ist im Grunde nichts anderes, als das Feuer, aus dessen Eingesichtspunct die ideellen Elemente aufgefasst werden. Dazu gehört ein besonderer νοῦς, das ist Verstand, um von den 4 ideellen Elementen auf das Element Feuer zu kommen. Der νοῦς nun, die Idealität der Idealität, die Idealität der ideellen Elemente, verbleibt dem Kopfkreis als eigenthümlich. Die ψυχή dagegen dilatirt sich zum Bauchkreise hin, denn dieser enthält die reellen Elemente, und in den reellen Elementen hat man das Abbild der ideellen Elemente. Die reellen Elemente sind ja blos das, was sie sind, das ist: Elemente, weil sie sich den ideellen Elementen anschmiegen, weil sie der ψυχή theilhaftig werden. Und so kommt denn heraus, erstens, dass die Welt, das Schema des Plato, ein ζῶον, und zweitens, dass dies ζῶον ist ein: ζῶον ἔμψυχον ἔννουν.

Gegen Ende P. 30: τούτου δ' ὑπάρχοντος κ. τ. λ.

Das Weltenthier ist ein Schema. In ihm concentriren sich alle Thiere, man darf sich also nicht ein specielles Thier hervorheben, und sagen: dies specielle Thier ist das Weltenthier. Damit ginge der Standpunct des Schemas verloren. Der Charakter eines Schemas ist die Einheit. Um die Einheit des Schemas soll sich ja die Totalität der Alchemie schaaren. Wenn daher auch das Weltenthier aus mehreren Kreisen besteht, so darf man nicht sagen, es giebt mehrere „Welten.“ Es handelt sich um ein Schema, eine „Welt.“ Mit der einen Welt hat es Plato übrigens auch auf den Empedokles abgesehen, welcher in seinen 4 Materiae ultimae 4 Welten hatte.

Gegen die Mitte P. 31: σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε κ. τ. λ.

Hier entwickelt sich Plato sein Elementen-Schema auf Grund einer Proportion. Ueber dies sein Thun haben wir bereits im vorigen Abschnitt, „Einleitung zum Timaeus“ gesprochen, und verweisen auf das, was wir dort gesagt. Uebrigens haben wir dort das eigentliche Schema des Plato

Erde — Luft
Wasser — Feuer

entwickelt. Hier entwickelt Plato sein umgekehrtes Schema, das Schema, welches mit einem Kreise zu umgeben ist, nämlich

Feuer — Wasser
Luft — Erde

Demzufolge stellt er denn hier auch umgekehrte Proportionen auf, nämlich

Feuer : Luft = Luft : Wasser
Luft : Wasser = Wasser : Erde

Und bekommt aus diesen beiden als Endproportion

Feuer : Luft = Wasser : Erde

Der Jüdischen Schöpfungsgeschichte aus dem Wege gehend, die ihn, wie wir wissen, auf diese Proportionen führt, sagt er: Das körperlich Gewordene muss sichtbar und greifbar sein.

Das „körperlich Gewordene" bezieht sich nun im Allgemeinen auf die Welt, welche körperlich ist, im Besonderen bezieht es sich auf das Schema des Plato, welches körperlich, das ist, den früheren Schemas gegenüber, eine Figur ist. So wie so hat er etwas Körperliches. Das Körperliche also ist sichtbar und greifbar. Ohne Feuer (Licht) sagt er nun, kann man nichts sehen. Das Greifbare knüpft sich an das Solide, Massive, ςερεόν, das ςερεόν ist aber in abstracto das, was in concreto Erde ist. Und so schafft er sich denn die Elemente Feuer und Erde als Ausgangspuncte. Zwischen diese Elemente Feuer und Erde schiebt er dann als Bindeglied, δεσμός, Luft und Wasser, und kommt so zu der End-Proportion, die ihm das Elementen-Schema an die Hand giebt, und welche ist: Feuer : Luft = Wasser : Erde.

Ende P. 32: τῶν δὲ δὴ τεττάρων. κ. τ. λ.

Wie wir wissen, legt Plato seinem Elementen-Schema die ideellen Elemente zu Grunde, nicht die reellen Elemente, die ja bereits Cosmologica sind. Darum schaut Gott bei der Welterschaffung auf das Ewige, auf das Seiende. Das legt nun die Idee nahe, man müsse sich bei den Platonischen Proportionen auch an die ideellen Elemente halten. Das will Plato aber nicht. Wir wissen ja, dass sich die Sache ff. verhält. Plato hat zuvörderst die Empedokleischen Elemente. Aus ihnen macht er ein umgekehrtes Schema, und umgiebt das mit einem Kreise. Da dieser Kreis nun der Bauchkreis ist, und auf den Bauchkreis die reellen Elemente kommen, so verwandeln sich die Empedokleischen Elemente in die reellen Elemente des Plato. Dass nun aber die Elemente im Bauchkreise so stehen, wie sie stehen, darauf führt den Plato die Proportion. Also knüpft sich die Proportion an die reellen Elemente. Dass sich nun die Proportion an die reellen Elemente knüpft, das wird hier derartig hervorgehoben, dass Plato sagt, von den 4 Elementen werde je ein Ganzes zur ξύςασις τοῦ κόσμου, zur Aufstellung des Figuren-Schemas genommen, das ist zur anfänglichen Aufstellung, bevor ausser dem Bauchkreise noch nichts da ist. Diese ganzen Elemente sind eben die reellen Elemente. Denn die reellen Elemente bestehen aus den ideellen Elementen plus einem Etwas. Indem also der Demiurg die Figuren-Welt auf Grund der 4 Elemente entwirft, bedient er sich zu dem Endzweck der ganzen Elemente. Den eigentlichen Grund, weshalb der Demiurg die ganzen Elemente nimmt, und den wir so eben erwähnt haben, verschweigt nun Plato, indem er in ächt alchemistischer Weise hinter dem Berge hält. Statt dessen präsentirt er uns drei mystificirte Gründe, und sagt, die Sache habe erstens deswegen statt, damit das Weltenthier möglichst ein vollständiges Ganze seie, zweitens deswegen, damit nichts übrig bleibe, woraus eine zweite Welt gemacht werden könne, und endlich deswegen, damit die eine Welt nicht dem Alter und der Krankheit unterworfen sei. Nun, das sind die gewöhnlichen alchemistischen Sprünge.

P. 33. zu Anfange: σχῆμα δὲ ἔδωκεν (καὶ σχῆμα δὲ) κ. τ. λ.

Gott schuf am Anfang Himmel und Erde, wobei der Himmel das Weltengefäss darstellt. Das Weltengefäss hat eine Kugelgestalt. Die Kugel wird nicht wie das Ei der Jüdischen Schöpfungsgeschichte eingeschlagen, sondern bleibt intact. Die Welt entsteht innerhalb der Kugel, und wir befinden uns in dieser Weltenkugel, in diesem Weltengefäss, wie es Gott zu Anfang geschaffen. Also ist die Welt eine Kugel. Eine Kugel hat keine andere Mission, als zu rollen. Indem also das Platonische Figuren-Schema die Welt darstellt, brauchen wir in dieser Beziehung nicht die Beine, welche durch die Verlängerung der Diagonalen und zweier Seiten des Quadrates nach unten entstehen. Die Welt braucht ja nicht zu gehen, sie hat blos zu rollen, und darum sind die Kreise des Figuren-Schemas glatt. Dass nun Plato sein Weltenthier als Welt, und nicht als Mensch und Thier mit Beinen nöthig hat, um zu gehen, statt zu rollen, das führt ihn darauf, zu exponiren, dass das Weltenthier als Welt auch alles das nicht nöthig hat, was Mensch und Thier nöthig haben. Das Weltenthier hat in dieser Beziehung keine Augen nöthig, denn es hat ja nichts zu sehen. Es hat keine Ohren nöthig, denn es hat nichts zu hören. Es hat keine Athmungsorgane (Nase und deren Fortsetzung zu den Lungen) nöthig, denn es hat ja nichts zu athmen. Es hat keinen Mund und keinen Allerwerthesten nöthig, es braucht ja nichts zu essen. Woher auch die Nahrung nehmen? Es zehrt von seinem eigenen Fett. Wenn man die beiden Seiten des Quadrates im Bauchkreise, die sich in dem Puncte, wo das Feuer steht, treffen, oder auch eine Seite und eine Diagonale nach dem Kopf hin verlängert, so repräsentiren diese die Arme des Weltenthieres. Wir haben diese Arme nicht bei der Figur des Weltenthieres gezeichnet, damit sie nicht, in den Kofkreis hineingerathend, die Anschauung troubliren. Auch diese Arme nun, sowie die Hände, die sich stillschweigend an sie knüpfen, hat das Weltenthier als κόσμος nicht nöthig. Und endlich hat es keine Beine und Füsse, die durch die Verlängerung der Diagonalen und zweier Seiten des Quadrates nach unten gegeben sind, nöthig. Nun auf diese concentrirt sich die ganze Exposition. Plato fängt bei den Augen an, um auf die Füsse zu kommen.

Bei der rollenden Weltenkugel spielt nun der Bauchkreis die Hauptrolle. Denn gerade der Bauchkreis entstand ja dadurch, dass sich Plato sein Schema in der Weltenkugel vorstellt. Indessen hat auch der Kopfkreis zu der rollenden Weltenkugel eine Relation. Eine rollende Kugel nämlich rollt weiter und bei dem Weiter-Rollen dreht sie sich auch um sich selbst. Wir haben also 2 Bewegungen der Kugel, und die eine von ihnen ist in dem Kopfkreise repräsentirt.

P. 34. zu Anfange: οὗτος δὴ πᾶς ὄντος (ὄντως) ἀεὶ λογισμὸς κ. τ. λ.

Plato nimmt 3 alchemistische Grundprincipe an: Das ideelle Element, das reelle Element, die Zahl. Die beiden ersteren haben wir bereits gehabt. Die letztere kommt jetzt an die Reihe. Das ideelle Element entspricht dem Kopfkreise des Weltenthieres, das reelle Element dem Bauchkreise. Die Zahl entspricht dem Schwanze. Der Schwanz des Weltenthieres besteht aus 7 Kreisen. Die Zahl wird also κατ' ἐξοχὴν als Sieben genommen, was selbstredend damit zusammenhängt, dass die Sieben-Arcanen-Zahl die eigentliche Arcanen-Zahl ist. Der Schwanz fängt an dem Puncte des Quadrates an, wo das Wasser steht, und geht von da abwärts an der Peripherie des Bauchkreises. Er steht nicht in der Luft, sondern liegt auf dem Bauchkreise auf. Denn es heisst ausdrücklich: ἔξωθεν (nach aussen hin) περιεκάλυψε (bedeckte herum, der Demiurg nämlich) τὸ σῶμα (den Bauchkreis) αὐτῇ ταύτῃ (mit der ψυχή, das ist die ψυχή als Zahl, und Zahl als Schwanz). Eigentlich sind die idellen Elemente die ψυχή. An sie schliessen sich aber auch reellen Elemente als ψυχή — nun das wissen wir bereits. Sobald sich nun die beiden Grundprincipe: ideelles und reelles Element zu den 3 Grundprincipen: ideelles Element, reelles Element, Zahl extendiren, extendirt sich auch die ψυχή über alle 3. Wo es sich um die 2 Grundprincipe: ideelles und reelles Element handelt, da ist der Eingesichtspunct der ψυχή das ideelle Element. Wo es sich aber um die 3 Grundprincipe: ideelles und reelles Element, Zahl handelt, da ist der Eingesichtspunct der ψυχή die Zahl. Denn bei allen dreien haben wir die Zahl. Bei der Zahl als solcher haben wir die Zahl eo ipso, beim ideellen Element haben wir die Zahl 1 (Feuer) oder 2 (Feuer und Luft), beim reellen Element haben wir die Zahl 4 (vier Elemente: Erde, Wasser, Luft, Feuer). Damit hängt es zusammen, dass Plato die Zahl direct ψυχή nennt, und dass die Hauptrepräsentation der Zahl, das ist der Schwanz, zur ψυχή wird. Am Weltenthier haben wir den Eingesichtspunct der ψυχή als ideelles, reelles Element, Zahl darin, dass Kopfkreis und Bauchkreis im Feuerpuncte des Quadrates, Bauckreis und Schwanz im Wasserpuncte des Quadrates zusammenhängen. Wir haben also vorwärts das Extendiren der ψυχή vom Kopf durch das Quadrat hindurch zum Schwanze, und rückwärts das Extendiren der ψυχή vom Schwanz durch das Quadrat des Bauchkreises zum Kopfe (in welchem letzteren die ψυχή zum νοῦς wird). Den Eingesichtspunct von ideellem Element, reellem Element, Zahl schildert Plato ff. In die Mitte des ideellen Elementes (ἀμέριςον, κατὰ ταὐτὰ ἔχον) und des reellen Elementes (μεριςόν, θάτερον) stellt der Demiurg die οὐσία (κατ' ἐξοχὴν) das ist die Zahl. Aus diesen dreien macht er nun eine ganze ἰδέα, das ist einen Allgemein-Abzug. Bei dieser einen ἰδέα wird die Natur des

reellen Elementes mit Gewalt in das ideelle Element gezwängt. Dieser Gewaltstreich betreffs des reellen Elementes hat statt vom arcanologischen Gesichtspuncte. Nämlich die ideellen Elemente entsprechen dem Ein- und Zweiarcanum, die reellen Elemente dem Vierarcanum. Das Ein- und Zweiarcanum sind also für Plato Idealitäten, wogegen das Griechische Vierarcanum ihm eine Realität ist. Vor dem Richterstuhle der Realität können aber im Grunde nur die 7 Arcana bestehen. Vier Arcana sind im Grunde auch nichts anderes als eine Idealität. Da sie nun trotzdem, als dem Bauchkreise angehörend, eine Realität sein sollen, so drängt sie Plato mit Gewalt in die Idealität hinein. — Da nun der Eingesichtspunct von ideellem, reellem Element und Zahl auf die Zahl hinauskommt, so hat Plato in der Zahl nicht nur diese, sondern den Inbegriff von Zahl, ideellem, reellem Element. Und jetzt kommt er

Ende P. 35: ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε κ. τ. λ. auf seine Zahlenphilosophie.

Plato nimmt mit den Juden 7 philosophische Zahlen an. Diese sind aber nicht 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, sondern: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27.

Die 1, 2, 3, 4 hat er auf Grund des Pythagoräischen Lehrsatzes. Die 8, 9, 27 erhält er auf Grund von Proportionen. Die Proportion ist ihm das, was dem Pythagoras das Addiren ist.

Bei den Zahl-Proportionen lehnt Plato an seine Elementen-Proportionen. Aus den Zahlen 1, 2, 3, 4, die er als gegebene hat, nimmt er sich zuvörderst die 1, 2, 4 und verwerthet sie zu zwei Proportionen. Die erste ist:

$$1 : 2 = 2 : 4$$

das ist das Analogon zu

Feuer : Luft = Luft : Wasser

Bei dieser Elementen-Proportion sind die Mittelglieder Luft, Luft gleich, die Endglieder Feuer, Wasser ungleich. Ebenso sind bei der Zahl-Proportion die Mittelglieder 2, 2 gleich, die Endglieder 1, 4 ungleich.

Die zweite Proportion ist:

$$4 : 2 = 8 : 4$$

Diese Proportion soll nun ein Analogon sein zu der Elementen-Proportion:

Luft : Wasser = Wasser : Erde

Im Grunde ist sie es aber nicht, denn wenn sie es wäre, so müsste sie anfangen mit dem, womit die erste Proportion schliesst, das ist mit:

$$2 : 4$$

Thäte sie das aber, so käme als ganze Proportion heraus:

$$2 : 4 = 4 : 2$$

womit wir auf dem alten Flecke wären. Darum giebt Plato als zweite Proportion eben 4 : 2 = 8 : 4 und hilft sich so, dass er sagt, wenn diese Proportion auch nicht gerade ebenso anfängt, wie die erste Proportion schliesst, so kommen in ihr doch zu Anfang dieselben Zahlen 2 und 4 vor, wie im Schlusse der ersten Proportion. Und dann sagt er ferner, wenn bei dieser Proportion 4 : 2 = 8 : 4 auch nicht die inneren Glieder gleich sind, wie bei der Proportion Luft : Wasser = Wasser : Erde, so sind doch die äusseren Glieder gleich, nämlich die beiden Vieren.

Auf diese Weise bekommt Plato zu den philosophischen Zahlen 1, 2, 4 die 8 als neue philosophische Zahl.

Des Ferneren nimmt er sich nun aus den gegebenen Zahlen 1, 2, 3, 4 die 1 und 3 und verwerthet sie ebenfalls zu zwei Proportionen. Die erste Proportion ist:

$$1 : 3 = 3 : 9$$

das ist wieder ein Analogon zu:

Feuer : Luft = Luft : Wasser.

Die zweite Proportion ist

$$3 : 9 = 9 : 27$$

Das ist nun in der That ein Analogon zu:

Luft : Wasser = Wasser : Erde

Denn die neue Proportion fängt gerade so an, wie die alte aufgehört mit dem Verhältniss 3 : 9. Und die Mittelglieder 9, 9 sind dieselben, wie sie bei der Elementen-Proportion als Wasser dieselben waren.

Auf diese Weise bekommt denn Plato zu den philosophischen Zahlen 1 und 3 die 9 und 27 als neue philosophische Zahlen, und hat damit in Summa die philosophischen Zahlen:

1, 2, 3, 4, 8, 9, 27.

Diese Zahlen präsentirt er uns derartig, dass der Demiurg das Eine, was er aus der Mischung von ideellem und reellem Element, Zahl erhält, theilt. Der Demiurg theilt nämlich ff.

Zuerst nimmt er einen Theil vom Ganzen.

Dann nimmt er das Doppelte des ersten Theiles.

Den dritten Theil nimmt er als anderthalb Theil des zweiten Theiles, (oder) als dreifachen Theil des ersten Theiles.

Den vierten Theil nimmt er als doppelten Theil des zweiten Theiles.

Den fünften Theil nimmt er als dreifachen Theil des dritten Theiles.

Den sechsten Theil nimmt er als achtfachen Theil des ersten Theiles.

Den siebenten Theil nimmt er als siebenundzwanzigfachen Theil des ersten Theiles. —

Nennen wir also die sieben Theile A, B, C, D, E, F, G, so haben wir:

A = 1

B = 2 A. Da aber A = 1, so ist 2 A = 2, also B = 2.

C = $1^1/_2$B. Da aber B = 2, so ist $1^1/_2$B = $^3/_2 \cdot 2 = 3$, also C = 3. Oder auf andere Weise ist:

C = 3A. Da aber A = 1, so ist 3A = 3, also C = 3.

D = 2B. Da aber B = 2, so ist 2B = 4, also D = 4.

E = 3C. Da aber C = 3, so ist 3C = 9, also E = 9.

F = 8A. Da aber A = 1, so ist 8A = 8, also F = 8.

G = 27A. Da aber A = 1, so ist 27A = 27, also G = 27.

Damit ergeben also die Theile die philosophischen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.

P. 36 μετὰ δὲ ταῦτα ξυνεπληροῦτο κ. τ. λ.

Der Weg, den Plato ursprünglich geht, ist natürlich der, dass die Proportionen ihn auf seine, ihm eigenthümlichen philosophischen Zahlen führen. Hier geht er gerade den umgekehrten Weg. Er stellt seine philosophischen Zahlen als ein fait accompli hin und kommt nun mit den Proportionen hinterdrein.

Bei den Zahlen 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 haben wir ein Zwei- und ein Drei-Verhältniss. Das Zwei-Verhältniss ist bei den Zahlen 1, 2, 4, 8. Das Drei-Verhältniss ist bei den Zahlen 1, 3, 9, 27.

Plato hält sich nun einestheils an das Zwei-Verhältniss und anderentheils an das Drei-Verhältniss, und streicht das, was in diese Verhältnisse nicht passt.

Hält er sich an das Zwei-Verhältniss, so streicht er in der Reihe

1, 2, 3, 4, 9, 8, 27

die Zahlen 3, 9, 27, denn die passen wohl in das Drei-Verhältniss, nicht aber in das Zwei-Verhältniss.

Hält er sich an das Drei-Verhältniss, so streicht er in der Reihe

1, 2, 3, 4, 9, 8, 27

die Zahlen 2, 4, 8, denn die passen wohl in das Zwei-Verhältniss, nicht aber in das Drei-Verhältniss.

Wo nun eine Zahl gestrichen wird, da entsteht ein Diastema.

Also hat er beim Zwei-Verhältniss:

1, 2, Diastema, 4, Diastema, 8, Diastema

Beim Drei-Verhältniss hat er:

1, Diastema, 3, Diastema, 9, Diastema, 27

Jedem Diastema wird nun eine Proportionszahl gegeben.

So entsteht statt: 1, 2, Diastema, 4, Diastema, 8, Diastema
jetzt: 1, 2, 2, 4, 2, 8, 4

Es entsteht statt: 1, Diastema, 3, Diastema, 9, Diastema, 27
jetzt: 1, 3, 3, 9, 9, 9, 27

Jede der Reihen soll nun zu zwei Proportionen verwerthet werden. Zu zwei Proportionen sind aber acht Zahlen nöthig, wo doch unsere Reihen jegliche nur sieben Zahlen hat. Demgemäss ist noch je eine Zahl einzuflicken. Das geschieht nun derartig, dass in der Reihe:

1, 2, 2, 4, 2, 8, 4

an der fünften Stelle eine 4 eingeflickt wird, und dass in der Reihe:

1, 3, 3, 9, 9, 9, 27

an der fünften Stelle eine 3 eingeflickt wird.

Nun gestalten sich die Reihen auf's neue so:

1, 2, 2, 4, 4, 2, 8, 4
1, 3, 3, 9, 3, 9, 9, 27

An der Hand dieser Reihen enthält man dann, wenn man von Zahl zu Zahl schrittweis vorrückt, die Proportionen:

$$1 : 2 = 2 : 4 \text{ und } 4 : 2 = 8 : 4$$
$$1 : 3 = 3 : 9 \text{ und } 3 : 9 = 9 : 27$$

Da haben wir eben die Proportionen, von denen ausgehend Plato zu seinen philosophischen Zahlen kommt. Damit wäre denn im Grunde die Sache fertig. Plato begnügt sich aber damit nicht, sondern bringt auch noch die Zahlen 256 und 243 auf's Tapet. Damit bezweckt er nun, uns auf die eingeflickten, nicht diastematischen, Zahlen zu führen.

Nimmt man nämlich die Acht-Reihe des Zwei-Verhältnisses, welche ist:

1, 2, 2, 4, 4, 2, 8, 4

und addirt, so hat man:

$$1 + 2 + 2 + 4 + 4 + 2 + 8 + 4 = 27$$

Nimmt man die Acht-Reihe des Drei-Verhältnisses, welche ist:

1, 3, 3, 9, 3, 9, 9, 27

und addirt, so hat man:

$$1 + 3 + 3 + 9 + 3 + 9 + 9 + 27 = 64$$

Nun nimmt man die beiden Gleichungen:

$$1 : 3 = 3 : 9$$
$$3 : 9 = 9 : 27$$

und giebt ihnen die folgende freie Interpretation.

Nimm die zwei Zahlen des letzten Theiles der zweiten Proportion und multiplicire sie. Ergiebt: $9 . 27 = 243$.

Nimm die zwei Zahlen des ersten Theiles der zweiten Proportion und multiplicire sie. Ergiebt $3 . 9 = 27$. (Man reflectire darauf, dass diese 27 auch bei der ersten Addition herauskam.)

Die erhaltenen 243 und 27 dividire. Ergiebt $243 : 27 = 9$. Diese 9 giebt uns die Zahl an, nennt uns die Zahl, der bei der Sieben-Reihe eine neue Zahl angeflickt wurde.

Nimm den letzten Theil der ersten Proportion. Dort handelt es sich um die Zahlen 9 und 3. Die 3, welche bei der 9 steht, heisst, du musst bei der 9, die du so eben erhalten, eine 3 einflicken.

Nimm den ersten Theil der ersten Proportion. Dort handelt es sich um die Zahlen 1 und 3. Die heissen: Es handelt sich um die Reihe des Dreiverhältnisses.

Also haben wir in Bezug auf die Proportionen

$$1 : 3 = 3 : 9 \text{ und } 3 : 9 = 9 : 27$$

die freie Interpretation: Die Sieben-Reihe des Drei-Verhältnisses bekommt eine Zahl angeflickt. Diese Zahl ist 3. Sie wird eingeflickt bei der 9, das ist der Zahl, welche erhalten wird, wenn man den Vordertheil der zweiten Proportion multiplicirt, den Hintertheil der zweiten Proportion multiplicirt, und die beiden so erhaltenen Producte dividirt.

Ebenso nimmt man die beiden Gleichungen:

$$1 : 2 = 2 : 4$$
$$4 : 2 = 8 : 4$$

und giebt ihnen die folgende freie Interpretation.

Nimm die 4 Zahlen der zweiten Proportion und multiplicire sie. Ergiebt: $4 . 2 . 8 . 4 = 256$. Diese 256 dividire durch 64. Zu dieser 64 kommt man auf die Weise, dass vorhin bei der zweiten Gleichung durch 27 dividirt wurde. Diese 27 wurde dort zwar durch die Gleichung selbst gewonnen. Indessen das war nicht nöthig. Sie war auch gegeben, wenn man sich an die Summe der Acht-Reihe des Zwei-Verhältnisses hielt, denn $1 + 2 + 2 + 4 + 4 + 2 + 8 + 4 = 27$. Das führt nun darauf, hier, wo die Gleichung selbst nichts an die Hand giebt, zu der Zahl zu greifen, welche die Summe der Acht-Reihe des Drei-Verhältnisses ergiebt. Diese Zahl aber ist, da $1 + 3 + 3 + 9 + 3 + 9 + 9 + 27 = 64$, ist, sagen wir, 64.

Nun ist $256 : 64 = 4$. Diese 4 nennt uns die Zahl, der bei der Sieben-Reihe eine neue Zahl angeflickt wurde.

Nimm den letzten Theil der ersten Proportion. Dort handelt es sich um die Zahlen 2 und 4. Ist zu interpretiren: Die 4 kommt zweimal vor. Das heisst: Der so eben erhaltenen 4 musst du nochmals eine 4 anflicken.

Nimm den ersten Theil der ersten Proportion. Dort handelt es sich um die Zahlen 1 und 2. Die heissen: Es handelt sich um die Reihe des Zwei-Verhältnisses.

Also haben wir in Bezug auf die Proportionen:

$$1 : 2 = 2 : 4 \text{ und } 4 : 2 = 8 : 4$$

die freie Interpretation: Die Sieben-Reihe des Zwei-Verhältnisses bekommt eine Zahl angeflickt. Diese Zahl ist 4. Sie wird eingeflickt bei der 4, das ist der Zahl, welche erhalten wird, wenn man die Zahlen der zweiten Proportion multiplicirt und durch diejenige Zahl dividirt, welche auf Grund der Addition der Acht-Reihe des Drei-Verhältnisses erhalten wird.

Diese Deductionen will Plato an die sehr aphoristisch dahin geworfenen Zahlen 256 und 243 geknüpft wissen.

Die Pythagoräer nannten die Zahlenphilosophie *ἁρμονία καὶ συνῳδία τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων*, kurz Harmonie der Sphären. Dieser Ausdruck wurde dann gang und gäbe für Zahlenphilosophie, und somit handelt Plato hier über die Harmonie der Sphären. Davon haben die Laien etwas gehört, und meinen nun, es handle sich hier um musikalische Dinge — die Alchemisten selbst thaten übrigens das ihrige, die Laien in einer solchen Auffassung zu bestärken. Nun schreibt Einer dem Anderen mit rührender Patriarchalität nach, Plato spreche hier von der Musik, welche die Sphären machen. Es soll in Bezug auf die Zahlen, die er bringt, derartig liegen, als wenn man musikalisch von einer Prime, Secunde, Terz u. s. w. spricht. Man hat den Firlefanz so weit getrieben, über diese Platonischen musikalischen Zahlen ganze Tabellen auszuarbeiten.

Was nun den Ausdruck Harmonie der Sphären statt Zahlenphilosophie betrifft, so steuert Plato selbst auf ihn los. Es heisst nämlich P. 47: *φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λογὸς, ἐπὶ ταῦτα (τ' αὐτὰ) τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρῆσθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ' αὐτὰ ταῦτα τέταкται, τὴν μεγίστην ξυμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ' αὖ μουσικῆς φωνῆς χρήσιμον, πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν. ἡ δὲ ἁρμονία, ξυγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον, καθάπερ νῦν, εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται. καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταὐτὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.* „An Stimme und Gehör knüpft sich dieselbe Reflexion, sie sind uns zu ähnlichen Zwecken von den Göttern geschenkt worden, als die Augen. Die Rede (Stimme) schmiegt sich ihnen nämlich an, indem sie vom grössten Einfluss auf die Augen ist (auf das, was sich alchemistisch nach dem früher Exponirten an die Augen knüpft). Da wir nun in der Stimme auf der anderen Seite etwas haben, was auf den musikalischen Ton von wichtigem Einfluss ist, so ist sie der Harmonie wegen dem Gehör zugesellt. Die Harmonie aber, welche verwandte Anklänge in unseren Seelenthätigkeiten hervorlockt, scheint dem, der sich den Musen mit Verstand anlehnt, nicht, wie das so gewöhnlich angenommen wird, zu zwecklosen Vergnügungen wichtig zu sein, sondern sie ist uns als Bundesgenossin von den Musen gegeben, um unsere ungeordneten Seelenthätigkeiten zu ordnen, und in Einklang zu bringen. Obendrein ist uns der Tact von ebendenselben Musen als Gehülfin gegeben wegen unserer durchschnittlich ungeregelten und der Grazie entbehrenden inneren Beschaffenheit.“ Hier sieht man, wie Plato die **Zahl** (Tact) mit der **Harmonie** in Relation bringt, was eben auf die Relation der Harmonie der Sphären zu der Zahl lossteuert. Der **Tact** (numerus) nämlich ist die **Zahl** in Bezug auf die Harmonie.

Mitte P. 36: *ταύτην οὖν τὴν ξύστασιν πᾶσαν κ. τ. λ.*

Hier biegt Plato von der Zahlenphilosophie ab, und kommt auf die Zeichnung seines Weltenthieres. Zuerst bringt er das diagonalisirte Quadrat (das *χῖ* sind die sich schneidenden Diagonalen), dann die Kreise. Der Bauchkreis wird alsdann, um zum Schwanze zu kommen, sechsfach getheilt. Das ist (siehe oben die Figur des Weltenthieres), von b abwärts werden auf dem Bogen bd sechs Puncte gemacht, welche **nicht** gleich weit von einander abstehen. Dadurch entstehen sechs Distanzen. Diese werden mit Kreisen belegt. Dadurch entstehen 6 Kreise. Endlich wird dann noch ein siebenter Kreis gezeichnet, welcher den sechtsen berührt. So kommen die 7 Kreise des Schwanzes heraus, wie sie unsere Zeichnung des Schwanzes beim Weltenthier bietet. Drei dieser Kreise sind gleich, vier derselben sind ungleich, d. h. nicht nur den drei Kreisen ungleich, sondern auch unter sich ungleich. Die drei gleichen Kreise sind die grossen, die vier ungleichen die kleinen bei der Zeichnung des Schwanzes am Weltenthier. Zuerst kommt, von b abwärts, ein Kreis

der Vier-Reihe. Dieser Kreis ist ein grösserer der Vier-Reihe, er ist grösser als die drei übrigen der Vier-Reihe, welche drei unter sich gleich sind. Er ist zwar grösser als die drei übrigen Kreise der Vier-Reihe, aber kleiner als die Kreise der Drei-Reihe, welche letzteren unter sich gleich sind. Dann kommt ein Kreis der Drei-Reihe. Dann kommt ein Kreis der Vier-Reihe. Dann kommt ein Kreis der Drei-Reihe. Dann kommt ein Kreis der Vier-Reihe. Dann kommt ein Kreis der Drei-Reihe. Endlich kommt ein Kreis der Vier-Reihe. Der Reihenfolge nach haben wir also in Bezug auf die Grösse der Kreise 1) mittelgross (zur Vier-Reihe gehörend), 2) gross, 3) klein, 4) gross, 5) klein, 6) gross, 7) klein.

Diese Arrangirung des Schwanzes in Bezug auf die grösseren und kleineren Kreise kommt nun darauf hinaus, dass, wie wir noch kennen lernen werden, im Schwanze Sonne, Mond und Planeten, das sind runde, sich bewegende Körper repräsentirt sind. Die übrigen Verhältnisse kommen auf die sieben Platonischen philosophischen Zahlen hinaus, welche nach dem Zwei- und Drei-Verhältnisse fortschreiten. Vergl. hierüber weiter unten.

Gegen Mitte P. 37. ὡς δὲ κινηθὲν κ. τ. λ.

Hier wird das Weltenthier so aufgefasst, dass der Kopfkreis das Sein, oder, was sich gleich bleibt, die Ewigkeit, der Bauchkreis das Werden, der Schwanz die Zeit repräsentirt. Das letztere schmiegt sich an die Auffassung des Schwanzes als Zahl, denn die Zeit wird kalenderweis abgezählt.

Gegen Mitte P. 38. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ κ. τ. λ.

Hier wird der Schwanz als Sonne, Mond und Planeten aufgefasst, womit Hand in Hand geht, dass der Kopfkreis als Himmel (mit Fixsternen) und der Bauchkreis als die Erde, die wir bewohnen, aufgefasst wird. Plato will im Allgemeinen οὐρανὸς als synonim mit κόσμος aufgefasst wissen, worauf er P. 28 selbst hinweist. Speciell ist aber οὐρανὸς der Kopfkreis, und so wird bereits P. 34 οὐρανὸς als Kopfkreis genommen. Die Auffassung des Kopfkreises als οὐρανὸς schmiegt sich an die Verwerthung des Weltenthieres, mit der wir es hier zu thun haben, wo der Kopfkreis = οὐρανὸς, der Bauchkreis = γῆ, der Schwanz = ἥλιος, σελήνη καὶ πλανῆται. Sonne, Mond und Planeten einerseits und die Fixsterne andererseits hält Plato ganz strict auseinander, weil er den ersteren eine Bewegung am Himmel zutheilt, den letzteren nicht. Die Fixsterne fallen zugleich auf den Himmel, und gehören in den Kopfkreis, wogegen Sonne, Mond und Planeten dem Schwanz angehören. Plato nimmt, wie die Alten überhaupt, fünf Planeten an, speciell erwähnt er hier aber blos den Morgenstern, das ist die Venus, die er aber nicht Ἀφροδίτη, sondern ἑωςφόρος nennt, und den Mercur, den er τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ und τὸν τοῦ Ἑρμοῦ nennt. Mars, Jupiter und Saturn werden hier nicht namentlich aufgeführt.

Im Schwanze (vergl. die Zeichnung des Weltenthieres) kommen nun die drei kleinsten Kreise, der 3., 5., 7. auf: Mars, Jupiter, Saturn. Der mittelgrosse Kreis, der 1., kommt auf den Mond. Der Mondkreis ist grösser als die Kreise von Mars, Jupiter, Saturn. Darum heisst's auch P. 36, die kleineren Kreise wären unter sich ungleich. Die 3 grossen Kreise, der 2., 4., 6., kommen auf Sonne, Venus, Mercur.

Halten wir mit dem Schwanze das zusammen, was wir bei der Platonischen Zahlenphilosophie haben kennen lernen, so gestaltet sich der Schwanz in Bezug auf die Buchstaben, mit denen wir dort die Theile bezeichnet haben, in welche der Demiurg das Eine theilt, was er aus der Mischung des ideellen, reellen Elementes, der Zahl erhält, derartig, dass der erste Schwanzkreis = A, der zweite = B, der dritte = C, der vierte = D, der fünfte = E, der sechste = F, der siebente = G.

Und hieran anlehend ist in Bezug auf die philosophischen Zahlen, dem vorigen entsprechend, der erste Schwanzkreis = 1, der zweite = 2, der dritte = 3, der vierte = 4, der fünfte = 9, der sechste = 8, der siebente = 27.

Dass, wenn wir uns an Sonne, Mond und Planeten halten, dass dann ist: der erste Kreis = Mond, der zweite = Sonne, der dritte = Mars, der vierte = Venus, der fünfte = Jupiter, der sechste = Mercur, der siebente = Saturn, wissen wir bereits. Hierbei steht indess nicht fest, in welcher Reihe die Planeten, welche Plato nicht namentlich macht (Jupiter, Mars, Saturn), stehen. Z. B. kann auch Jupiter stehen, wo wir Mars gesetzt haben, Saturn, wo wis Jupiter gesetzt haben u. s. w. Auch steht es nicht absolut fest, dass der zweite grosse Kreis (der vierte des Schwanzes überhaupt) = Venus. Er kann auch = Mercur, denn in den beiden betreffenden Stellen wird das erstemal Venus voran gesetzt, das zweitemal Mercur.

In Bezug auf das Zwei- und Drei-Verhältniss der philosophischen Zahlen ist die Zahl Eins, in der sich beide concentriren, der Mond. Parallel mit dem Zwei-Verhältnisse gehen dann: Sonne, Venus, Mercur. Parallel mit dem Drei-Verhältnisse gehen: Mars, Jupiter, Saturn.

Indem sich nun die bewegenden Himmelskörper an die philosophischen Zahlen knüpfen, haben einerseits weder die Zahlen, noch andererseits die Himmelskörper gleiche Grösse. Es könnte daher auffallend erscheinen, dass Plato 3 grosse und 3 kleine Kreise absolut unter sich gleich sein lässt. Das thut er aber deswegen, um das Zwei- und Drei-Verhältniss prägnant an den sich bewegenden Himmelskörpern hervorzuheben. Der Zeichnung nach, die sich an das Gleichsein der betreffenden Kreise knüpft, fällt es nämlich sofort in die Augen, dass Sonne, Venus und Mercur dem Zwei-Verhältniss entsprechen, uud Mars, Jupiter, Saturn dem Drei-Verhältnisse. Und dann auch bedenke man, dass Plato die Grösse der einzelnen Planeten nicht kannte; der würde also sehr in die Klemme gerathen, wenn er die Planeten nach ihrer gegenseitigen Grösse mit grösseren oder kleineren Kreisen hätte bezeichnen sollen. Darum kommt es ihm sehr à propos, dass er sich bei der Grösse der Kreise eben nur an das Zwei- und Drei-Verhältniss hält.

Und dann hat es auch seinen Grund, dass gerade die grossen Kreise dem Zwei-Verhältnisse entsprechen, und die kleinen dem Drei-Verhältnisse. Dieser Grund liegt in der Gestalt eines Schwanzes überhaupt, der in einer Spitze endet. Würde Plato den grossen Kreisen das Drei-Verhältniss zutheilen, so würde der Schwanz des Weltenthieres breit enden, was er mit der gewöhnlichen Gestalt eines Schwanzes für collidirend hält.

Charakteristisch für die Aehnlichkeit des Schwanzes des Weltenthierss mit einem Schwanz ist auch das, dass ein Schwanz häufig spitz und nicht mit seiner vollen Breite aufsitzt. Diese Aufsitz-Spitze ist aber nicht so spitz, wie die Endspitze, und so giebt denn der Mond, der kleiner ist als die grossen Kreise, grösser aber als die kleinen Kreise, einen passenden Anfangspunct für den Schwanz des Weltenthieres ab.

Die Kreise, durch welche Sonne, Mond und Planeten dargestellt werden, weisen auf die runde Form dieser Körper, und darauf, dass sie sich drehen, dass sie rollen. Die grossen Kreise gehen langsamer, die kleineren schneller, denn den ersteren entsprechen die kleineren Zahlen 2, 4, 8, den letzteren die grösseren Zahlen 3, 9, 27. Zu den Bewegungen der Himmelskörper kommt nun noch die Bewegung der Erde, an der der Schwanz des Weltenthieres angeheftet ist. Daher kommen die ὀκτὼ φοραὶ heraus, von denen Plato spricht. Der hellste der Himmelskörper ist die Sonne. An die Bewegung dieser reiht sich der Tag und die Nacht. An die Bewegung des Mondes reiht sich der Monat. An die Bewegung der Sonne wieder das Jahr. Damit muss man aber nun nicht meinen, dass die übrigen sich bewegenden Himmelskörper etwa nicht auf die Zeit Einfluss hätten, die Leute reflectiren hierauf blos nicht. Diese Bemerkung macht Plato deswegen, damit man nicht in Versuchung kommt, einzelne Theile des Schwanzes auf die Zeit zu beziehen, wo doch der ganze Schwanz die Zeit repräsentirt.

Schluss P. 39: καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη (εἴδη) κ. τ. λ.

Das Weltenthier wird jetzt zum Repräsentanten der Götter. Eine Götterart repräsentirt der Kopfkreis, eine andere der Bauchkreis, eine dritte der Schwanz.

Die Gottheit des Kopfkreises wird daraus abgeleitet, dass dieser den οὐρανὸς repräsentirt, Οὐρανὸς aber in der Griechischen Mythologie ein Gott ist. Dann aber auch werden die Fixsterne als Götter genommen, wobei es Plato weniger auf die Astrologie im Allgemeinen abgesehen zu haben scheint, als vielmehr auf die Sternschnuppen und Kometen, die er den Fixsternen anreiht. In den Sternschnuppen und namentlich den Kometen sahen bereits die

Griechen Vorbedeutungen. Vorbedeutungen haben aber eine göttliche Relation.

Die Gottheit des Bauchkreises wird daraus abgeleitet, dass dieser die *γῆ* repräsentirt, *Γῆ* (Gaea) aber eine Griechische Gottheit ist; wie Plato nebenbei erwähnt, die erste und älteste. Die Gottheit des Schwanzes geht daraus hervor, dass die Griechen Sonne und Mond als Götter auffassten, und den Planeten Götternamen gaben. Die Schwanzgötter nennt Plato: Dämonen, *δαίμονες*, was einfach Götter heisst. In diesem Sinne kommt der Ausdruck bereits bei Homer vor. Speciell auf die Dämonen eingehend, sagt Plato: „Die Kinder der Gaea und des Uranus waren Oceanus und Tethys." Hier sind nun Gaea und Uranus der Bauch- und der Kopfkreis. Der Schwanz des Weltenthieres wird als Penis aufgefasst, und so kommt der Sinn heraus: die Dämonen haben eine Penis-Relation zu Gaea und Uranus, sind deren Kinder. — „Von diesen", das ist von Uranus und Gaea, heisst es nun weiter, „waren Kinder: Phorkys, Saturn, Rhea und mehrere. Von Saturn und Rhea stammen ab Jupiter und Juno und weitere Brüder (Blutsverwandte) und deren Abkömmlinge" .Die 7 speciell aufgeführten Dämonen-Namen: Oceanus, Tethys, Phorkys, Saturn, Rhea, Jupiter, Juno weisen auf die 7 Kreise des Schwanzes, und repräsentiren also: Sonne, Mond und Planeten. Hierbei rangirt nun Oceanus für die Sonne, Tethys für den Mond, Phorkys für Mars, Juno für den Morgenstern. Jupiter und Saturn repräsentiren die nach ihnen genannten Planeten. Für Mercur rangirt Rhea, was etwas kühn ist, da Mercur ein Mann, und Rhea eine Frau ist. Plato aber nimmt die Sache deswegen nicht so genau, weil eben bei den Planeten Mercur ausdrücklich erwähnt worden ist.

Anfang P. 41: *ἐπεὶ δ'οὖν πάντες κ. τ. λ.*

Das Weltenthier wird jetzt als Mensch aufgefasst. Der Kopfkreis wird der menschliche Kopf, der Bauchkreis der Rumpf, der Schwanz der Penis. Quadrat-Seiten und Diagonalen sind verlängert zu denken, auf dass Arme und Beine herauskommen.

Der Timaeus zerfällt, worauf auch Pag. 27. hingewiesen wird, in 2 Theile. Der eine Theil befasst sich mit der *κόσμου γένεσις*, das ist, allgemein ausgedrückt, mit der Alchemie, der andere Theil mit der *ἀνθρώπων φύσις*.

Das Substrat der *φύσις ἀνθρώπου*, das ist der Mensch, reiht sich der Alchemie deswegen an, weil die Arcana dazu dienen, den kranken Menschen gesund zu machen. Da wir es uns nun in dem vorliegenden Buche als Ziel gesteckt, die Alchemie abzuhandeln, nicht aber die Anwendung der Arcana am Krankenbett, so liegt es uns fern, auf den Theil des Timaeus einzugehen, der sich mit der *φύσις ἀνθρώπου* befasst, und werden diesen daher fallen lassen. Wollten wir das nun consequent durchführen, so müssten wir bereits jetzt abbiegen, denn hier bringt Plato ja den Menschen auf's Tapet. Wir wollen das aber nicht thun, wir wollen, ohne etwas bei Seite zu schieben, gerade durchgehen, bis wir zu dem Abschnitt des Timaeus kommen, wo die *φύσις ἀνθρώπου* im engeren Sinne in einem Abschnitt für sich durchgenommen wird, das ist, bis wir dahin kommen, wo das Durchgehen der Arcana beendet ist. Dort werden wir ein Schlusspunctum machen, bis dahin aber wollen wir den Tenor der Expositionen nicht durch Auslassungen stören.

Der Demiurg übergiebt den Göttern des Himmels (des Kopfkreises) und den Göttern der beweglichen Himmelskörper das Geschäft der Menschen-Erschaffung. Hierzu giebt er ihnen die unsterbliche Seele, die Herstellung des sterblichen Körpers überlässt er ganz ihnen.

Es sollen nun von der Seele distribuirt werden: die Erkenntniss (*αἴσθησις*) auf den Kopfkreis, Muth und Furcht auf den Bauchkreis, die Liebe, welche aus Lust und Leid gemischt ist, auf den Schwanz. Wenn nun der Mensch diese Pathemata beherrscht, so wird er zu den Gerechten gezählt werden, lässt er sich von ihnen beherrschen, so wird er zu den Ungerechten gezählt werden. Der Gerechte kehrt nach vollendeter Lebensbahn zu dem Gestirn zurück, dem seine Seele zugesellt ist. Von vorn herein theilt nämlich der Demiurg so viele Seelen aus, als Sterne sind. Der Ungerechte dagegen macht eine Metamorphose durch. Der Urtypus der Gerechten ist der Mann, die männliche Individualität, was damit zusammenhängt, dass das vollständige Weltenthier einen Schwanz hat, das ist bei der Uebertragung auf den Menschen, einen Penis. Die erste Metamorphose besteht darin, dass der Schwanz verloren geht. Dann wird aus dem männlichen Weltenthier, aus dem Manne, eine Frau. Die zweite Metamorphose besteht darin, dass die Arme verloren gehen. Dann tritt die Vogel-Natur ein, indem die Vögel Flügel statt der Arme haben. Die dritte Metamorphose besteht darin, dass der Kopfkreis verloren geht. Dann tritt die Natur der Landthiere ein. Diese Thiere sind zwar nicht kopflos, sie tragen aber den Kopf zur Erde gebückt, nicht zum Himmel erhoben, wie der Mensch. Diese mehr oder minder zu Boden gerichtete Stellung des Kopfes, des Mehr- oder Minder- in Berührung - Kommens des Kopfes mit dem Erdboden veranlasst Plato die Landthiere in 3 Klassen zu theilen, die in dem Bereich der dritten Metamorphose höher oder tiefer stehen. Die erste Classe bilden die Vierfüssler. Sie tragen den Kopf am höchsten. Die zweite Classe bilden die Vielfüssler. Bei ihnen stehen Kopf und Rumpf mehr in einer Linie, der Kopf ist also nicht so in die Höhe gerichtet, wie bei den Vierfüsslern im Allgemeinen. Und dann auch haben die Vielfüssler viel kürzere Beine als die Vierfüssler. Auf Grund dessen nähert sich ihr Kopf mehr dem Boden. Die dritte, die am tiefsten stehende Classe, bilden die Ohne-Füssler, die auf dem Boden kriechenden Thiere. Bei ihnen kommt der Kopf absolut mit dem Erdboden in Berührung. Bei dieser dritten Metamorphose muss man sich nicht an die Beine des Weltenthieres halten, sondern an das Verhältniss mit dem verloren gehenden Kopfkreis. Wollte man sich an die Beine halten, so würden die Vielfüssler in dem Rayon der dritten Metamorphose keinen Raum haben, denn das Weltenthier hat nur 4 Füsse, und die Ohnefüssler würden nicht der dritten Metamorphose anheimfallen, sondern vielmehr der jetzt kommenden vierten Metamorphose, bei der die Beine des Weltenthieres verloren gehen. Durch das Schwinden der Beine bleibt blos der Bauchkreis übrig, der wie eine Auster aussieht. Es tritt also die Natur der Wasserthiere ein. — Bei diesen Metamorphosen, bei denen wir übrigens speciell das herangezogen haben, was P. 90. zu Ende: *καὶ δὴ καὶ τὰ νῦν* bis gegen Ende P. 92: *καὶ κτήσει μεταβαλλόμενα* — exponirt wird, hat Plato die Reconstruction seines Weltenthieres vor Augen. Zuerst entwickelt er sich sein Figuren-Schema, indem er vom Bauchkreis anfängt, diesem den Kopfkreis, das diagonalisirte Quadrat, dessen Verlängerung als Arme und Beine, den Schwanz zufügt. Dann geht er wieder rückwärts, und streicht alles wieder, bis ihm der Bauchkreis, von dem er ausgegangen, übrig bleibt.

Wir weisen hierbei auf folgendes hin. 1. Buch Mosis Vers 26 (vergleiche diesen Vers bei der Jüdischen Alchemie) steht וירדו. Dies Wort kommt von der Wurzel רדה her, das ist herrschen. Es könnte aber auch, vom Sinne abgesehen, den es in dem betreffenden Verse notorisch hat, der Form nach herkommen von ירד, das ist heruntergehen, heruntersinken. Reflectirt man hierauf, so kommt heraus: der Mensch sinkt zum Thier hinab (Vergl. den Bibel-Interpreten Raschi). Nimmt man nun den Stamm ירד, so hat man die Quintessenz der Platonischen Metamorphosen in dieser Bibelstelle. Ob das Plato vorgeschwebt?

Ende P. 42: *καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας κ. τ. λ.*

Die betreffenden Götter machen sich nun an die betreffende Arbeit. Sie leimen die Theile des Feuers, der Erde, des Wassers und der Luft zusammen, und distribuiren die *ψυχὴ* auf den Kopfkreis, den Bauchkreis und den Schwanz. Das Pathema nun, welches sich an die Umkreise der *ψυχὴ* knüpft, die an den *ποταμὸς πολὺς* (*ποταμὸς*, Fluss, entweder in Bezug auf den Wasserpunct des Quadrates, wo der Schwanz anfängt, oder in Bezug auf die abschüssige Stelle des Bauchkreises, wo der Schwanz aufsitzt) geheftet sind, das ist die Sinnlichkeit, diese Sinnlichkeit macht dem Menschen viel zu schaffen. Die wilden Bewegungen der Sinnlichkeit bringen Wildheit in die Bewegungen des ganzen Menschen, so wie wiederum die durch den übrigen Körper gesetzten Einflüsse auf die Sinnlichkeit influiren, sie zu wilden Bewegungen antreiben. Das auf den Penis basirte Pathema bringt ein Durcheinander in

das ganze Weltenthier. Und wie nun Plato im besten Zuge mit diesem Durcheinander ist, — da springt er auf das Durcheinander des umgekehrten Elementen-Schemas über, und knüpft daran die Calculation, dass die Alchemie überhaupt und in specie seine Special-Stellung mit dem Figuren-Schema dem Anfänger viele Schwierigkeiten biete. Bei richtiger Unterweisung und gesundem Verstande mache sich die Sache aber. Wer aber derartige Dinge vernachlässigt (καταμελήσας), der hinkt durch's Leben und wandert unvollendet (ἀτελής) und wie einer, dem nicht zu rathen und zu helfen ist (ἀνόνητος), oder wie eine andere Lesart ist: unverständig (ἀνόητος) zum Hades.

Gegen Ende P. 44: τὰς μὲν δὴ (οὖν) θείας περιόδους κ. τ. λ.

Auf die Gestaltung des Menschen weiter eingehend, knüpfen die betreffenden Götter an den Kopfkreis des Weltenthieres den Kopf des Menschen. An ihn reiht sich der Bauchkreis als Rumpf. Dazu kommen dann als verlängerte Seiten und Diagonalen des Quadrates: Arme, resp. Hände, und Beine, resp. Füsse. In Bezug auf die letzteren werden entweder die Quadratseiten rechts und links oder die Diagonalen nach unten verlängert. Nicht beide werden verlängert, sonst würden ja 4 Menschenbeine existiren. Der Schwanz ist schon in der Stelle, die wir vorhin durchgenommen, auf's Tapet gebracht worden. An den Kopf knüpft sich dann das Gesicht und ferner Augen (Sehvermögen), Stimme und Gehör. Die Augen werden in Relation gesetzt zu dem ideellen Ein- und Zwei-Element des Kopfkreises. Dabei repräsentirt das Feuer das Licht, das Sehen, wogegen das ideelle Element Luft des Kopfkreises die Finsterniss, das Nichtsehen, repräsentirt. An das Auge knüpft Plato die Augenlider, und an sie, weil sie beim Schlafen geschlossen werden, den Schlaf. An den Schlaf werden wieder die Träume geknüpft. Weil Plato nun beim Sehen ist, und bei dem, was er physiologisch daran knüpft, so kommt er auch zu den Spiegelbildern, bei denen das Rechts links und das Links rechts steht, und ist damit wieder einmal zu seinem umgekehrten Schema gesprungen. Vom umgekehrten Schema kommt er denn zu seinem Figuren-Schema und meint, das sei doch das Beste an den Augen, ihr grösstes Gut, dass man mittelst ihrer sein Weltenthier sehen könne: — durch das Figuren-Schema ist die Alchemie in eine Form gebracht, bei der der Anschauung mittelst des Gesichtssinnes hervorstechend Rechnung getragen wird. Das Anschauen des Weltenthieres allein wird den in der Alchemie Uneingeweihten indess auch nicht weiter fördern. Es muss zum Sehen die Stimme und das Gehör hinzutreten. Das heisst, es muss sich die Stimme des Lehrenden vernehmen lassen, und der Lernende muss dieser Stimme ein aufmerksames Gehör schenken. Auf die Weise werden denn der Gesichtssinn, die Stimme und das Gehör an einander geschoben.

Ende P. 47: τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα κ. τ. λ.

Bis jetzt, sagt Plato, habe er durchschnittlich das διὰ νοῦ δεδημιουργημένον durchgenommen, nun komme er zu dem δι' ἀνάγκης γιγνόμενον. Das heisst, jetzt kommt er zu den Arcanis. Wie Empedokles, von dem er die 4 Elemente hat, setzt auch Plato Elemente und Arcana derartig gegenüber, dass auf das Wasser das Acid. sulphur., auf die Erde das Natron, auf die Luft der Liquor hepatis und auf das Feuer der Pulvis solaris kommt.

Dem Weltenthier gegenüber repräsentirt der Kopfkreis die Elemente, der Bauchkreis repräsentirt einen, von Plato aufgestellten arcanologischen Grundstoff, das Aufnahme-Substrat für die Elemente, der Schwanz repräsentirt die Arcana selbst, das ist die Summe von Aufnahme-Substrat und Elementen. Das hat einerseits statt. Andererseits repräsentirt der Kopfkreis das Ein- und Zwei-Arcanum, der Bauchkreis die Griechischen 4 Arcana, der Schwanz die 7 Arcana.

Stellt man 4 Arcana auf, so ist die Empedokleische Aufstellung da, dass Natron = Erde, Acid. sulphur. = Wasser, Liquor hepatis = Luft, Pulvis solaris = Feuer. Stellt man dagegen das Ein-Arcanum auf, so sind, da das Ein-Element = Feuer, alle Arcana = Feuer. Und stellt man das Zwei-Arcanum auf, so sind, da das Zwei-Element = Feuer und Luft, zwei Arcana = Feuer und zwei Arcana = Luft. Hält man sich an die sieben Arcana, so gesellt sich der Pulvis solaris niger zum Pulvis solaris ruber. Wir haben also als Feuer nicht nur Pulvis solaris

ruber, sondern auch Pulvis solaris niger, oder will man das nicht, will man Pulvis solaris niger als Erde auffassen, so haben wir als Erde nicht nur Natron sondern auch Pulvis solaris niger. Ebenso ist bei der Sieben-Arcana-Aufstellung Acid. sulphur. sowohl als auch Ferrum = Wasser, oder Ferrum tritt wieder als Erde ein; und Natron nitricum sowohl als Natron carbonicum = Erde. Somit ist einerseits ein Wandel da in der Distribuirung der Elemente auf die Arcana, und andererseits die Extendirung eines Elementes auf mehrere Arcana. Hier haben wir es mit keiner Stabilität zu thun. Dagegen beim arcanologischen Grundstoff ist Stabilität, der bleibt sich immer gleich, er wird nur anders modificirt, je nachdem das eine oder das andere Element in ihn eintritt, womit denn die verschiedenen Arcana herauskommen. An und für sich ist der arcanologische Grundstoff nicht darstellbar, er ist gestaltlos. Er erscheint aber als Feuer-Arcanum, nachdem er das Element Feuer in sich aufgenommen, als Luft-Arcanum, wenn er das Element Luft in sich aufgenommen, und so analog in Bezug auf die anderen Arcana. Bei der vorliegenden Exposition unterscheidet Plato ein Dreifaches 1) τὸ γιγνόμενον, das Gewordene, 2) τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, das, worin das Gewordene wird, 3) τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται, das, dem das Gewordene ähnlich wird. Das erste sind die Arcana, das zweite das Aufnahme-Substrat für die Elemente, der arcanologische Grundstoff, das dritte die Elemente. In Bezug auf das Weltenthier ist das erste im Schwanz repräsentirt, das zweite im Bauchkreis, das dritte im Kopfkreis. Und da diese Repräsentation im Weltenthiere statt hat, so vergleicht Plato das γιγνόμενον mit einem Kinde, das ἐν ᾧ γίγνεται mit einer Mutter (hieran schliesst sich auch der Vergleich des arcanologischen Grundstoffes mit einer Amme), das ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται mit einem Vater. Das ist ein Analogon zu dem, was wir oben hatten, wo die Dämonen als Schwanz in Relation gesetzt wurden zu dem Vater Uranus als Kopfkreis und der Mutter Gaea als Bauchkreis.

Nachdem Plato das Figuren-Schema so ausgebeutet, dass der Kopfkreis die Elemente, der Bauchkreis den arcanologischen Grundstoff, der Schwanz das Arcanum selbst repräsentirt, kommt er alsdann zu der zweiten Art der Ausbeutung desselben, dem zufolge der Kopfkreis das Ein- und Zwei-Arcanum, der Bauchkreis die Griechischen 4 Arcana, der Schwanz die 7 Arcana darstellt. Das Ein- und Zwei-Arcanum will er als Idealität gefasst wissen, die 4 Arcana dagegen als eine Realität und zwar als eine Realität, die der Realität der 7 Arcana überlegen ist. In Bezug auf das letztere hält er die Grundbasis der Griechischen Arcanologie aufrecht, gemäss der dem Vier-Arcanum und nicht dem Sieben-Arcanum Rechnung getragen wird. Uebrigens wird aber auch die Arcanen-Vier im Anschluss an das Weltenthier in den Vordergrund geschoben. Denn arcanologisch wird dasselbe im Allgemeinen ja zwiefach verwerthet, wie wir das gesehen. Bei der ersten Verwerthung sind die Arcana im Schwanze repräsentirt, dem gegenüber, dass die Elemente im Kopfkreis und der arcanologische Grundstoff im Bauchkreis vertreten sind. Da nun der Schwanz aus 7 Kreisen besteht, welche 7 Kreise ihre Berechtigung behalten müssen, wie man auch das Weltenthier ausbeutet, so ist bei der Auffassung des Schwanzes als Arcanum, wenn dabei auch das Arcanum im Allgemeinen aufgefasst wird, in specie doch die Arcanen-Sieben in den Vordergrund geschoben. Da das nun bei der ersten arcanologischen Ausbeutung des Weltenthieres statt hat, da bei ihr bereits der Arcanen-Sieben Rechnung getragen ist, so braucht bei der zweiten Ausbeutung die Arcanen-Sieben nicht zum zweiten Male eine hervorragende Stellung einzunehmen. Die 7 Arcana des Schwanzes bleiben zwar nach wie vor die 7 Arcana. Dagegen cediren sie jetzt ihre hervorragende Stellung den 4 Arcanis. Bei der zweiten arcanologischen Ausbeutung des Weltenthieres nimmt der Bauchkreis die hervorragende Stellung ein, welche bei der ersten Ausbeutung der Schwanz einnahm. Wie wir sogleich sehen werden, werden die 4 Arcana als stereometrische Körper aufgefasst, das diagonalisirte Quadrat verkörpert sich. Das passt sehr wohl zu dem „Hervortreten, dem Hervorragen", der 4 Arcana den 7 Arcanis gegenüber. Sie treten über die Fläche hervor, ihre Realität wird eine solche, die mit Händen zu greifen ist, wogegen bei den 7 Arcanis das statt hat, worauf Plato

unter anderem speciell aufmerksam macht, dass sie „weder auf der Erde noch im Himmel" vorkämen, oder wie er sich verbaliter ausdrückt, dass sie nicht vorkämen ἐν γῇ und κατ' οὐρανόν. Hier wird γῆ als Bauchkreis genommen und οὐρανὸς als Kopfkreis des Weltenthieres. κατὰ mit dem Accusativ heisst auch längs, also heisst κατ' οὐρανὸν nicht nur, wie sich das so obenhin liest, im Himmel, sondern längs des Himmels. Das stimmt eben: — der Schwanz des Weltenthieres ist längs des Bauchkreises, nicht aber längs des Kopfkreises. Und wenn man ἐν γῇ nicht, wie sich das so obenhin liest, nimmt als auf der Erde, sondern in der Erde, so stimmt das wieder: — der Schwanz, der die 7 Arcana repräsentirt, ist nicht ἐν γῇ, sondern κατὰ γῆν, nicht im Bauchkreise, sondern längs des Bauchkreises. Das ist eine ganz hübsche Zweideutigkeit, welche auf der einen Seite ganz harmlos das Figuren-Schema beschreibt, und auf der anderen Seite die 7 Arcana so in den Hintergrund drängt, dass sie zu „Traumgestalten" werden (ὃ βλέποντες ὀνειροπολοῦμεν).

Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Plato die Arcana ganz so auf die Elemente distribuirt, wie Empedokles. Dem gemäss ist das Platonische Arcanen-Schema:

Natron	Liquor hepatis
Acid. sulphur.	Pulvis solaris

Schreibt er dasselbe aber derartig, dass es mit einem Kreise umgeben wird, so muss er sein Schema ff. geben:

Pulvis solaris	Acid. sulphur.
Liquor hepatis	Natron

das ist, das eigentliche Arcanum-Schema kommt erst heraus, wenn die Arcana analog wie die Elemente, umgedreht werden.

Mitte 53: πρῶτον μὲν δὴ πῦρ κ. τ. λ.

Die vier Arcana werden als vier stereometrische Körper aufgefasst; das Natron als Würfel, das Acid. sulphur. als Ikosaeder, der Liquor hepatis als Oktaeder, der Pulv. solaris als Tetraeder.

Hierauf kommt Plato derartig, dass er das Natron auf das Kochsalz zurückführt, dieses aber als Würfel krystallisirt, dass er den Liquor hepatis auf den Salmiak zurückführt, (Liquor hepatis wird ja aus Salmiak, Schwefel, Kalk dargestellt), dieser aber als Oktaeder krystallisirt.

Nun lehrt die Stereometrie, dass es reguläre oder regelmässige Körper giebt. Reguläre Körper sind solche, welche von lauter gleichen und regelmässigen Vielecken eingeschlossen werden. Es giebt deren fünf, nur fünf, nämlich: 1) das Tetraeder, 2) der Würfel, 3) das Oktaeder, 4) das Dodekaeder, 5) das Ikosaeder.

Das Tetraeder ist derjenige reguläre Körper, welcher von vier gleichseitigen und congruenten Dreiecken eingeschlossen wird. Man macht sich dasselbe ff. Man schneidet sich aus Pappdeckel ein Dreieck, welches drei gleiche Seiten hat. Nach diesem Muster schneidet man sich nun noch drei andere Dreiecke, so dass man vier Dreiecke hat. Von diesen legt man eins auf den Tisch, und baut die drei anderen zu einer Thurmspitze darüber.

Der Würfel ist derjenige reguläre Körper, welcher von sechs gleichen Quadraten eingeschlossen wird. Wegen dieser sechs Quadrate heisst der Würfel auch Hexaeder. Jeder kennt den Würfel vom Würfelspiel her.

Das Oktaeder ist derjenige reguläre Körper, welcher von acht gleichseitigen und congruenten Dreiecken eingeschlossen wird. Man macht sich dasselbe ff. Man schneidet sich aus Pappdeckel ein Quadrat. Alsdann schneidet man sich aus einem anderen Stück Pappdeckel ein Dreieck von drei gleichen Seiten, an dem jede Seite so gross ist, als eine Seite des Quadrates. Nach dem Muster dieses Dreieckes schneidet man sich dann noch sieben Dreiecke, so dass man im Ganzen acht Dreiecke erhält. Nun legt man das Quadrat auf den Tisch und baut vier Dreiecke über dasselbe wie eine Thurmspitze. Die Pyramide, die man auf diese Weise erhält, dreht man jetzt um, so dass die Spitze nach unten kommt und das Quadrat nach oben. Alsdann baut man die noch übrigen vier Dreiecke wieder wie eine Thurmspitze über das Quadrat. Dann ist der ganze Körper ein Oktaeder. Das Quadrat sitzt im Inneren desselben. Das Oktaeder hat sechs Ecken und zwölf Kanten.

Das Dodekaeder ist derjenige reguläre Körper, der von zwölf gleichen und regelmässigen Fünfecken eingeschlossen wird. Dasselbe hat zwanzig Ecken und dreissig Kanten. Will man sich einen solchen Körper aus Pappdeckel machen, so schneidet man sich ein Fünfeck, dessen fünf Seiten gleich sind. Nach diesem Muster schneidet man sich alsdann noch elf andere Fünfecke, so dass man zwölf Fünfecke hat. Diese muss man sich nun, eines nach dem andern, so zusammenfügen, dass, wenn man fertig ist, alle zwölf Fünfecke verbraucht sind, und eines vollständig am anderen sitzt.

Das Ikosaeder ist derjenige reguläre Körper, der von zwanzig gleichseitigen und congruenten Dreiecken eingeschlossen wird. Dasselbe hat zwölf Ecken und dreissig Kanten. Will man sich einen solchen Körper aus Pappdeckel machen, so verfährt man mit zwanzig Dreiecken in analoger Weise wie beim Dodekaeder mit den zwölf Fünfecken. Hierauf machen wir deshalb aufmerksam, damit der in der Mathematik minder Bewanderte nicht glaube, man könne sich ein reguläres Ikosaeder derartig machen, dass man sich, analog wie beim Oktaeder, erst irgend eine regelmässige Figurenfläche ausschneidet, dann die Ikosaeder-Dreiecke; alsdann die Figurenfläche hinlegt, und nun die Dreiecke thurmartig nach oben und unten darauf bauet. Das geht nicht, so kommt kein reguläres Ikosaeder heraus.

Indem also Plato für das Natron und den Liquor hepat. den Würfel und das Oktaeder hat, hat er für zwei Arcana reguläre Körper. Und das legt ihm die Idee nahe, für Acid. sulphur. und P. solaris ebenfalls zwei reguläre Körper zu nehmen. Er hat also, da es fünf reguläre Körper giebt, für zwei Arcana unter drei Körpern die Wahl. Und da wählt er sich denn zuerst den einfachsten der regulären Körper, das ist das Tetraeder. Zum zweiten wählt er sich dann denjenigen Körper, welcher mit den Körpern, die er jetzt hat, die meiste Analogie bietet. Das ist aber das Ikosaeder. Dieses nämlich wird von Dreiecken eingeschlossen und bildet daher ein Analogon zum Oktaeder und Tetraeder, welche auch von Dreiecken eingeschlossen werden. Das Dodekaeder wählt er nicht, weil dieses von Fünfecken eingeschlossen wird, was allen übrigen regulären Körpern gegenüber ein Exclusivstandpunct ist. Trotzdem nun aber Plato nur vier Arcana hat und damit mit vier Körpern auskommt, bringt er trotzdem noch indirect den fünften Körper, den er nicht gebraucht, das Dodekaeder nämlich, in die Sache, wie wir das später sehen werden, und wird somit allen regulären Körpern gerecht.

Das Tetraeder erhält der P. solaris, das Ikosaeder erhält das Acid. sulphuricum.

Plato lehnt die Figuren der Arcana an das diagonalisirte Quadrat im Bauchkreise des Weltenthieres, welches diagonalisirte Quadrat er sich verkörpert.

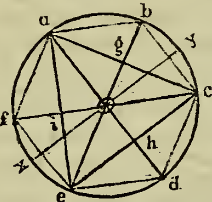
1) Würfel. Diesen erhält er ff. Er denkt sich das Quadrat nicht als planimetrische Fläche, sondern aus einem Brett. Dieses Brett sägt er sich dann nach der Fläche durch und erhält auf diese Weise zwei Quadrate statt des einen, welche beiden Quadrate sich decken. Wo auf den beiden Quadraten die beiden Diagonalen sich schneiden, da ist der Knopfpunct. Er fasst nun den Knopfpunct der oberen Fläche an, und hebt an ihm die obere Fläche in die Höhe. Dabei hebt er aber in der Richtung, dass, wenn er die gehobene Fläche wieder zurücksinken lässt, dass dann das ursprüngliche genaue Deckungs-Verhältniss der beiden Quadrate sofort wieder eintritt. Er hebt nun in der Weise das obere Quadrat so hoch, dass es von dem unteren Quadrate um die Höhe einer halben Quadratseite absteht. Ganz dasselbe Manoeuvre macht er nun nach unten hin, indem er die untere Quadratfläche von der oberen abzieht. Auch hier zieht er so weit ab, dass die beiden Flächen um die Länge einer halben Quadratseite von einander abstehen. Ist er nun mit den beiden Manoeuvres fertig, so hat er sich genau in dem Raum bewegt, der von einem Würfel eingeschlossen wird. Plato construirt sich also seinen Würfel derartig, dass er sich denkt, das Quadrat im Bauchkreise bestehe aus zwei sich deckenden Quadraten. Nun zieht er das obere Quadrat, den Schneidepunct der Diagonalen

anfassend, in die Höhe, so hoch in die Höhe, dass die Länge des Abstandes der beiden Quadrate, die sich früher deckten, gleich ist der halben Länge einer Quadratseite. Alsdann zieht er das untere Quadrat, den Schneidepunct der Diagonale anfassend, in der Distanz einer halben Quadratlänge herab: — und hat so das verlangte Hexaeder.

2) Oktaeder. Er denkt sich im diagonalisirten Quadrate des Bauchkreises die Diagonalen von elastischen Fäden. Fasst er nun den Schneidepunct der Diagonalen, den Knopfpunct, und zieht ihn so weit in die Höhe, dass der Abstand des Knopfpunctes von den Quadratecken gleich wird der Länge einer Quadratseite, so hat er sich die obere Pyramide des Oktaeders construirt. Auf dieselbe Weise construirt er sich die untere Pyramide des Oktaeders durch Hinunterziehen des Knopfpunctes, und hat so das ganze Oktaeder. Also bei der Figur des Weltenthieres (s. oben) ist abcd das Quadrat des Bauchkreises und B ist der Knopfpunct. B wird aufwärts gezogen, bis dass die, sich beim Zuge verlängernden Linien Ba, Bb, Bc, Bd die Länge von ab erhalten haben. In eben der Weise wird B abwärts gezogen, und so entsteht das Oktaeder.

In Bezug auf die Construction des Würfels und des Oktaeders sagt also Plato ganz einfach: Ich erhalte sie, wenn ich den Schneidepunct der Diagonalen des Bauchkreises herauf und herunterziehe.

3) Tetraeder. Ein gleichseitiges Dreieck macht man sich folgendermassen. Man nimmt einen Kreis



und trägt an seiner Peripherie den Radius sechsmal herum. Das geht gerade. Es entsteht auf die Weise ein reguläres Sechseck. Man nimmt also den Radius O a und steckt mit seiner Weite ab: a b, b c, c d, d e, e f. Nun zieht man a c (b überspringend), c e (d überspringend), e a (f überspringend). Dann ist a c e ein gleichseitiges Dreieck. — Nun zieht man sich die Linien O a, O c, O e. Dann hat man, wenn man von O ausgeht, drei Linien, welche aus dem Mittelpuncte des Dreieckes zu dessen Spitzen laufen und einander gleich sind. O ist nämlich nicht nur der Mittelpunct des Kreises, sondern auch der Mittelpunct des Dreieckes a c e. Diesen Mittelpunct des Dreieckes kann man sich nun aber auch so construiren, dass man 1) die Dreieckslinie halbirt und so die Puncte g, h, i erhält, und dann a h, c i, e g zieht. Diese drei Linien schneiden sich im Puncte O. Oder 2) kann man auch die Dreiecksspitzen a, e, c mit den, bei der Construction des Dreiecks übersprungenen Punkten b, d, f verbinden, dann erhält man a d, cf, e b und auch diese schneiden sich in O. Das kann man nun machen, wie man will, die Quintessenz der Sache ist, dass man sich die Linien Oa, Oc, Oe darstellt. Hat man sie, so ist O wieder ein Knopfpunct. Wenn man diesen, sich die Linien O a, O c, O e als elastische Fäden denkend, in die Höhe zieht, so weit in die Höhe zieht, das diese Fäden die Länge einer Dreiecksseite angenommen haben, so hat man sich auf diese Weise ein Tetraeder construirt. Das Tetraeder wird construirt, indem man sich den Knopfpunct des Dreieckes entweder nach oben, oder nach unten zieht. Was man nun thun will, darin hat man die Wahl. Thut man beides, so erhält man nicht ein Tetraeder, sondern zwei. — Plato zeichnet sich nun sein Dreieck, wie wir es gezeichnet haben, in dem Kreise, in demselben Kreise, in welchem das diagonalisirte Quadrat sich befindet. Dann ist der Knopfpunct für das Quadrat zugleich der Knopfpunct für das Tetraeder. Macht er nun die betreffenden Züge, so erhält er nicht nur den Würfel und das Oktaeder, sondern auch das Tetraeder, Er erhält ursprünglich nicht das Tetraeder, sondern eine Doppelpyramide von je drei Flächen. Davon wirft er die eine Pyramide weg, und hat so das Tetraeder.

4) Ikosaeder. Wie wir die Art und Weise besprochen haben, wie man sich aus Pappdeckel ein Oktaeder macht, haben wir kennen lernen, dass man sich ein Quadrat hinlegt, oben und unten je vier Dreiecke wie eine Thurmspitze aufbaut: — dann kommt ein Oktaeder heraus, wobei das Quadrat im Inneren sitzt. Also wir haben beim Oktaeder acht Dreiecke. Diese Zahl Acht der Dreiecke wird durch Zwei dividirt. Dann kommt Vier heraus. Diese Vier repräsentirt das regelmässige Viereck, auf welches die Dreiecke thurmartig nach oben und unten gebaut werden, vier nach oben, vier nach unten. Das hat nun Plato beim Ikosaeder vor Augen. Er sagt, ich habe beim Ikosaeder zwanzig Dreiecke; Diese Zahl Zwanzig der Dreiecke dividire ich durch Zwei. Dann kommt Zehn heraus. Diese Zehn repräsentirt ein regelmässiges Zehneck. Ueber dieses baue ich thurmartig nach oben zehn Dreiecke und nach unten zehn Dreiecke. Dann habe ich nach derselben Analogie, wie ich beim Viereck das Oktaeder hatte, beim Zehneck das Ikosaeder. Es ist nun schon recht, dass Plato auf diese Weise ein Ikosaeder erhält, das ist eine Figur, die von zwanzig Flächen (Dreiecken) eingeschlossen wird. Aber ein regelmässiges Ikosaeder ist dieser Körper nie und nimmer. Wir haben hierauf auch bereits oben aufmerksam gemacht. Indessen daran stösst er sich nicht. Die Disciplin von den regulären Körpern führt ihn darauf, die körperliche Anschauung, die ihm das Natron und der Liquor hepatis bietet, auch auf das Acid. sulphur. und den P. solaris auszudehnen. So lange er sich nun an reguläre Körper halten kann, thut er es, und so haben wir denn auch beim P. solaris-Tetraeder den regulären Körper. Kommt er aber mit dem regulären Körper nicht durch, nun so begnügt er sich damit, einen Körper zu haben, der mit einem der fünf regulären Körper den Namen theilt. Und so tritt denn für das reguläre Ikosaeder ein überhaupt zwanzigseitiger Körper, dessen Flächen Dreiecke sind, ein. Um nun diesen Körper zu erhalten, theilt er sich die Peripherie des Kreises, der das diagonalisirte Quadrat umgiebt, wie er ihn in Bezug auf das Tetraeder in drei Theile getheilt hatte, jetzt in Bezug auf das Ikosaeder in zehn gleiche Theile. Die betreffenden zehn Punkte verbindet er dann mit dem Centrum O. Zieht er jetzt diesen Knopfpunkt herauf und herunter, so erhält er bei den Zügen nach oben und unten nicht nur das Hexaeder, das Oktaeder, das Tetraeder, sondern zugleich auch das Ikosaeder. Ein und dasselbe zweitheilige Manoeuvre also, welches Plato in Bezug auf die Verkörperung des diagonalisirten Quadrates vornimmt, ergiebt ihm, wenn er nur vorher eine bestimmte, entsprechend situirte Anzahl von Radien gezogen hat, alle vier Körper, wie sie den vier Arcanis zukommen.

Wir haben nun oben bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Plato den fünften Körper, das ist also das Dodekaeder, trotzdem er ihn nicht zu einem Arcanum verwerthet, doch indirect in die Sache zieht. Das geschieht derartig, dass er sagt: Indem nun noch ein fünfter Körper (ξύςασις) da ist, so bediente sich seiner Gott, indem er jenes All zeichnete (διαζωγραφῶν). Hierbei denkt Plato nun nicht an ein reguläres Dodekaeder, sondern an einen Körper von zwölf Seiten, den er sich in analoger Weise construirt, wie vorhin das Pseudo-Ikosaeder. Ein Dodekaeder ist von zwölf Flächen eingeschlossen. 12 : 2 = 6. Also wenn man über eine regelmässiges Sechseck nach oben und unten thurmartig je sechs Dreiecke baut, so hat man das Zwölfeck. Eines solchen Dodekaeders bediente sich nun der Demiurg, indem er das All, das ist den Inbegriff der vorigen Körper zeichnete. Dabei hat Plato im Sinne, dass das Dodekaeder auf das regelmässige Sechseck führt. Habe ich aber präsumtiv das Sechseck, so führt mich das auf die planimetrischen Figuren überhaupt, die ich nöthig habe, um zu den Körpern zu kommen, welche Plato uns bietet.

Denn das Sechseck führt auf das Dreieck zum Tetraeder, indem man irgend eine Sechseck-Ecke nimmt, nun die folgende Ecke überspringt, und die jetzt folgende mit der ersteren verbindet. Auf die Weise hätten wir also die erste, zweite, dritte Ecke in's Auge gefasst. Nun gehen wir von der dritten Ecke weiter, nehmen sie als Ausgangspunct. Die jetzt kommende vierte Ecke wird wieder übersprungen. Die fünfte Ecke wird aber säsirt und mit

der dritten Ecke verbunden. Dann wird endlich von der fünften Ecke ausgegangen. Die jetzt kommende sechste Ecke wird übersprungen. Die darauf kommende erste Ecke aber wird säsirt und mit der fünften Ecke verbunden. Die drei in's Auge gefassten Verbindungslinien ergeben dann das Dreieck. Man hat die Sache anschaulich bei der Figur, welche bei den Expositionen vom Tetraeder gezeichnet ist. Dort hat man das Sechseck a b c d e f. Man geht nun von a aus, überspringt b, und zieht a c. Dann geht man von c aus, überspringt d, und zieht c e. Dann geht man von e aus, überspringt f, und zieht e a. Dann ist a c e das Dreieck zum Tetraeder.

Auch auf das Quadrat zum Würfel, resp. das diagonalisirte Quadrat zum Oktaeder führt das Sechseck. Man nimmt nämlich eine Sechseck-Ecke, überspringt die folgende, überspringt wieder die folgende, die jetzt kommende säsirt man aber, und verbindet sie mit der Ecke, von der man ausging. Dann erhält man den Durchmesser des Kreises, der durch die 6 Ecken des Sechseckes geht. In der Figur von vorhin geht man von a aus, überspringt b, überspringt c, säsirt aber d, und verbindet a mit d, dann ist a d der Durchmesser des Kreises, der durch a, b, c, d, e, f geht. Hat man nun aber den Durchmesser des Kreises, so kann man auf ihm leicht das Centrum des Kreises finden, indem man die Länge einer Sechseck-Seite auf ihm absteckt. An der Figur: Man fasst a b in den Cirkel und steckt ab: dO = a b, dann ist O das Centrum des Kreises. In dem Centrum des Kreises nun errichtet man eine Senkrechte auf den Durchmesser von vorhin, in der Form eines neuen Durchmessers, dann sind die vier Enden der beiden Durchmesser die Ecken des Quadrates, und die Durchmesser selbst die Diagonalen dieses Quadrates. An der Figur: Man errichtet in O den Durchmesser xy senkrecht auf a d, dann sind a, y, d, x die Ecken des Quadrates, und a d und x y die Diagonalen dieses Quadrates.

Endlich führt auch das Sechseck auf das Zehneck, welches zum Ikosaeder nöthig ist, wie Plato uns dasselbe bietet. Man kann nämlich (man vergl. darüber jedes beliebige planimetrische Handbuch) ein gleichschenkliges Dreieck construiren, dessen Winkel an der Spitze halb so gross ist, als jeder Winkel an der Grundlinie. Hat man nun ein solches Dreieck, so ist der Winkel an der Spitze = 36 Grad. Das involvirt aber, dass, wo die gleichschenkligen Seiten des betreffenden Dreieckes Halbmesser constituiren, dass da die Basis des betreffenden Dreieckes die Zehnecks-Seite eines regulären Zehneckes constituirt, welches in den Kreis gezeichnet wird. Den Halbmesser jedes beliebigen Kreises haben wir aber durch die Seite des regelmässigen Sechseckes, durch dessen Ecken der Kreis geht. Also das Sechseck führt uns auf den Halbmesser, der Halbmesser führt uns auf die Schenkel eines gleichschenkligen Dreieckes, die Schenkel aber führen auf die Basis des Dreieckes, welche die Seite des regulären Zehneckes constituirt.

Hinsichtlich der Reihenfolge der Körper bringt Plato 1) das Tetraeder, 2) das Oktaeder, 3) das Ikosaeder, 4) den Würfel. Das entspricht der Arcanen-Folge: 1) Pulvis solaris, 2) Liquor hepatis, 3) Acidum sulphuricum, 4) Natron. In Bezug auf die Folge der Arcanen-Körper hält sich Plato also an die Aufeinanderfolge der Elemente beim umgekehrten Schema.

Mitte P. 56: *πάντα οὖν δὴ ταῦτα κ. τ. λ.*

Es ist:	Da nun arcanol. ist:	So ist auch:
Würfel = Natron	Natron = Erde	Würfel = Erde
Ikosaeder = A. sul.	Ac. sul. = Wasser	Ikosaeder = Wasser
Oktaeder = L. hep.	L. hep. = Luft	Oktaeder = Luft
Tetraeder = P. sol.	P. sol. = Feuer	Tetraeder = Feuer

Nun ist aber ursprünglich dem Plato nicht Natron = Würfel, sondern Kochsalz = Würfel. Er fasst nun als Natron hauptsächlich das Natron nitricum in's Auge. Dieses wird dargestellt aus Kochsalz und Acidum nitricum, und ist daher im Grunde Kochsalz + Acid. nitricum. Da nun das Kochsalz als Körper aufgefasst wird, so ist auch das Acid. nitricum vom Körperstandpunct anfzufassen. Und da sagt denn Plato: Acidum nitricum fumans ist als Causticum = Feuer, als Fluidum = Wasser, als rauchende Flüssigkeit = Luft. Da nun Feuer = Tetraeder, Wasser = Ikosaeder, Luft = Oktaeder, so ist Acid. nitricum = Tetraeder + Ikosaeder + Oktaeder. Also hat man im Natron nitricum die 4 Körper, welche in kleiner Form gedacht werden. Nun gehen diese 4 Körper einen Kampf ein, aus welchem der Würfel siegreich hervorgeht, und so ist denn das Natron nitricum, und damit Natron generell, ein Würfel.

Das Acid. sulphur. ist ursprünglich ebensowenig ein Ikosaeder, wie das Natron ursprünglich ein Würfel ist. Ursprünglich ist nur ein Theil des Acid. sulphur. ein Ikosaeder. Da nun Ikosaeder = Wasser, so repräsentirt diese Wasser-Natur des Acid. sulphur. ursprünglich das Ikosaeder. Nun hat aber das Acid. sulphur. fumans nicht nur die Wasser-Natur, sondern als Causticum auch eine Feuer-Natur, und als rauchende Flüssigkeit auch eine Luft-Natur. Es handelt sich also im Acid. sulphur. um Ikosaeder + Tetraeder + Oktaeder. Diese gehen nun wieder einen Kampf ein, in dem das Ikosaeder obsiegt, denn sonst könnte Acid. sulphur. nicht sein: Ikosaeder, was es doch sein soll. Dass Plato hierbei sagt, auf das Feuer komme beim Acid. sulphur. ein Eintheil, und auf die Luft ein Zweitheil, damit deutet er an, dass das Feuer im Acid. sulphur. erst durch die Calculation herangezogen wird, wogegen die Luft, der Rauch, effectiv da ist, die Luft also dem Feuer überlegen ist.

Im Liquor hepatis ist ursprünglich nur der Salmiak das Oktaeder. Da nun Liquor hepatis dargestellt wird durch Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk, so haben wir ursprünglich im Liquor hepatis: Oktaeder + Schwefel + Kalk. Diese beiden letzteren werden nun auch vom Körperstandpunct aufgefasst, und da ist eo ipso Schwefel = Feuer und dies = Tetraeder. Kalk wird als ungelöschter Kalk aufgefasst, der sich beim Löschen erhitzt und erhält so ebenfalls eine Feuer-Natur. So haben wir denn Liquor hepatis = Oktaeder + Tetraeder + Tetraeder. Es entsteht nun wieder zwischen den Körpern ein Kampf, in dem das Oktaeder obsiegt, denn sonst könnte Liquor hepatis nicht sein: Oktaeder.

Der Pulvis solaris (ruber) wird in den Quecksilbertheil und in den Antimontheil zerlegt. Beim Antimontheil wird die Lösung des Schlippeschen Salzes in's Auge gefasst, die auf Zugiessen von Schwefelsäure oben Luft (Hydrothiongas) und unten ein Präcipitat (Sulphur aurat.) ergiebt. Die Lösung des Schlippeschen Salzes wird als Wasser und Erde gefasst, das sich entwickelnde Hydrothiongas als Luft, das Präcipitat als Feuer. Dies Präcipitat ist also das Tetraeder. Dies Tetraeder kämpft mit dem Wasser, der Erde, der Luft, das ist mit dem Ikosaeder, dem Würfel, dem Oktaeder und siegt im Kampfe ob.

Ganz analog ist die Lösung des Quecksilbers in Salpetersäure: Wasser und Erde. Beim Erhitzen entweichen die bekannten rothen Dämpfe, das ist Luft, und es entsteht ein Präcipitat, das ist das Feuer, das Hydrarg. oxyd. rubrum, und dies repräsentirt das Tetraeder. Dieses Tetraeder kämpft mit dem Wasser, der Erde, der Luft, das ist mit dem Ikosaeder, dem Würfel, dem Oktaeder, und siegt im Kampfe ob.

Sulphur aurat.,-Tetraeder und Hydrargyr. oxyd. rubr.-Tetraeder treten nun zu einem Tetraeder zusammen und bilden so das Tetraeder: Pulvis solaris.

So ist der Kampf der Bestandtheile der einzelnen Arcana, der Theile, aus denen die einzelnen Arcana dargestellt werden, wenn es sich um 4 Arcana handelt. Handelt es sich aber um das Ein-Arcanum, welches analog dem Ein-Element: Feuer = Pulvis solaris, dann tritt das Pulvis solaris-Tetraeder in den Kampf mit Natron-Würfel, Acid. sulphur.-Ikosaeder, Liquor hepatis-Oktaeder und geht siegreich aus dem Kampf hervor. Das Tetraeder wirft sich zum Herrscher über die anderen Körper auf, wie sich das Feuer zum Herrscher über die anderen Elemente, der Pulvis solaris zum Herrscher über die anderen Arcana aufwirft. Stellt man sich auf den Standpunct des Zwei-Arcanum, des Zwei-Elementes, so hat man auch nur zwei Körper, das Tetraeder und das Oktaeder, von welchen dann jedes je einen Körper zu sich hinüberzieht. Und auf der anderen Seite, hält man sich nicht an die 4, sondern an die 7 Arcana, so extendirt sich der Natron nitric. Würfel auch auf das Natron carbon., das Acid. sulphur.-Ikosaeder auch auf das Eisen, das Pulvis solaris ruber-Tetraeder auch auf den Pulvis solaris niger.

P. 57. gegen Ende: *κινήσεως οὖν ςάσεώς τε πέρι* (*ξυςάσεως* statt *ςάσεως*, wie die alten Ausgaben haben, ist durchaus falsch) *κ. τ. λ.*

Hier steuert Plato darauf los, dass 2 Arcana flüssig und

2 fest sind, und dass in specie auf jeder Seite des arcanologischen Schemas ein flüssiges und ein festes Arcanum steht. Nämlich beim umgekehrten Schema haben wir:

Links	P. solaris	fest	Acid. sulphur.	flüssig	Rechts
	Liqu. hep.	flüssig	Natron	fest	

Nehmen wir nun die Gruppe links, so haben wir ebensowohl beim Pulvis solaris als beim Liquor hepatis für sich die στάσις, status, das Stillstehen, vertreten. Bringt man sie aber beide zusammen, so tritt die κίνησις, motus, die Bewegung, ein. Denn Pulvis solaris tendirt nach unten, präcipitirt aus dem Liquor hepatis, und das geht nicht ohne Bewegung. Hat sich nun der ganze Pulvis solaris aus dem Gemenge von Pulvis solaris und Liquor hepatis niedergeschlagen, so vertritt wieder der Pulvis salaris sowohl als der Liquor hepatis die στάσις. Wenn man nun Liquor hepatis und Pulvis solaris zusammenmengt und so die κίνησις einleitet, so macht man mit anderen Worten das Wasserverwandlungs-Experiment. Als solches will aber Plato den Process n i c h t aufgefasst wissen, denn sonst müsste ja, wenn es von der κίνησις zur στάσις gekommen wäre, der Pulvis solaris als Festes unten, und der Liquor hepatis als Flüssiges oben stehen, wo doch umgekehrt im Platonischen Schema der Pulvis solaris oben, und der Liquor hepatis unten steht. Darüber macht sich Plato nun weiter keinen Scrupel, weil er sich im Ganzen überhaupt keinen Scrupel daraus macht, dem Wasserverwandlungs-Experiment aus dem Wege zu gehen, indem er ja nicht, wie die Jüdische Alchemie, die Welt auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes entstehen lässt, sondern auf Grund des Zusammentrittes der 4 Elemente. Auf Grund dessen nun, dass er dem Wasserverwandlungs-Experiment aus dem Wege geht, reiht er an die κίνησις und στάσις die ὁμαλότης, aequaebilitas, die Ebenheit, und die ἀνωμαλότης, inaequabilitas, die Unebenheit. Mit diesen Ausdrücken geht er den Ausdrücken „Präcipitat“ und „über dem Präcipitate stehendes Wasser“ aus dem Wege, die er nicht gebrauchen kann, wenn er das Wasserverwandlungs-Experiment und dessen Consequenzen nicht anerkennen will. Wenn das Wasserverwandlungs-Experiment beendet ist, so sagt Plato nicht, ich habe unten Präcipitat und oben Wasser, sondern er sagt, ich habe dann die ὁμαλότης, das ist, Liquor hepatis und Pulvis solaris (Wasser und Erde) gränzen sich scharf gegen einander ab. Ob nun bei dieser Abgränzung Wasser oder Erde oben oder unten steht, bleibt sich gleich, die ὁμαλότης als solche tangirt das nicht weiter. So lange aber das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht, ist die ἀνωμαλότης da; Wasser und Erde (Liquor hepatis und Pulvis solaris) gränzen sich nicht gegen einander ab. Also Plato hat an Stelle des Wasserverwandlungs-Experimentes die κίνησις und die στάσις. Und wo man an das Wasserverwandlungs-Experiment anlehnend sagt, zuerst hat man ein Durcheinander von Wasser und Erde, ist das Experiment aber vollendet, so hat man unten die Erde als Präcipitat, und über dies Präcipitat hat sich das Wasser gestellt — da sagt Plato an die κίνησις und στάσις anlehnend, zuerst hat man die ἀνωμαλότης, welche der κίνησις entspricht. Ist es aber von der κίνησις zur στάσις gekommen, so ist es von der ἀνωμαλότης zur ὁμαλότης gekommen.

In der Gruppe links macht sich die Sache betreffs des Acid. sulphur. und des Natron ganz analog. Hier brauchte Plato am Ende nicht dem Wasserverwandlungs-Experiment aus dem Wege zu gehen, denn er hat im Schema das flüssige Acid. sulphur. oben und das feste Natron unten. Indessen kann er dieser zweiten Gruppe zu Liebe keinen einseitigen Exemtions-Standpunct einnehmen, und so bleibt denn auch hier das für die erste Gruppe Geltende.

An die κίνησις und στάσις reiht Plato nun einmal wieder die Umkehrung des Schemas, welches im Kreise steht. Beim Umdrehen des Schemas hat eine B e w e g u n g statt, und ist das Schema umgekehrt, so ist es aus dem Zustande der Bewegung in den Zustand des S t i l l s t e h e n s getreten. Jede Gruppe verlässt ihre Stelle. Indem sie dieselbe aber verlässt, entsteht kein leerer Raum, sondern wo die Rechts-Gruppe stand, tritt die Links-Gruppe, und wo die Links-Gruppe stand, tritt die Rechts-Gruppe. Das ist nun natürlich κίνησις und στάσις in ganz anderer Beziehung. Es handelt sich blos um einen alchemistischen Sprung, wie wir derartigen Sprüngen im Timaeus mehr begegnen.

Mitte P. 58: μετὰ δὴ ταῦτα δεῖ νοεῖν κ. τ. λ.

Hier handelt es sich um die Darstellung des Pulvis solaris (ruber). Die 3 Feuerarten, die Plato aufführt, sind erstens φλόξ, Flamme, das ist der eigentliche Schwefel, der bei der Darstellung des Sulphur aurat. angewandt wird. Dann kommt das, was nicht brennt, aber τοῖς ὄμμασι φῶς παρέχει, das ist, glänzend ist, das ist das Quecksilber. Da Gott spricht, Es werde Licht, dieses Licht aber als Feuer gefasst wird, so liegt es nahe, das Leuchtende, Glänzende, und das ist eben Quecksilber, Feuer zu nennen. Die dritte Feuerart ist das, was, wenn das Feuer verloschen ist, in dem Durchglühten zurückbleibt, das ist das Feuer, welches erhalten wird, wenn der Process der Darstellung des Pulvis solaris absolvirt ist, nämlich Pulvis solaris ruber. An die 3 Feuerarten knüpft Plato 2 Luftarten, eine helle und eine dunkele, die erstere ist der rothe Dampf, der bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. entsteht, die zweite das Hydrothiongas, welches sich bei der Darstellung des Sulphur aurat. entwickelt. Und endlich an die Luftarten knüpft er 2 Wasserarten: ὕδωρ ὑγρὸν und ὕδωρ χυτὸν, das eine ist die Lösung des Schlippeschen Salzes, das andere die salpetersaure Quecksilber-Lösung. Aus diesen beiden Lösungen nun entwickelt sich das Präcipitat, das ist die Summe von Sulphur aurat. und Hydrarg. oxyd. rubr. unter Entwickelung von Luft derartig, dass die Luft das Präcipitat niedertreibt.

Diese Darstellung des Pulvis solaris wird der vorangegangenen κίνησις und στάσις deswegen angereiht, damit die ὁμαλότης dem Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment desto prägnanter entgegengestellt wird. Seht ihr, will Plato sagen, da habt ihr die Schlippesche Lösung, da habt ihr die salpetersaure Quecksilber-Lösung. Auch bei ihnen entsteht ein Präcipitat. Fällt es euch hier ein, das Präcipitat auf Grund des Wasserverwandlungs-Experiments eintreten zu lassen? Mit Nichten. Die Sache liegt vielmehr so, dass die Luft, die oben entsteht, der rothe Dampf, das Hydrothiongas, das Präcipitat, herabtreibt. Da habt ihr denn ein Präcipitat o h n e Wasserverwandlungs-Experiment. Nun also, warum wollt ihr euch denn auf das Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment so sehr steifen, warum wollt ihr euch denn so sehr darauf steifen, dass wo κίνησις und στάσις ist, dass da auf der einen Seite das obenstehende Wasser, und auf der anderen Seite das untenstehende Präcipitat in den Vordergrund tritt? Ja, wenn Präcipitat ein Begriff wäre, der sich exclusiv an das Wasserverwandlungs-Experiment knüpfte, dann wollte ich euch recht geben. Indessen, wie ich beim Pulvis solaris zeige, ist Präcipitat ein vielseitiger Begriff, Präcipitat ist ein so vielseitiger Begriff, dass irgend ein Einzelfall, in dem es sich um ein Präcipitat handelt, gar nicht in die Wagschale fällt. Warum soll ich also beim Wasserverwandlungs-Experiment, oder anders gesprochen, bei der κίνησις und στάσις so ein grosses Gewicht darauf legen, dass von den beiden sich am Ende des Experimentes abgränzenden Theilen, der eine Theil oben und der andere unten steht oder ein Präcipitat bildet?

Uebrigens ist dafür, dass Plato hier die Darstellung des Pulv. solaris ruber bringt, nicht das der einzige Grund, dass er das Präcipitat, die Präcipitate desselben dem Präcipitat beim Wasserverwandlurgs-Experiment gegenüberstellen will. Ein anderer Grund, und dazu ein solcher, der wohl noch mehr im Vordergrund steht, ist der, dass Plato gezwungen ist, dem arcanologischen Experimente aus dem Wege zu gehen. Denn wie sollte er das arcanologische Experiment aufrecht erhalten können, wo er dem Wasserverwandlungs-Experimente aus dem Wege geht? Um ihm nun aber aus dem Wege zu gehen, bringt er die Darstellung des Pulv. solaris. Die nähere Calculation, die er dabei in's Auge fasst, ist ff. Ausser der Elementen-Vier nimmt er eine Elementen-Eins und eine Elementen-Zwei an. Analog nimmt er ausser der Arcanen-Vier eine Arcanen-Eins und eine Arcanen-Zwei an. Das Substrat der Arcanen-Eins ist der P. solaris, denn dieser ist das Feuer-Arcanum, und das Ein-Element ist das Feuer. Dass man nun aber ein Ein-Arcanum aufstellt, heisst mit anderen Worten, wenn ich dies e i n e Arcanum haben, so habe ich a l l e Arcana. Im Pulv. solaris hat Plato also a l l e Arcana. Es kommt nun das arcanologische Experiment darauf hinaus, die Arcana d a r-

zustellen. Da Plato nun vom Eingesichtspunct den Pulv. solaris statt der Arcana überhaupt hat, so kommt sein arcanologisches Experiment darauf hinaus, den Pulv. solaris darzustellen. Er hat also statt des arcanologischen Experimentes in genere das Pulv.-solaris-Experiment in specie, oder mit anderen Worten, indem er die Darstellung des Pulv. solaris (ruber) bringt, geht er damit dem arcanologischen Experiment aus dem Wege. Auf die Weise ist denn vorhin durch das Abhandeln der κίνησις καὶ στάσις gesagt, das Wasserverwandlungs-Experiment geht mich nichts an, und hier ist durch das Abhandeln der Darstellung des Pulv. solaris ruber gesagt, das arcanologische Experiment geht mich nichts an.

Gegen Anfang P. 59: τούτων δὴ πάντων, ὅσα χυτὰ κ. τ. λ.

Hier werden die Arcana zu Metallen. Plato will aber die Metalle nicht als fest aufgefasst wissen, sondern als flüssig, daher nennt er sie: ὕδατα χυτά, aquae fusae, gegossene Wässer; das soll heissen geschmolzene Wässer, denn χυτὸν ist eben auch: geschmolzen. Der Ausdruck ὕδωρ χυτὸν ist jedenfalls tautologisch. Das Metall ist ursprünglich fest, wenigstens denn die Metalle, von denen hier die Rede ist. Nun schmilzt man die Metalle und sie werden zu: σώματα χυτὰ und als solche constituiren sie ὕδατα. Plato gebraucht aber seinen Ausdruck ὕδατα χυτὰ deshalb, um es ausser allen Zweifel zu stellen, dass er die Metalle als ὕδατα, das ist vom Standpunct des Flüssigen aufgefasst haben will.

Die Auffassung der Arcana als Metalle hängt ursprünglich damit zusammen, dass die Arcana aus Mineralien und Metallen dargestellt werden. Hierbei wird denn der Ausdruck Metall zum Collectiv-Ausdruck für Mineral und Metall. Und so werden denn die Arcana in so fern zu Metallen, als sie aus Metallen dargestellt werden. In der späteren Alchemie tritt die Auffassung der Arcana als Metalle sehr in den Vordergrund.

Plato hält sich bei der Distribuirung der Arcana auf die Metalle zuerst an das eigentliche (nicht umgekehrte) Schema:

Erde	Luft
Wasser	Feuer

und bringt also zuerst Erde, das ist Natron, dann Wasser, das ist Acid. sulphur.

Natron bezeichnet er als Gold, χρυσός. Das geschieht deswegen, weil Gold an der Spitze der Metalle steht, indem es das edelste Metall ist. Analog steht Natron beim eigentlichen (nicht umgekehrten) Schema an der Spitze der Arcana.

Acid. sulphuricum bezeichnet er als Eisen, ἀδάμας, Stahl. Das geschieht deswegen, weil das distendirte Acid. sulphur. = Acid. sulphur. + Eisen.

So weit gekommen biegt Plato alsdann vom eigentlichen Schema ab, und kehrt dasselbe um, so dass er jetzt das Schema hat:

Feuer	Wasser
Luft	Erde

Das thut er deshalb, weil er sich von vorn herein auf den Standpunct der ὕδατα χυτά, der Wasser-Natur der Arcana gestellt hat. Wasser aber fliesst von einer Stelle zur anderen, und so lässt er denn auch das Schema gleichsam erst dahin, und dann dorthin fliessen. Dem so umgekehrten Schema zu Liebe folgt denn jetzt nicht zuerst Luft und dann Feuer, wie es dann statt hätte, wenn nicht umgekehrt worden wäre, sondern es kommt zuerst Feuer und dann Luft an die Reihe.

P. solaris (Feuer) bezeichnet er als Kupfer, χαλκός. Das geschieht deswegen, weil bei der Umkehrung des Schemas P. solaris an die Spitze der Arcana tritt. Wie vorhin also Natron auf Grund des an der Spitze Stehens Gold war, so wird jetzt aus demselben Grunde P. solaris Gold. Da aber die Stelle des Goldes bereits durch das Natron besetzt ist, so kann hinterdrein der P. solaris nicht ebenfalls zu Gold werden, und er wird daher, indem ein vermittelnder Ausweg eingeschlagen wird, zu unächtem Golde, das ist zu Kupfer.

Liquor hepatis bezeichnet er als ἰός, das kann Rost oder Grünspan heissen. Im Sinne hat er dabei das, worauf er auch hinweist, dass, wenn der Liquor hepatis zu viel Schwefel aufgenommen, dieser sich nach kurzer Zeit bei der Verdünnung des Präparates mit Wasser ausscheidet und oben auf dem Wasser schwimmt. Hat das statt, so ist die verdünnte Liquor hepatis-Medicin verdorben. Plato fasst nun beim Liquor hepatis nicht den Liquor hepatis, sondern den verdorbenen Liquor hepatis in's Auge. Und so fasst er bei der Metall-Uebertragung nicht ein Metall, sondern ein verdorbenes Metall in's Auge. ἰὸς ist aber als Rost verdorbenes Eisen und als Grünspan verdorbenes Kupfer.

P. 59. gegen Ende: τὸ πυρὶ μεμιγμένον ὕδωρ κ. τ. λ.

Hier werden die Arcana als Hydro-Meteore im weiteren Sinne, das ist als Hagel, Eis, Schnee, Reif aufgefasst. Der Eingesichtspunct für alle ist das Wasser, welches dem Einflusse der Kälte unterliegt. Dieser Eingesichtspunct des Wassers führt nun wieder darauf, dass, wie vorhin, das Schema erst dahin und dann dorthin fliesst. Der Abwechslung zu Liebe wird aber hier, im Gegensatz zu vorhin, erst das umgekehrte Schema genommen und dann das zurecht gekehrte. Und um die Abwechslung noch prägnanter zu machen, wird beim umgekehrten Schema mit der Gruppe rechts angefangen.

Würde wie vorhin verfahren, so hätten wir folgendes: Zuerst richtig stehendes Schema, also zuerst Erde und Wasser.

Dann umgekehrtes Schema: dem Absolvirten schliessen sich Feuer und Luft an.

Jetzt wird aber nicht wie vorhin verfahren, sondern es wird mit dem umgekehrten Schema angefangen. Das müsste also ergeben: Zuerst Feuer und dann Luft. So liegt die Sache aber nicht. Vom umgekehrten Schema wird zuerst die Gruppe rechts genommen. Und so eröffnet denn den Reigen: Wasser, Erde.

Nun wird das Schema zurecht gekehrt, und dem Absolvirten schliesst sich an: Luft, Feuer.

Hierdurch erhalten die Arcana folgende Reihenfolge: 1) Acid. sulphur., 2) Natron, 3) Liquor hepatis, 4) Pulvis solaris.

Der hydrometeorologischen Auffassung der Arcana liegt das zu Grunde, dass Natron nitricum, Natron carbonicum, oder auch das Kochsalz mit dem Bergkrystall parallelisirt werden. Krystall aber fassten die Alten als petrificirtes Eis auf. Damit ist denn Natron = Eis, und diesem Eis schmiegen sich dann Hagel, Schnee, Reif an.

Nun sagt Plato in Bezug auf die Distribuirung der Einzelnen ff.

Das, was ist ὑπὲρ γῆς, über der Erde, das ist Hagel, χάλαζα. Nämlich es handelt sich in Bezug auf das Schema um die Rechts-Gruppe des umgekehrten Schemas, welche ist:

Wasser
Erde

Hier steht Wasser = Acid. sulphur. = Hagel über Erde.

Das, was ist ἐπὶ γῆς, an der Erde, das ist Eis, κρύσταλλος. Nämlich das Natron ist an der Erde, ist unmittelbar an das Element Erde gefesselt. Und so ist denn auch das dem Natron entsprechende Eis „an der Erde."

Das, was ferner ist: ὑπὲρ γῆς, über der Erde, das ist Schnee, χιών. Hier handelt es sich um die Rechts-Gruppe des zurechtgekehrten Schemas, welche ist:

Luft
Feuer

Hier steht Luft = Liquor hepatis = Schnee über dem festen und damit als Erde rangirenden P. solaris. Der P. solaris rangirt als Erde, und nicht als Feuer, weil das Feuer den kalten Hydrometeoren gegenüber einen negativen Standpunct einnimmt.

Endlich das, was ist ἐπὶ γῆς, an der Erde, das ist Reif, πάχνη. Die Erde wird als der feste P. solaris genommen, und an ihn knüpft sich der Reif, der aus Thau wird, welcher dem Einflusse der Kälte unterliegt.

Es würden sich also Arcana und Meteorologica derartig entsprechen, dass auf Acid. sulphur.: Hagel, auf Natron: Eis, auf Liquor hepatis: Schnee, auf P. solaris: Reif kommt.

Ende P. 59: τὰ δὲ δὴ πλεῖστα ὑδάτων εἴδη κ. τ. λ.

Hier werden die Arcana als Pflanzensäfte aufgefasst, als χυμοί. Hierbei wird wieder der Standpunct des Flüssigen inne gehalten, die Pflanzensäfte als Flüssigkeiten aufgefasst. Daher fliesst wieder das Schema hierhin und dorthin und zwar derartig, dass das eigentliche Schema aufgestellt wird:

{ Erde Luft }
{ Wasser Feuer }

hierbei aber Luft zu Wasser und Erde zu Feuer fliesst, also die Elemente, resp. Arcana sich kreuzweis gegeneinander stellen. Ginge nun die Sache einfach vor sich, so würden sich erstens: Erde und Feuer und zweitens: Luft und Wasser zusammen stellen. Um aber das Fliessen noch prägnanter zu machen, wird beim Kreuzen von unten angefangen, und zuerst aufgestellt: Wasser und Luft, zum zweiten: Feuer und Erde.

Vom Standpunct der Pflanzensäfte werden also die Arcana distribuirt: 1) Acid. sulphur., 2) Liquor hepatis, 3) P. solaris, 4) Natron.

Acidum sulphuricum wird aufgefasst als Wein, οἶνος. Dieser Wein ist weniger Wein, als vielmehr Traubensaft, und als Traubensaft solcher Traubensaft, der in sauere Gährung übergegangen, das ist also Essig. Die Relation von Acid. sulphur. zu Essig liegt aber sehr nahe. Die Auffassung des Acid. sulphur. als Essig ist auch die Basis zu der Parallelisirung der Arcana überhaupt mit Pflanzensäften. Was für die Auffassung der Arcana als Hydrometeore Natron — Eis ist, das für die Auffassung der Arcana als Pflanzensäfte Acid. sulphur. — Essig. Es ist eben der Ausgangspunct für die Auffassung der übrigen Arcana.

Liquor hepatis wird aufgefasst entweder als πίττα, das ist Pech oder Theer, oder als κίκι, das ist Oel, welches von κίκι, einem Baume, der auch andere Namen führt, z. B. Croton, Sesamum silvestre, herrührt; κίκι steht statt κίκινον ἔλαιον, — oder als ἔλαιον, Oel, gewöhnliches Oel. Es handelt sich bei πίττα, κίκι, ἔλαιον um leicht brennende Pflanzensäfte. Nun denkt Plato, ein leicht brennender Pflanzensaft ist Wasser + Etwas, was leicht brennt. Liquor hepatis aber auch Wasser + Etwas, was leicht leicht brennt (Schwefel), und so kommt denn die Parallele von Liquor hepatis und den hier aufgeführten Pflanzensäften heraus. Uebrigens haben wir auch das, dass wenn man Liquor hepatis in Wasser giesst, dass dann eine kleine, ölartige Trübung entsteht, die erst successiv, namentlich beim Schütteln, fortgeht. Das ist denn die Parallele für Liquor hepatis und Oel, der sich dann in zweiter Reihe die Parallele mit ölartigen, brennbaren Substanzen, wie κίκι, πίττα anreiht.

Pulvis solaris wird aufgefasst als Honig, μέλι. Das hängt damit zusammen, dass man beim Dispensiren von P. solaris die betreffenden Ingredientien mit Zucker zusammenreibt. Die Alten aber machten Zucker aus Honig. — Plato nimmt Honig als Pflanzensaft und nicht als Thiersaft, weil die Bienen den Honig aus den Blumen saugen.

Natron wird aufgefasst als ὀπός, das ist ein weisser Pflanzensaft. Die Relation eines solchen Saftes zu Natron ist darauf basirt, dass beide weiss sind. Ob Plato ὀπός im Allgemeinen als weissen Pflanzensaft auffasst, oder im Besonderen als den weissen Saft einer speciellen Pflanze — das wollen wir dahingestellt sein lassen.

Gegen Mitte P. 60: γῆς δὲ εἴδη κ. τ. λ.

Hier werden die Arcana als Erdarten, oder Steine, oder Minerale aufgefasst, für welchen Standpunct Plato sich mehrerer Ausdrücke bedient, wie γῆ, πέτρα, λίθος. Das ist der Gegen-Standpunct zum Metallstandpunct. Dort wurden Minerale und Metalle collectiv Metalle genannt, hier Minerale. Ganz wie dort das Metall, so wird hier das Mineral als flüssig aufgefasst. Plato fasst nicht die γῆ als γῆ in's Auge, sondern als χυτὴ γῆ. Deshalb schickt er auch als Einleitung voran, welchen Einfluss das Wasser (und die Luft) bei der Entstehung der Steine hat. Der Flüssigkeits-Standpunct wird deswegen herangezogen, um wieder das Schema fliessen zu lassen, d. i. um die Arcana in einer Reihenfolge zu bringen, welche weder dem umgekehrten, noch zurecht gekehrten Schema entspricht, womit denn eine neue Abwechslung in die Sache kommt. Das Fliessen hat hier so statt, dass das umgekehrte Schema

{ Feuer Wasser }
{ Luft Erde }

genommen wird, dabei aber vom Feuer zum Wasser und von der Luft zur Erde gesprungen wird. Demgemäss wäre denn hier die Reihenfolge der Arcana: 1) P. solaris, 2) Acid. sulphur., 3) Liqu. hepatis, 4) Natron.

Die Mineral-Auffassung der Arcana benutzt Plato zugleich dazu, um die Stoffe in den Vordergrund zu schieben, welche seiner Auffassung gemäss bei der Darstellung der Arcana im Vordergrund stehen. So fasst er denn auf:

Das Natron als Kochsalz. Denn Kochsalz steht bei der Darstellung des Natron nitricum im Vordergrund.

Den Liquor hepatis als Salmiak. Vom Körperstandpunct aus erhält der Liquor hepatis das Oktaeder. Das Oktaeder bezieht sich aber auf den Salmiak, und daraus macht Plato den Abzug, dass bei der Darstellung des Liquor hepatis der Salmiak im Vordergrund stehe. Bei dieser Gelegenheit nennt Plato den Salmiak: νίτρον, oder wie Andere schreiben: λίτρον. Dies νίτρον ist also nicht das, was wir Nitrum nennen, sondern eben Salmiak.

Mit dem Kochsalz-Natron und Salmiak-Liquor hepatis ist also in Bezug auf die Mineral-Natur der Arcana der Stoff gegeben, aus welchem diese Arcana Natron und Liquor hepatis dargestellt werden. Dem entsprechend wird beim Acid. sulphur. der Stein-Stoff herangezogen, aus welchem dies Arcanum dargestellt wird, das ist Eisen, Schwefeleisen, Vitriol. Und so wird denn aufgefasst: Acid. sulphuricum als Eisen.

Den Pulv. solaris parallelisirt Plato endlich mit κέραμος, das ist eigentlich Thon, hier aber als rother Stein, rother Ziegelstein, rother Dachziegel genommen. Bei dieser Parallele dürfen wir uns aber nicht exclusiv daran halten, dass Pulv. solaris roth ist wie ein Ziegel, sondern es muss neben der Stein-Natur auch die Darstellung in's Auge gefasst werden. Und da ist denn, wie beim Natron-Kochsalz ursprünglich nicht das ganze Arcanum, sondern nur ein Darstellungs-Theil desselben = Salz, wie beim Liquor hepatis-Salmiak ursprünglich nicht das ganze Arcanum, sondern nur ein Darstellungs-Theil desselben = Salmiak, wie beim Acid. sulphur.-Vitriol ursprünglich nicht das ganze Arcanum, sondern nur ein Darstellungs-Theil desselben = Eisen, so ist denn auch hier ursprünglich nicht der ganze P. solaris = κέραμος, sondern nur ein Darstellungs-Theil desselben, nämlich das Sulphur auratum. Plato nimmt also in Bezug auf die Stein-Natur des Pulv. solaris an, das Sulphur aurat. sei ein Darstellungs-Theil des Pulv. solaris.

Gegen Ende P. 60: τὰ δὲ κοινὰ ἐξ ἀμφοῖν κ. τ. λ.

Plato benutzt die Auffassung der Arcana als Metalle, als Hydrometeore, als Pflanzensäfte, als Minerale, um die Arcana fliessen zu lassen, das ist, ihre Reihenfolge anders zu geben, als sie sich an das eigentliche und umgekehrte Schema knüpft. Nun nimmt er von diesem fliessenden Wasser derartig Abschied, dass er es ganz „verfliessen" lässt, oder wenn man will, auch „überfliessen" lässt. Es fliesst nämlich derartig, dass die Art dieses Fliessens, der Weg, den das Wasser beim Fliessen nimmt, nicht mehr hervortritt. Nachdem Plato diesem Fliessen zu Liebe über die Auflösungskraft des Feuers einleitende Worte vorangeschickt, fasst er vom genannten Standpunct die Arcana einestheils als Glasflüsse, anderentheils als Cerate und Salben auf. Näher distribuirt werden hierbei die einzelnen Arcana nicht, also es wird nicht die Aufstellung gemacht, dieses Arcanum repräsentirt diesen Glasfluss, dieses Cerat, diese Salbe, jenes repräsentirt jenen Glasfluss, jenes Cerat, jene Salbe. Natürlich, das ist ja eben der Standpunct des Verfliessens oder Ueberfliessens, dass bei der Parallelisirung der Arcana mit anderen Stoffen blos ein Allgemeingesichtspunct aufgestellt wird, die nähere Unterbringung der einzelnen Arcana unter den Allgemeingesichtspunct aber unterbleibt.

Gegen Mitte P. 61: (καὶ) τὰ μὲν δὴ χχήματα κοινωνίαις κ. τ. λ.

Hier kommen die Elementar-Qualitäten an die Reihe. Dass dieselben gerade hier an die Reihe kommen, hat einen doppelten Grund. Der erste Grund ist der, dass das Schema durch das Verfliessen oder Ueberfliessen von vorhin undeutlich geworden ist. Es ist also in seine Integrität wieder einzusetzen. Dazu werden die Elementar-Qualitäten herangezogen. Indem sich an die Elementar-Qualitäten die Elemente knüpfen, präsentirt uns hier Plato die Elemente, und sagt mit anderen Worten, das vorhin undeutlich gewordene habt ihr hier deutlich wieder. Der zweite Grund ist der, dass Plato sich anschickt, die Arcana aufzufassen vom Standpunct des Eindruckes, welchen sie

auf die Sinneswerkzeuge machen. Diesen Standpunct aber parallelisirt er mit den Elementar-Qualitäten. Die Arcana als solche lässt er mit den Elementen parallel gehen, den Eindruck welchen die Arcana auf die Sinneswerkzeuge machen, lässt er den Elementar-Qualitäten parallel gehen. Demgemäss bilden die Elementar-Qualitäten die Einleitung zu der parallel laufenden Auffassung der Arcana.

Plato nennt die Elementar-Qualitäten Pathemata (παθήματα) und erweitert und modificirt die hierhin schlagenden Empedokleischen Auffassungen. Er stellt auf: 1) das Pathema Heiss, 2) das Pathema Kalt, 3) das Pathema Hart, 4) das Pathema Weich. Hart und Weich ist ihm das, was dem Empedokles Trocken und Nass ist. Das Nasse kommt natürlich dem Wasser zu, das Trockne bezieht Plato auf die Erde. Indem er nun in Nass und Trocken : Wasser und Erde hat, sagt er, Erde ist h a r t, was nahe liegt, da er ja vorhin, indem er die Arcana als Minerale auffasste, die γῆ mit πέτρα parallelisirte. Und da nun die Erde hart ist, so ist im Gegensatz dazu das Wasser w e i c h. Dies Ergebniss benutzt er nun dazu, an die Stelle des Nassen und Trocknen das Weiche und Harte zu setzen. Uebrigens ist die Parallelisirung von γῆ und πέτρα nicht der einzige Grund, dass Plato die Erde als hart nimmt, er denkt dabei auch an das Jüdische Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Bei diesem nämlich nimmt, wie wir wissen, die Jüdische Alchemie an, dass das Präcipitat fest sei, sonst könnte sich beim Einschlagen des Welteneies nicht sofort ein Gefäss im Gefässe bilden, und das Wasser würde ablaufen. So hat er denn auch in dieser Beziehung das Harte oder Feste. — Mit der Umänderung des Nass und Trocken in Weich und Hart will Plato das gewinnen, dass das Schwanken zwischen Luft und Erde in Bezug aut die Elementar-Qualität aufhört. Wir wissen ja von Empedokles her, dass ein Schwanken statt hat, ob Luft : kalt, Erde : trocken, oder ob umgekehrt Luft : trocken und Erde : kalt, damit hat denn überhaupt ein Schwanken zwischen Luft und Erde statt. Dies Schwanken hört nun auf, wenn der Erde das Hart zugetheilt wird. Damit bekommt die Luft prägnant das Kalt, denn Niemand wird sich versucht fühlen, die Luft hart zu nennen.

Plato schliesst aber mit den genannten 4 Pathemata nicht ab, sondern er fügt ferner hinzu: 5) das Pathema Schwer, 6) das Pathemata Leicht. Mit diesen beiden Pathemata ist es auf die Umkehrung des Schemas abgesehen. Bei dieser Umkehrung wird angenommen, dass das, was den Reigen eröffnet, leicht ist, und das, was ihm folgt, schwer ist. Dann liegt das Motiv, sich zu bewegen, in ihnen selbst. Das erste lässt sich drängen, das zweite drängt, und so geht die Bewegung des Umkehrens des Schemas in ihrer Kreisbewegung vor sich. Plato ist hier einmal wieder bei jenem Thema des Umkehrens, welches er so gerne auf's Tapet bringt. Hier an dieser Stelle thut er es besonders wortreich.

Wie wir gesehen, hat Plato bei den Pathemata Hart und Weich das Wasserverwandlungs-Experiment vor Augen. Da ihm nun das Wasserverwandlungs-Experiment die Lehre von der κίνησις und στάσις ist, und er an diese die ὁμαλότης und die ἀνωμαλότης knüpft, so liegt es nahe, dass er hier auch diese ὁμαλότης und ἀνωμαλότης in's Auge fasst. Ihnen zu Liebe bringt er denn endlich: 7) das Pathema Glatt und 8) das Pathema Rauh. Wir haben da, wo wir oben die ὁμαλότης und ἀνωμαλότης besprachen, darauf hingewiesen, dass es sich bei der ersteren um die Abgränzung von Wasser und Erde (Präcipitat) handelte, bei der letzteren um die Nicht-Abgränzung. Wörtlich übersetzt ist aber ὁμαλότης Ebenheit und ἀνωμαλότης Unebenheit. An diese wörtliche Auffassung sich haltend sagt nun Plato hier, wenn die Härte (das 3. Pathema) sich mit der ὁμαλότης verbindet, so kommt das Pathema Glatt heraus. Verbindet sich aber die Härte mit der ἀνωμαλότης, so kommt das Pathema Rauh heraus. Das Glatt und Rauh bezieht sich also im Grunde auf das Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment. Glatt ist dies Präcipitat bei der Jüdischen Kosmogenese beim Anfange des Vorsichgehens der Land-Bildung. Am dritten Tage dagegen, wo sich das Wasser an besonderen Oertern sammelt und das Trockne sichtbar wird, da wird das Präcipitat Land rauh. (Vergleiche Alchemie bei den Juden). Wir haben noch zu erwähnen, dass Plato da, wo er oben das Pathema Hart aufführt, dass er da Hart durch σκληρόν giebt. Hier nun knüpft er an dies Adjectiv das Substantiv σκληρότης und setzt diese σκληρότης der ἀνωμαλότης gegenüber. Der ὁμαλότης dagegen setzt er nicht die σκληρότης gegenüber, sondern die πυκνότης, Festigkeit. Das bleibt sich aber gleich. πυκνότης ist hier ganz synonim mit σκληρότης. Denn das σκληρὸν fasst ja die Härte des Präcipitates bei der Jüdischen Schöpfung in's Auge. Ob man nun dieses Präcipitat hart oder fest nennt, bleibt sich gleich. Das Präcipitat soll verhindern, dass das Weltenwasser nicht beim Einschlagen des Eies abläuft. Nun das verhindert es ebensowohl, wenn es als fest aufgefasst wird, als wenn es als hart aufgefasst wird.

P. 64: μέγιςον δὲ καὶ λοιπὸν κ. τ. λ.

Hier kommt Plato von den vorherigen Pathemata, die den Elementen gegenüber stehen, zu den Pathemata, welche den Arcanis gegenüberstehen, das ist, er nimmt die Arcana durch in Bezug auf die Eindrücke, welche sie auf die fünf Sinneswerkzeuge machen. Hierbei sucht er denn mannigfach die beiderseitigen Pathemata mit einander in Einklang zu bringen, zu decken. Z. B. hat er in Bezug auf den Geschmack das Saure, welches die Zunge rauh macht, und das Süsse, welches glatt über die Zunge dahin gleitet. So hat er denn in dieser Beziehung die Elementen-Pathemata Rauh und Glatt. Und so in verschiedener Weise. Diese verschiedenen Gegenüberstellungen von Elementen- und Arcanen-Pathemata bilden die Basis zu mannigfachen physiologischen Anschauungsweisen Platos, auf die wir hier nicht weiter eingehen.

In Bezug auf den Geschmack fasst Plato die vier Arcana in's Auge, in Bezug auf den Geruch zwei Arcana, in Bezug auf das Gehör ein Arcanum, in Bezug auf das Gesicht die sieben Arcana. Da er somit die verschiedenen Arten der Arcanenzahlen, wie er ihnen überhaupt Rechnung trägt, das ist das Ein-Arcanum, das Zwei-Arcanum, das Vier-Arcanum, das Sieben-Arcanum bereits bei vier Sinnen, dem Geschmack, dem Geruch, dem Gehör, dem Gesicht untergebracht hat, so hat er keinen rechten Platz mehr für den fünften Sinn, das Gefühl, wenn er eben, wie er das thut, darauf ausgeht, die Uebetragung der Arcana auf die Sinne dazu auszubeuten, um den verschiedenen Arcanenzahlen, wie er sie auffasst, Rechnung zu tragen. Darum fasst er

d a s G e f ü h l weniger als den eigentlichen Gefühls-Sinn auf, als vielmehr als das geistige Fühlen, das ist als die angenehmen und unangenehmen Eindrücke (ἡδονὴ καὶ λύπη), welche die Pathemata auf uns machen. Auf die Weise wird denn das Gefühl der Allgemein-Gesichtspunct für alle Sinnes-Eindrücke. Beim Gefühl als solchem, das ist also beim Gefühlssinn, den er nicht auf a l l e Pathemata überträgt, fasst er den eigentlichen Schmerz in's Auge, welchen die Arcana verursachen. Hierbei denkt er an den brennenden Schmerz, welchen Acid. sulphur. erregt, wenn es auf eine offene Wunde gebracht wird. Das ist es, worauf er mittelst seiner τομαὶ καὶ καύσεις (Schnitt und Brand) lossteuert.

Den G e s c h m a c k s - S i n n setzt er den Arcanis so gegenüber, dass er zutheilt: 1) dem Liquor hepatis das Bittere (Liquor hepatis schmeckt in der That etwas bitter), 2) dem Natron das Salzige, 3) dem Acid. sulphur. das Saure, 4) dem P. solaris das Süsse. Der Geschmackssinn wurde übrigens bereits bei der Auffassung der Arcana als Pflanzensäfte herangezogen. Denn dass Acid. sulphur. dem Wein oder vielmehr dem Essig parallelisirt wurde, hat den Grund, dass Acid. sulphur. sauer schmeckt. Und dass dort P. solaris dem Honig parallelisirt wurde, das hängt zwar direct damit zusammen, dass Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat. mit Zucker verrieben werden, indirect ist aber auch das Lossteuern auf den Geschmack des P. solaris da. Denn eben dadurch, dass P. solaris Zucker enthält, schmeckt er süss, wird in seiner Totalität zu Honig. Auf das Heranziehen des Geschmackes bei der Auffassung der Arcana als Pflanzensäfte macht Plato hier, wo er vom Geschmacks-Sinn spricht, selbst aufmerksam.

Den G e r u c h s - S i n n setzt er den Arcanis so gegenüber, dass das Acid. sulphur. und Natron als geruchslos rangiren, Liquor hepatis und Pulvis solaris dagegen als

solche, welche die Geruchsnerven afficiren. Beim Liquor hepatis liegt es auf der Hand, dass er riecht. In Bezug auf das Riechen des P. solaris fasst Plato das in's Auge, dass der P. solaris-Theil: Sulphur aurat. bei Behandlung mit Salzsäure Hydrothiongas entwickelt, welches sehr deutlich mittelst des Geruchs-Sinnes wahrgenommen werden kann.

Indem er den Gehörs-Sinn den Arcanis gegenüber stellt, hat er das im Sinne, dass Natron, in's Feuer geworfen, decrepitirt und demgemäss ein knatterndes Geräusch verursacht.

Beim Gesichts-Sinne, den er den Arcanis gegenüber stellt, fasst er die verschiedenen Farben der Arcana in's Auge. Hierbei bringt er eine Reihe von Farben und Gesichtseindrücken auf's Tapet, entgegen den sieben Farben, nur den sieben Farben, die er im Hinblick auf die sieben Arcana eigentlich zu bringen hätte. Das hängt damit zusammen, dass er die Sieben-Arcanenzahl, entgegen der Ein-, Zwei-, Vier-Arcanenzahl, als die Viel-Arcanenzahl auffasst. Der Viel-Arcanenzahl setzt er dann das Viel der Farben gegenüber.

P. 68. gegen Ende: ταῦτα δὴ πάντα (πάντα δὴ ταῦτα) κ. τ. λ.

Hier schliesst Plato den ersten Theil des Timaeus ab, um zu dem zweiten Theile, der φύσις ἀνθρώπου im engeren Sinne, überzugehen. Aus Gründen, die wir bereits früher angeführt, brechen wir hier ab.

B. Platos Schrift: Kritias.

a. Inhalt.

Der Inhalt dieser zweiten Platonischen Schrift, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist der Hauptsache nach folgender:

9000 Jahre vor Solon, der die Sache von einem Aegyptischen Priester hat, fand ein Krieg statt zwischen den Völkern diesseits und jenseits der Säulen des Hercules (Meerenge von Gibraltar). An der Spitze der Einen standen die Athener, an der Spitze der Anderen die Könige der Insel Atlantis. Die Insel Atlantis lag im Atlantischen Ocean, vor den Säulen des Hercules, und war grösser als Asien (Kleinasien) und Lybien zusammen; später ging sie in Folge von Erdbeben unter (vergl. unten gegen Ende).

Als die Götter die ganze Erde, nicht in Zank und Streit, sondern durch das Loos unter sich vertheilten, da fiel dem Vulcan und der Minerva Attika zu, diesen beiden Gottheiten, die Geschwister waren und beide der Philosophie und Kunst (φιλοσοφία καὶ φιλοτεχνία) huldigten. Sie machten Autochthonen, und legten in sie Sinn für Staatseinrichtungen. Ihre Namen haben sich erhalten, ihre Werke sind durch den Untergang ihrer Nachkommen, durch die Länge der Zeit geschwunden. Denn ihre Nachkommen lebten in den Bergen und waren roh und ungebildet. Sie hörten von den Namen der Herrscher, weniger von ihren Thaten. Die Namen nun verpflanzten sie auf ihre Nachkommen, die Tugenden und Gesetze ihrer Vorfahren kannten sie nicht, oder blos bis auf dunkele Gerüchte. Durch viele Generationen lebten sie und ihre Kinder in Dürftigkeit und hatten genug an ihren Nahrungssorgen, so dass sie sich um die Thaten ihrer Vorfahren nicht viel kümmerten. Sagengeschichte und wirkliche Geschichte entstanden erst, als gesichertes Substrat für den täglichen Unterhalt da war, eher nicht. So haben wir die Namen der Alten ohne Thaten. So kommt es, dass die Priester dem Solon erzählten von Cecrops, Erechtheus, Erichthonius, Erysichthon u. s. w., und ähnlich in Bezug auf die Frauen. Damals lag sowohl den Weibern als den Männern die Kriegsführung ob, worauf Minerva hinweist, die gewappnet dargestellt wird. Es wohnten im Lande Handwerker und Ackerbauer, dagegen wohnten die Soldaten besonders und getrennt, hatten kein Besondereigenthum und nahmen von den Uebrigen nur das zum Unterhalt Bedürftige. Die Gränzen bildeten der Isthmus, der Cithaeron und Panethes, Oropia, der Asopus. Das Land zeichnete sich aus und konnte daher ein grosses Heer der Anwohner ernähren. Ein Beweis seiner Trefflichkeit ist das, dass seine jetzigen Ueberbleibsel sich mit jedem anderen Lande an Fruchtbarkeit messen können, daraus kann man seinen damaligen Zustand bemessen, der besser war. Man muss nämlich eben wissen, dass das Land, wie es jetzt ist (Zeiten des Erzählers), ein Ueberbleibsel des alten Landes ist. Während der 9000 Jahre nämlich, die zwischen jetzt und damals liegen, hatten viele Ueberschwemmungen statt. In Folge dessen wurde die Erde fortgeschwemmt. Der fette Boden ging fort, wie von einem kranken Körper das fette Fleisch fortgeht und die Knochen bleiben. Damals stand das Land in seiner Integrität da; was jetzt nackte Berge sind, waren hohe Erdhügel und die Phelleische Ebene hatte Fettland, wovon jetzt noch Spuren da sind. Die Berge nämlich, die jetzt nur noch den Bienen Nahrung geben, gaben vor nicht gar zu langer Zeit noch Bauholz. Ausser Bäumen zu derartigem Zweck brachte die Gegend noch hohe Cultur-Bäume und Fettweiden hervor. Sie wurde durch den jährlichen Regen befruchtet, der nicht, wie jetzt, von dem kahlen Boden in's Meer abfliesst, sondern eingesogen wurde vom Lehmboden. Das gab denn Substrat zu mancherlei Quellen und Flüssen. Dieses Land mit fettem Boden und guter Bewässerung wurde unter dem Einflusse eines günstigen Klimas von einem körperlich und geistig herrlichen Schlage von Ackerbauern bebaut.

Was die Stadt Athen betrifft, so war der Akropolis-Theil nicht kahl, wie jetzt, sondern hatte fetten Boden, den Erdbeben und Ueberschwemmung zerstört haben. Sie kam fast einer Ebene gleich. Der äussere Flanken-Theil wurde von Handwerkern und Ackerbauern bewohnt. Die Kriegerkaste bewohnte die höheren Theile um den Tempel des Vulcan und der Minerva herum. Gegen Norden hatten sie gemeinschaftliche Wohnungen und Winter-Speisesäle, sie lebten überhaupt gemeinschaftlich. Im Sommer hielten sie sich am südlichen Theile auf, wohin dann die gemeinschaftlichen Plätze verlegt wurden. Sie lebten in behäbigen Mittelverhältnissen, ohne Gold und Silber. An der Stelle, wo jetzt die Akropolis steht, war eine Quelle, die jetzt bis auf kleine Ueberreste durch Erdbeben versiegt ist. So wohnten die Beschützer ihrer Bürger und die Oberanführer der übrigen Griechen. Sie sahen darauf, dass Männer- und Weiber-Kriegerzahl sich gleich blieb. Ihrer waren ungefähr 2 Myriaden.

Bei der vorerwähnten Verloosung der Erde unter die Götter erhielt Neptun die Insel Atlantis. Mitten auf dieser Insel war eine schöne fruchtbare Ebene. An der Ebene, gegen die Mitte circa 50 Stadien abstehend, war ein kleiner Berg. Hier wohnte einer von den Männern, die im Anfange aus Erde geschaffen wurden, Namens Euenor. Seine Frau hiess Leucippe. Von dieser hatte er eine einzige Tochter Namens Klito. Als diese mannbar wurde, starben die Eltern. Neptun fasste Liebe zu ihr und erkannte sie. Nun gränzte er den Erdhügel ab, den Klito bewohnte, damit kein Mensch hinzukäme. Er machte 3 Meeres-Reifen und 2 Land-Reifen. Dann schmückte er die innere Insel aus. Er schuf eine warme und eine kalte Quelle, und liess mannigfache Nahrung aus der Erde spriessen. Er zeugte 5 Zwillingsöhne, und theilte die Insel Atlantis in 10 Theile, von welchen der Aelteste vom ersten Zwillingspaar die mütterliche Wohnung mit Umgebung bekam. Die Uebrigen bekamen die anderen Theile als Herrscher (ἄρχοντες), jener Aeltere war aber ihr Oberherrscher (βασιλεύς). Dieser bekam den Namen Atlas, woher der Name der Insel Atlantis. Unter diesen Herrschern und ihren Nachkommen blühte nun das Atlantische Reich, und dehnte sich aus. Namentlich blühte das Geschlecht des Atlas, in dessen Familie die Oberherrscherwürde nach der Erstgeburt forterbte. Das blühende Reich brachte hervor: Metalle und Minerale, feste und flüssigwerdende (στερεὰ καὶ ὅσα τηκτὰ γέγονε), darunter namentlich Orichalcum (ὀρείχαλκος), was edler war, als die anderen Metalle mit Ausnahme von Gold; Waldungen mit Zimmerholz; Plätze für wilde und zahme Thiere; zahlreiche Elephanten; Sumpfthiere, Seethiere, Flussthiere, Thiere der Berge, der Ebene; wohlriechende Dinge, wie Wurzeln, Gräser, Hölzer, tropfende Säfte, Blumen, Früchte; Hülsenfrüchte; Pflanzen, welche Getränke, essbare Früchte, Salben hervorbringen; Obst und sonstige Naschfrüchte. Was den Leuten nun so reichhaltig dargeboten wurde, das benutzten sie, um Tempel, Paläste, Häfen, Schiffsarsenale und andere Bauten auszuführen.

Zuerst überbrückten sie die Meeres-Reifen um den alten Stammsitz. Der eigentliche Königssitz wurde in seiner

ursprünglichen Anlage immer mehr verschönert. Dann machten sie einen Graben vom Meere zum äussersten Reifen, 3 Plethra breit, 100 Fuss tief, 50 Stadien lang. Diese Anlage wurde zugleich zum Hafen geschaffen und überbrückt. Die Erd-Reifen hatten hohe Ränder, welche das Meer überragten. Der grösste Reif war 3 Stadien breit; der nächstbenachbarte desgleichen. Von den folgenden beiden war der Wasser-Reif 2 Stadien breit, der Erd-Reif wie der vorige Wasser-Reif; derjenige, der die mittlere Insel umgab, 1 Stadium. Die Insel, auf der der Königssitz war, hatte 5 Stadien Durchmesser. Diese Insel, die Reifen und die Brücke von 1 Plethrum Breite umgaben sie mit einer steinernen Mauer, und versahen diese mit Thürmen und Thoren. Die Bruch-Steine zu den Bauten waren weiss, schwarz, roth. Mit dem Brechen dieser Steine machten sie zugleich 2 Schiffswerften. Die Oberfläche der Mauer um den äussersten Reifen bekleideten sie mit Kupfer (χαλκός), die der Mauer des inneren Reifen mit Zinn (καττίτερος), die Oberfläche der Mauer um die Königsburg mit Orichalcum, welches feurig funkelte. Den Königssitz (τὰ βασίλεια) in der Königsburg (ἀκρόπολις) richteten sie folgendermassen ein. In der Mitte war ein unzugängliches Heiligthum des Neptun und der Klito mit goldener Umgebung. Dort hatten die Umarmungen von Neptun und Klito statt gefunden. Hier brachten jährlich die aus den zehn Gebieten Versammelten jedem von beiden Opfer dar. Der Tempel des Neptun war 1 Stadium lang, 3 Plethra breit, proportional hoch, von fremdartigem Ansehen. Das Aeussere war bis auf die äusserste Spitze mit Silber bedeckt, diese mit Gold. Innen war die ganze Decke von Elfenbein mit Gold, Silber, Orichalcum. Mauern Säulen, Boden waren mit Orichalcum geschmückt. Es standen da goldene Bildsäulen. Vorab Neptun auf einem Wagen stehend, den Zügel von Flügelpferden haltend, mit dem Scheitel bis an die Decke reichend. Um ihn 100 Nereiden auf Delphinen. Ausserdem andere Bildsäulen, Geschenke von Privaten. Aussen um den Tempel standen goldene Bildsäulen von Frauen und Königen des Zehn-Königsstammes, und andere Weihgeschenke von Königen und Privaten, einheimischen und fremden. Auch war ein Altar da, der an Grösse und Pracht der Umgebung entsprach. Der Königssitz entsprach der Grösse des Reiches und der Pracht der Heiligthümer. Es waren warme und kalte Quellen da mit reichlichem, angenehmen und gesunden Wasser. Rings herum lagen Wohnungen und Baumpflanzungen und Behälter, überdachte und nichtüberdachte, zu Winter- und Sommer-Bädern, besondere für die hohen Herrschaften, für Private, für Frauen, für Pferde und anderes Zug- und Lastvieh. Das abfliessende Wasser ging in den Hain des Neptun, ein herrliches Gehölz, und von da durch Canäle zu den äusseren Kreisen. Da waren auch viele Heiligthümer vieler Götter, Gärten, Gymnasien für Menschen und Pferde auf den beiderseitigen Inseln der Reifen. In der Mitte der grössten Insel war ein Hippodrom, 1 Stadium breit, die Länge erstreckte sich über den ganzen Kreis. Zu beiden Seiten waren Wohnungen für die Leibwächter. Die treueren Leibwächter wohnten auf dem kleineren Reifen und näher bei der Königsburg; die treuesten wohnten in der Königsburg in der Nähe der Könige. Die Schiffsarsenale waren voll mit Dreirudern und dem, was zu deren Ausrüstung gehört. Kam man aus den 3 Häfen, die aussen waren, so stand da eine runde Mauer, die 50 Stadien vom grössten Reifen und Hafen allseitig abstand. Ueberall standen Häuser. Die Ausfahrt und der grösste Hafen war voll von Schiffen und fremden Handelsleuten, die Tag und Nacht Lärm machten.

Soviel über die Stadt und den alten Königssitz. Jetzt zur übrigen Gegend. Der ganze Ort lag hoch und ging steil auf das Meer zu. Die Gegend um die Stadt war eine Ebene, die von Bergen umgeben war, seitlich 3000 Stadien, in der Mitte bis zum Meere 2000 Stadien. Die Berge waren zahlreich, hoch und schön, mit vielen und reichen Dörfern, mit Flüssen, Seen, Weiden, Wäldern. Das Ganze bildete ein nicht ganz regelmässiges Viereck, was daran fehlte, wurde durch einen Graben ausgeglichen. Die Tiefe, Breite und Länge dieses erreichte fabelhafte Dimensionen. Die Tiefe umfasste 1 Plethrum, die Breite 1 Stadium, die Länge 10,000 Stadien. Er nahm aus den Bergen kommende Flüsse auf, zog sich durch die Ebene, berührte hier und dort die Stadt und ergoss sich in's Meer. In der Richtung nach oben von ihm waren kleinere Gräben von 100 Fuss Breite, welche sich in den Hauptgraben ergossen. Sie standen 100 Stadien von einander ab.

Zweimal im Jahre erntete man. Im Winter machte der Regen den Boden nass, im Sommer bewässerte man ihn künstlich.

Von den in der Ebene zum Kriegsdienste tüchtigen Leuten musste jedes Departement einen Anführer stellen. Jedes Departement umfasste 10 mal 10 Stadien, und der Departements waren 6 Myriaden. Die Anzahl der Mannschaften aus den Bergen und dem übrigen Lande war unermesslich. Sie wurden ortschaftsweis den Departements und Anführern zugetheilt. Ein Anführer hatte zum Kriege zu gestellen: den sechsten Theil eines Kriegswagens auf 10,000 Kriegswagen, 2 Pferde mit Reitern; ein Zweigespann ohne Sitz, mit zugehörigem Klein-Schild-Kämpfer und einem Pferdelenker; 2 Schwergewaffnete, 2 Bogenschützen, 2 Schleuderer, 3 leichtbewaffnete Steinwerfer, 3 Speerschleuderer; 4 Schiffer zur Bemannung von 1200 Schiffen. So stand es in den Kriegsangelegenheiten des Gebietes des Oberkönigs. Anders stand es um sie in Bezug auf die Gebiete der 9 anderen Herrscher, worauf nicht weiter eingegangen wird.

Jeder der 10 Herrscher herrschte in seinem Gebiete im Allgemeinen unumschränkt, hatte das Strafrecht in der Hand und war Herr über Leben und Tod der Unterthanen. Im Besonderen aber waren der Unumschränktheit der Zehn durch ein Gegenseitigkeits-Verhältniss Fesseln angelegt. So wollte es das Gebot des Neptun und Gesetze, welche von den Vorfahren auf eine Säule von Orichalcum geschrieben worden. Diese Säule stand auf der Mitte der Insel im Tempel des Neptun. Die Könige kamen abwechselnd im fünften und sechsten Jahre zusammen, in Bezug auf diesen Wechsel der geraden und ungeraden Zahl gerecht werdend (τῷ τε ἀρτίῳ καὶ τῷ περιττῷ μέρος ἴσον ἀπονέμοντες). Sie beriethen dann über die gemeinschaftlichen Angelegenheiten, untersuchten, ob einer von ihnen das Gesetz überschritten, und urtheilten ab. Zuvor verpflichteten sie sich gegenseitig. Im Heiligthum des Neptun wurden Stiere losgelassen (oder liefen da überhaupt frei umher). Jeder von den Zehn betete vorab um einen glücklichen Fang, und nun jagten sie ohne Eisenwaffe mit Knitteln und Stricken den Thieren nach. War ein Stier gefangen, so führten sie ihn zur Säule und schlachteten ihn. Auf der Säule stand ausser den Gesetzen ein Eid, der den verfluchte, der den Anordnungen nicht nachkam. Nun opferten sie, heiligten die einzelnen Glieder des Stieres, mischten einen Krug, und warfen für jedes Glied einen Blutklumpen hinein. Das Uebrige verbrannten sie, die Säule weihend. Alsdann schöpften sie mit goldenen Schalen aus dem Kruge, libirten über dem Feuer, und schwuren, nach den Gesetzen auf der Säule zu urtheilen, den Uebertreter zu strafen, in Zukunft sich keine Uebertretung gegen die Schrift zu Schulden kommen zu lassen, keine Anordnung zu treffen, wie sie mit den Gesetzen Neptuns collidirte, keiner solchen Anordnung nachzukommen. Das gelobte jeder für sich und seine Nachkommen, trank und dedicirte die Schale dem Heiligthum des Gottes. Dann speisten sie und kamen sonstigen Bedürfnissen nach. Wenn es finster wurde und das Opferfeuer dem Erlöschen nahe war, zogen sie alle ein schönes Kleid von blauer Farbe (κυανῆν στολὴν) an, setzten sich an den Ueberbleibseln des verbrannten Opferthieres nieder, und urtheilten gegenseitig Nachts, nachdem alles Feuer um das Heiligthum ausgelöscht worden, darüber ab, ob Gesetzesübertretungen vorlägen, deren Einer den Anderen anklagte. Wurde es Tag, so schrieben sie die gefällten Urtheilssprüche auf eine goldene Tafel, und dedicirten diese, so wie die Kleider dem Heiligthum als Andenken.

Die Könige hatten mancherlei Gesetze über die heiligen Angelegenheiten, ausserdem aber galten die folgenden Puncte als Gesetz. Sie sollten sich nicht gegenseitig bekriegen, und sie sollten zu einander stehen, wenn einer von ihnen in einem Gebiete den königlichen Stamm ausrotten wollte. Indem sie zu einander standen, erhielt nach Herkommen der Stamm des Atlas den Oberbefehl im Kriege, und stand überhaupt an der Spitze der übrigen Angelegenheiten. Das Recht aber über den Tod eines Anverwandten stand jenem Oberherrscher nicht zu, darüber sollte bei der Aburtheilung Aller die Majorität entscheiden.

Viele Menschenalter hindurch, so lange die göttliche Natur in den Herrschern die Oberhand hatte, gehorchten sie nun den Gesetzen und gelangten zu hoher Blüthe. Als aber das Göttliche in ihnen nach und nach unterging, und das Menschliche die Oberhand gewann, da entarteten sie, und gingen ihrem Ruin entgegen.

Da beschloss Zeus, sie dafür zu betrafen, auf dass sie sich besserten. Er berief eine Götterversammlung, und sprach . . . . . .

Hier bricht der Kritias ab.

Im Anschluss hieran erzählt, dem Timaeus zufolge, in dessen Anfang die Sache auch zur Sprache kommt, der Aegyptische Priester dem Solon dem Hauptinhalte nach folgendes:

Der Atheniensische Staat widerstand einer feindlichen Uebermacht, welche, vom Atlantischen Meere herkommend, ganz Europa und Asien bedrohte. Damals war das Meer dort schiffbar. Vor der Oeffnung der Säulen des Hercules lag eine Insel, grösser als Libyen und Asien zusammen. Von ihr kam man zu anderen Inseln, und von diesen zum benachbarten Festland. Auf der grossen Insel, nämlich Atlantis, bestand eine grosse, bewunderungswürdige Macht von Königen, die über die Hauptinsel, die Nebeninseln und einen grossen Theil des nahen Festlandes herrschten, ausserdem in Libyen bis Aegypten, in Europa bis Tyrrhenien. Diese grosse Gesammtmacht überzog die Gesammtländer innerhalb der Säulen des Hercules mit Krieg. Und da zeigte sich denn die Tapferkeit und die Stärke der Athener. An Hochherzigkeit und in den Künsten des Krieges Alle überragend, unterzogen sie sich, theils im Verein mit den anderen Griechen, theils, von den Bundesgenossen verlassen, für sich dastehend, den äussersten Gefahren, besiegten den Feind, und beschützten die Einen vor Unterjochung und befreiten die Anderen vom Joche. Hinterdrein entstanden übermässige Erdbeben und Ueberschwemmungen, und in einer bösen Nacht versank das Griechische Heer unter die Erde. Die Insel Atlantis aber versank in's Meer und wurde nie mehr gesehen. Daher kommt's, dass jenes Meer unschiffbar und unerforschbar geworden, indem die versinkende Insel mächtige Schlammuntiefen setzte, die ein Hinderniss abgeben.

b. Interpretation.

Das Märchen, welches wir im vorhergehenden Abschnitt haben kennen lernen, zielt auf eine Verherrlichung der Griechischen Alchemie der Jüdiscshen Alchemie gegenüber. Wir haben kennen lernen, wie die Griechen von Thales bis Plato die Jüdische Alchemie ausbeuteten. Das geschah aber im Geheimen. Anlehnen an die Jüdische Alchemie — nun ja, das wohl; aber es der Welt offen eingestehen, — gehorsamer Diener! dazu wollte sich der Griechische Nationalstolz nicht verstehen. Die Jüdische Alchemie zeichnet Plato als gross dastehend. Nun, das ist ein um so grösseres Verdienst für die Griechen, und an ihrer Spitze die Athener, welche den Sieg gegen sie erkämpfen, welche den Kampf gegen sie aufnehmen und triumphirend aus dem Kampfe hervorgehen.

Atlantis ist Judaea, welches Plato mit Phönicien zusammenfasst. Judaea liegt an einem, dem östlichen, Ende des Mittelländischen Meeres. Das westliche Ende des Mittelländischen Meeres ist offen, bildet die Meerenge von Gibraltar. Hier ist kein Land, daher fabelt Plato eins hin, und das ist Atlantis. Er verlegt, alchemistisch-fabelartig auftretend, Judaea vom Ostende des Atlantischen Meeres nach dem Westende. Die Gelehrten haben sich vielfach darüber den Kopf zerbrochen, welches Land sich denn eigentlich Plato unter der Insel Atlantis gedacht habe. Und da sind denn die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden. Wir wollen sie nicht weiter ventiliren und nur auf eine hinweisen, die sich ganz hübsch macht. Es ist die Ansicht, Atlantis sei America. Phönicische Seefahrer seien an die Americanische Küste verschlagen worden und hätten, glücklich zurückgekehrt, nun die Kunde von dem grossen Lande im Westen verbreitet. Auf diese Kunde fussend sei dann Plato zu seiner Atlantis gekommen. Es liegt einmal in unserer Natur, den Sagen gern zuzulauschen, die uns von uralten Expeditionen nach Südafrica und America berichten, und so werden wir denn auch nicht ungern dieser Aufstellung, die allerdings möglich sein k a n n, unser Ohr leihen. Jeder von uns wird

nichts dagegen haben, wenn angenommen wird, Plato habe eine, von Phöniciern verbreitete Kunde gekannt, im Westen von Europa läge ein grosses Land oder eine grosse Insel, und dieses Land, diese Insel habe ihm bei seiner Atlantis vorgeschwebt. Nöthig ist so etwas gerade nicht. Plato kommt, wie wir so eben gesehen, zu seiner Fabel-Insel einfach auf die Weise, dass er Judaea von Osten nach Westen verlegt. Das kann er aber auch ohne die America-Sage. Indessen will man diese heranziehen, so geht das auch. Im letzteren Falle hätten wir dann ein Judaea-America.

Indem also der Kampf der Griechen gegen die Atlantiker statt hat, hat der Kampf statt zwischen Griechen und Juden. Griechen und Juden sind aber die Griechischen und Jüdischen Alchemisten. Indem die Atlantiker besiegt werden und die Griechen siegen, siegen die Griechischen Alchemisten über die Jüdischen Alchemisten. Wenn also die Griechen und Plato selbst, wenn gerade nicht an der Spitze, so doch so gut als die anderen, die Jüdische Alchemie ausbeuten, hierbei aber, wie wir gesehen, der Sache einen besonderen Anstrich, ein besonderes Gepräge geben, so ist das in Platos Sinn ein Sieg der Griechischen Alchemie über die Jüdische Alchemie. Und dieser Sieg soll im Kritias verherrlicht werden.

Was uns nun Plato von den Athenern erzählt, das soll hauptsächlich die Griechische Alchemie in ihren charakteristischen Puncten der Jüdischen Alchemie gegenüber zeichnen; und das, was er uns von den Atlantikern erzählt, das soll hauptsächlich die Jüdische Alchemie in ihren charakteristischen Puncten der Griechischen Alchemie gegenüber zeichnen. Auf beiden Seiten, namentlich bei den Atlantikern, bringt er dann noch verschiedene Data, namentlich auch solche, welche in den Bereich der Alchemie fallen, und solche, welche auf Jüdische Verhältnisse abzielen. Was nun Jüdische Verhältnisse betrifft, die uns Plato auf diese Weise bringt, so tragen sie das Gepräge einer Fabel, bei der Wirklichkeits-Verhältnisse im Hintergrunde stehen. Und indem so Plato Wahrheit und Dichtung unter einander arbeitet, fasst er auf der einen Seite zwar das in's Auge, dass er im Kritias auf dem Boden der Mythe und nicht der Geschichte steht, auf der anderen Seite mag er aber auch von vorn herein von Jüdischen Verhältnissen ziemlich phantasmagorische Vorstellungen gehabt haben.

Das Hauptcharacteristicum der Griechischen Alchemie der Jüdischen gegenüber findet Plato in der Lehre von den 4 Elementen und in der Griechischen Schematologie.

Bei der Vertheilung der Erde unter die Götter erhalten Vulcan und Minerva Attika. Wo Vulcan herkommt, ist an und für sich, in der gewöhnlichen Auffassung, nicht klar. Natürlich die Herren Philologen finden das Hundertste und Tausendste heraus, und so haben sie hier herausgefunden, dass auch Vulcan (Hephästos) ein hauptsächlicher Schutzgott Attikas sei. Glücklicherweise erzählt P o l l u x, Erichthonius habe die Bewohner Attikas in 4 Phylen getheilt und von diesen habe eine *Ἡφαιστιὰς* geheissen — und nun hat Vulcan schwarz auf weiss sein verbrieftes Recht. Dass Pollux meldet, eine Phyle habe auch nach Zeus (*Διὰς*) und eine andere nach Neptun (*Ποσειδωνιὰς*) geheissen, womit also consequenter Weise auch Zeus und Neptun neben Vulcan zu Schutzgöttern Attikas aufrücken würden, das ist Nebensache. Die *Ἡφαιστιὰς* des Pollux ist gar zu willkommen für Vulcan, als dass man sie der *Διὰς* und *Ποσειδωνιὰς* zu Liebe aufgeben sollte. Mögen die letzteren sehen, wie sie fortkommen, das ist ihre eigene Sache! — Nein, ihr Herren Philologen, Minerva ist die Schutzgöttin Attikas, nicht aber ist Vulcan der Schutzgott Attikas, und wenn Plato ihn trotzdem als einen solchen bietet, so hängt das damit zusammen, dass er uns im Vulcan einen alchemistischen Gott bietet. Vulcan ist ein alchemistisch-Platonischer Gott, der das Element Feuer repräsentirt, ebenso wie Minerva eine alchemistisch-Platonische Gottheit ist, welche das Element Luft repräsentirt. Zu dieser Ehre kommt Minerva deshalb, weil sie auf der Akropolis einen Tempel hatte, der „hoch in die Luft" hineinragte, indem die Akropolis auf dem Gipfel eines Felsen lag. Auf die Allgemein-Relation des Vulcan und der Minerva zur Alchemie weist Plato dadurch hin, dass er sie als die beiden Gottheiten hinstellt, welche der Philosophie und der Philotechnie huldigen. Da nun die

alchemistische Göttin Minerva zugleich die Schutzgöttin Attikas ist, so avancirt ihr Bruder und College Vulcan zu derselben Würde.

Das, was uns Plato von den hydrologischen und Humus-Verhältnissen Attikas erzählt, zielt auf die Elemente Wasser und Erde. Das jetzige kahle Attika lässt das Wasser mehr ablaufen, als dass es dasselbe besitzt. Damals aber sog der Boden, der fette Boden, der ganz besonders das Element Erde repräsentirt, dieses Wasser, das Element Wasser, ein. Und so haben wir denn einerseits durch Gottheiten vertreten, andererseits in tellurischen Verhältnissen repräsentirt: die 4 Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde.

Die Roheit und Ungebildetheit der alten Athener beruht auf der Ignoranz der Alchemie. Den Anfang dieser setzt Plato in Fabelzeiten. Die Thaten jener alten Griechischen Alchemisten, ihre Auffassung der Alchemie, sind verschollen, nur ihre Namen haben sich fortgepflanzt. Hierbei setzt denn Plato die Namen Erichthonius, Erysichthon mit der Alchemie in Relation, indem er das χθών in ihnen für das Element Erde, somit alchemistisch ausbeutet. Vielleicht bringt er auch das „chteus" in Erechtheus mit χθών in Verbindung, vielleicht denkt er sogar bei Cecrops an γῆ - κροψ. Indessen ist das nicht nöthig, Erichthonius und Erysichthon ziehen die Heroen Cecrops und Erechtheus zu sich hinüber, wie Minerva den Vulcan als Schutzgott von Attika zu sich hinüberzieht.

Was uns Plato von den Weibern erzählt, die zum Kriegsdienst herangezogen wurden, von der Trennung der Kriegerkaste von den Uebrigen u. s, w., das lehnt an seine Aufstellung in der „Republik" (Plato: de Republica libri 10).

Die 2 Myriaden, die am Schlusse dessen figuriren, was von Athen gesagt wird, repräsentiren das Zwei-Arcanum, die Zwei-Gruppirung, das ist das Griechische Schema. Sobald man dieses hat, hat man eo ipso nicht nur das Zwei-Arcanum, sondern auch das Ein-Arcanum und das Vier-Arcanum. Es ist also nicht nöthig, dass Plato diese neben der Zahl 2 in der Zahl 1 und 4 bringt. In der Zahl 2 der 2 Myriaden hat man die eigentlichen Griechischen (nicht Pythagoräischen) Arcanenzahlen: 1, 2, 4 alle zusammen.

Plato lässt die Welt aus den 4 Elementen Feuer, Wasser, Luft, Erde entstehen, wogegen die Welt nach Jüdischer Auffassung auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen entsteht. Bei der Welt nach Jüdischer Auffassung steht also vorab einmal das Wasser im Vordergrund, und ihm schmiegt sich dann, da das Weltenwasser ein Durcheinander ist, die Erde an. Was also für die Platonische, die Griechische Welt die 4 Elemente sind, das sind für die Jüdische Welt die 2 Elemente Wasser und Erde, bei der das Wasser im Vordergrund steht. Wie also Plato als Hauptcharacteristicum der Griechischen Alchemie, der Jüdischen Alchemie gegenüber, die 4 Elemente hat, so hat er als Hauptcharacteristicum der Jüdischen Alchemie, der Griechischen gegenüber, die beiden Elemente Wasser und Erde mit Wasser im Vordergrund. Darum bekommt bei der Theilung der Erde unter die Götter Neptun, der Gott des Meeres, des Wassers, die Insel Atlantis. Der Hauptgesichtspunct Platos ist dabei der, dass, wie Vulcan zum alchemistischen Gott gestempelt wird, der das Element Feuer repräsentirt, wie Minerva zur alchemistischen Göttin gestempelt wird, die das Element Luft repräsentirt, dass so Neptun zum alchemistischen Gott gestempelt wird, der das Element Wasser repräsentirt. Dabei ergeben sich aber zugleich als Nebensgesichtspuncte die, dass Atlantis eine Insel ist, Inseln aber mehr Relation zum Meere, das ist zum Neptun haben, als Festland, und dass die Juden, die Plato mit den Phöniciern zusammenwirft, eine der Schifffahrt obliegende Nation repräsentiren, also in dieser Beziehung eine Relation zum Meere, zu Neptun, haben. Auf diesen Neptun, der als Gott des Meeres eine besondere Relation zu einer Nation hat, die Handel zur See treibt, zielen die Häfen, die Schiffsarsenale u. s. w., die in der Abhandlung bei den Atlantikern vorkommen. Was von Pferden vorkommt, bezieht sich auf das, dem Neptun heilige Pferd.

Wie Neptun das Element Wasser repräsentirt, so repräsent seine Frau Klito das Element Erde. Deswegen ist sie die Tochter eines Mannes, der der Erde entsprossen; sie hat also eigens eine Erd-Natur. Uebrigens bezieht sich, ähnlich wie da, wo von der Beschaffenheit Attikas die Rede war, das, was von den verschiedenen Wasser- und Erdboden-Verhältnissen der Insel Atlantis erzählt wird, ebensowohl auf die Elemente Wasser und Erde, als wie sich Neptun und Klito auf dieselben beziehen.

Das Hauptcharacteristicum der Jüdischen Alchemie der Griechischen Alchemie gegenüber ist also zuerst das, dass die 2 Elemente Wasser und Erde entgegen den 4 Griechischen Elementen angenommen werden. Das zweite Hauptcharacteristicum findet Plato in den Jüdischen philosophischen Zahlen. Ihnen wird Rechnung getragen in den mannigfachen Verhältnissen, die derartig erzählt werden, dass Zahlen-Verhältnisse bei ihnen zur Sprache kommen, und deswegen auch hauptsächlich herangezogen werden. Zu den hierhin schlagenden mannigfachen Ventilirungen, z. B. bei der Heeresmacht, den Erd- und Wasser-Reifen u. s. w. u. s. w., bietet uns Plato, abgesehen von den cumulirenden Nullen, die nicht in die Wagschale fallen, die Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12. Die Zahl 7 bringt er nicht. Für sie vicariirend treten die Pythagoräische 10 und die Indische 12 ein. Anstatt der eigentlichen Jüdisch-philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 finden wir deshalb die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, weil Plato die 7 durch die 10 und 12 ersetzt. Das thut er nun nicht ohne Grund. Durch die 10 und die 12 wird die 9 eingeleitet. Die 9, die sich in den 9000 Jahren vor Solon und in den 9 Unterherrschern repräsentirt findet, ist die Platonisch-philosophische Zahl 9. Plato kann es sich nicht versagen, bei den philosophischen Zahlen auf seine eigenen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 einen Blick zu werfen, und dazu verhilft ihm eben die fehlende 7 bei den Jüdischen Zahlen. Sobald er die 7 verlässt, und statt ihrer die Pythagoräische Zahl 10 und die Indische Zahl 12 bringt, sobald er damit auf Pythagoras und die Inder reflectirt, kann er auch, einen Schritt weiter gehend, auf sich selbst reflectiren. Zu weit mag er in dem Reflectiren auf sich selbst nicht gehen, und so begnügt er sich denn, eine von seinen eigenen philosophischen Zahlen zu bringen, und das ist die 9. Er hat die Wahl zwischen 8, 9, 27 und wählt aus ihnen eben die 9 deshalb, weil er die 8 an die 4 und die 27 an die 9 anlehnt. Brächte er die 8, so hätte er eine Zahl, die an und für sich schon nahe liegt, weil sie sich an die bereits gegebene 4 anschmiegt, er hätte aber nichts von 9 und 27. Brächte er die 27, so hätte er eine zu weite Lücke zwischen 3 und 27. Jetzt aber, wo er die 9 bringt, tritt er seinen Exclusiv-Zahlen näher. Nun hat er im Anlehnen an die Jüdischen Zahlen die Zahlen 1, 2, 3, 4 vorab, und die 9 kommt hinzu. Jetzt überlässt er es dem Leser, sich aus 1, 2, 3, 4, 9 die Platonischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 zu entwickeln, indem er auf der einen Seite fortschreitet: 1, 2, 4, 8 und auf der anderen Seite: 1, 3, 9, 27. Das kann er dem Leser um so eher überlassen, als er da, wo davon die Rede ist, dass die Könige einmal im 5. und das anderemal im 6. Jahre zusammen kommen, ganz unzweideutig auf das Zwei- und Drei-Verhältniss seiner Zahlenreihe hinweist.

Die Besprechung der Producte der Insel Atlantis weist einestheils darauf hin, dass die Jüdische Alchemie in der Schöpfungsgeschichte auch der organischen Natur Rechnung trägt, anderentheils sind in diesen Producten auch verschiedene Gesichtspuncte in's Auge gefasst, aus denen die Arcana aufgefasst werden, so der Gesichtspunct der Arcana als Metalle, beziehungsweis Minerale, und bei ihnen der nähere Gesichtspunct derselben als feste und flüssige Stoffe, der Gesichtspunct der Arcana als Pflanzensäfte, als riechende Dinge, Salben (vergl. Timaeus). Mit den Elephanten scheint Plato an die „grossen Walfische" zu denken, die der 5. Tag der Jüdischen Schöpfungsgeschichte bringt (1. Buch Mosis Cap. 1, Vers 21). Der Bibel gegenüber, die den Wasserkoloss Walfisch bringt, bringt er den Landkoloss Elephant. Was den ὀρείχαλκος betrifft, welcher mehrfach im Kritias zur Sprache kommt, so wissen wir, dass im Timaeus Natron Gold und Pulvis solaris wieder Gold ist. Weil sie nun beide kein Gold sein können, so wird Pulvis solaris zu unächtem Gold, das ist Kupfer. So ist es im Timaeus. Hier im Kritias weist Plato in besonderer Weise darauf hin, dass, wenn Pulvis solaris Kupfer ist, dass das nicht das unedele Metall Kupfer sein soll, sondern im Grunde auch Gold ist, welches blos deswegen nicht als Gold figuriren kann, weil die Stelle des Goldes

bereits durch das Natron besetzt ist. Darum wird das Kupfer, χαλκός, des Pulvis solaris zu ὀρείχαλκος, zu einem Metalle, welches edler ist, als die anderen Metalle mit Ausnahme von Gold. Das ist eben im Gegensatz zu ὀρείχαλκος das gewöhnliche Metall χαλκός nicht. Uebrigens ist im Timaeus die Charakterisirung des χαλκός ganz dieselbe, wie hier die des ὀρείχαλκος. Hier im Kritias in der Stelle, die über die Producte von Atlautis handelt, ist der ὀρείχαλκος der τιμιώτατος (das edelste der Metalle) πλὴν χρυσοῦ (mit Ausnahme von Gold). Im Timaeus heisst es in Bezug auf den χαλκός, er sei ἐγγὺς χρυσοῦ τῶν μερῶν (in Bezug auf seine Partikel dem Golde nahe stehend). Und da, wo im Kritias erzählt wird, dass die Oberfläche der Mauer um die Königsburg mit Orichalcum bekleidet wurde, heisst es: ὀρειχάλκῳ μαρμαρυγὰς ἔχοντι πυρώδεις (mit Orichalcum, welches feurig funkelte). Ganz ähnlich heisst im Timaeus das Kupfer ein ἓν γένος τῶν λαμπρῶν πηκτῶν ὑδάτων (eine Art der festen glänzenden Wasser). Uebrigens kommt aber auch im Kritias, in der Stelle, wo die Bekleidung der Mauern zur Sprache gebracht wird, der χαλκός zur Sprache, das ist aber das eigentliche unedele Metall Kupfer, welches Plato mit Vorbedacht dem ὀρείχαλκος gegenüber zur Sprache bringt, auf dass es desto klarer hervortrete, dass er hier im Kritias das ὀρείχαλκος nenne, was im Timaeus χαλκός ist. In der χαλκός-Stelle des Kritias ist das Kupfer nicht das Arcanum Kupfer (P. solaris), sondern das gewöhnliche Metall Kupfer als Nicht-Vicarians für Gold, das unedele Kupfer. Deshalb reiht sich ihm auch in der bezeichneten Stelle sofort das unedele Metall Zinn an, welches eben nur deshalb figurirt, um den Standpunct des χαλκός und damit den des ὀρείχαλκος klarer zu machen.

Auf einen bestimmten Gesichtspunct der Auffassung der Arcana, nämlich auf den Gesichtspunct der Farben führt auch die Stelle, wo gesagt wird, die Bruch-Steine seien weiss, schwarz und roth gewesen. Streng genommen durfte hier Plato nicht bei den aufgeführten drei Farben bleiben, sondern er musste im Hinblick darauf, dass er den Griechischen vier Arcanis huldigt, auch vier Farben zur Sprache bringen, nämlich Weiss (Natron), Schwarz (Acid. sulphur.), Roth (Pulvis solaris) und Gelb (Liquor hepatis). Das Gelb ist hier unterwegs gelassen. Das ist übrigens keine Lücke. Der Kritias ist ja kein Compendium der Alchemie, sondern ein Märchen, in welchem ausser den Hauptgesichtspuncten der Griechischen und Jüdischen Alchemie in Platonischer Auffassung, nebenbei auch noch diese und jene Dinge zur Sprache kommen. Zu diesen gehören denn auch verschiedene Gesichtspuncte, aus denen die Arcana aufgefasst werden. Diese Gesichtspuncte sollen indessen nicht dogmatisch dargelegt werden, sondern blos so obenhin angedeutet werden. Fasst man das in's Auge, so würde am Ende das, zu Schwarz, Weiss und Roth hinzugefügte Gelb wegen des gesuchten näheren Eingehens auf den Farbenstandpunct der Arcana auffallender sein, als das fehlende Gelb.

Die 10 Atlantischen Könige zielen auf die Stämme Israels. Dieser Stämme giebt es zwar zwölf und nicht zehn, aber Plato nimmt eben nur zehn an. Hierzu kommt er derartig, dass die zwölf Stämme in zwei Gruppen zerfallen, deren eine zehn Stämme umfasst, das sind die Stämme der Söhne Jakobs, und deren andere zwei Stämme umfasst, das sind die Stämme der Söhne Josephs. Den Joseph fasst Plato nun nicht als Juden, sondern als einen Aegyptischen Pascha auf, der die Juden protegirte, darum sind seine Söhne nur uneigentlich Juden und ihre Stämme zählen nicht zu den eigentlichen Jüdischen Stämmen. In Bezug auf die zwei Stämme der zweiten Gruppe, das sind Ephraim und Manasse, hält aber Plato das fest, dass Ephraim und Manasse die Söhne Josephs waren. Sie treten dem Joseph zu Liebe ein, somit distendirt sich die Ein-Person: Joseph zur Zwei-Person: Ephraim und Manasse. Das heisst nun mit anderen Worten, in anderer Auffassung, die Stamm-Relation des Joseph dilatirt sich zu einer Zwillings-Stamm-Relation. Von dieser Zwillings-Stamm-Relation kommt Plato denn zur Zwillingschaft im eigentlichen Sinne, und daher kommt es, dass die 10 Söhne des Neptun und der Klito 5 Zwillings-Paare bilden. Dieser Ausdehnung des Zwillings-Verhältnisses Ephraim und Manasse auf die übrigen Stämme wirft sich

Plato um so lieber in die Arme, weil er dadurch die philosophische Zahl 5 statt der philosophischen Zahl 10 gewinnt. Es scheint ihm nämlich passend, dass, beim Anlehnen an ein so prägnantes Jüdisches Verhältniss, wie es die Stämme sind, an eine so prägnante Situation, wie sie uns der Kritias in den Söhnen des Neptun bietet, dass da auch eine eigentliche Jüdische Zahl, die 5, und nicht die uneigentliche philosophische Zahl, die 10, die ja Pythagoräisch und nicht Jüdisch ist, figurirt.

Das Stieropfer der zusammenkommenden Könige zielt auf die rothe Kuh im 19. Capitel des 4. Buches Mosis. Plato stellt diese dem Aegyptischen Apis zur Seite und baut darauf die Märchen-Anschauung, der Stierdienst bilde ein Fundament des Judenthums. Vielleicht denkt er auch nebenbei an die Sage der Stieropfer, welche der, den Jüdischen philosophischen Zahlen huldigende Pythagoras dargebracht haben soll, wenn er eine wichtige (geometrische) Wahrheit entdeckt hatte. Die Könige fangen den betreffenden Stier deswegen ohne Eisenwaffe ein, damit das Thier als ein solches, das ohne Fehl ist, geopfert werden kann. Vergl. in der citirten Bibel-Stelle den Vers 2, wo es heisst: Sage den Kindern Israel, dass sie zu dir führen eine röthliche Kuh, ohne Wandel, an der kein Fehler sei (Luther). Ausserdem ist zu bemerken, dass der Apis, wenn er 25 Jahr alt geworden war, von den Priestern in einem heiligen Brunnen ertränkt wurde, oder, wie der Volks-Aberglaube war, sich selbst in den Brunnen stürzte. Dieser Wasser-Tod des Apis giebt ein besonderes Wasser-Verhältniss, deren in Bezug auf Atlantis so mannigfache herangezogen werden, ganz speciell in Bezug auf den Stier, den die Könige opferten.

Die Gesetzessäule von Orichalcum im Tempel des Neptun zielt auf die Gesetzestafeln, die in der Bundeslade lagen, die inwendig und auswendig mit Gold überzogen war. Vergl. 2. Buch Mosis, Cap. 25, Vers 11: Und sollst sie mit feinem Golde überziehen, inwendig und auswendig.

Vielleicht zielt auch das unzugängliche Heiligthum in der Mitte des Königssitzes auf das Allerheiligeste des Jüdischen Tempels.

Was die Atlantischen Könige bei ihrer Zusammenkunft verhandeln, ist Alchemie. Sie bilden eine Verbrüderung und tauschen gegenseitig ihre Ideen aus. Das letztere geschieht im Geheimen, Nachts, nachdem alle Feuer um den Tempel ausgelöscht worden. Bei Tages-Anbruch setzen sie über das Resultat eine Schrift auf, die aber im Heiligthum verbleibt, für Profane also unzugänglich ist. Das unumschränkte Recht der 10 Könige im Allgemeinen besteht darin, dass sie, als Alchemisten aufgefasst, als alchemistische Aerzte, am Krankenbett unumschränkt handeln können. Das Gegenseitigkeits-Verhältniss, welches dieser Unumschränktheit am Krankenbette Fesseln anlegt, besteht darin, dass da, wo es sich um medicinische Dinge handelt, bei denen ein gegenseitiges zu Rathe Gehen förderlich ist, und executirt wird, dass da sich die Einzelnen nun auch nach dem richten sollen, was in corpore festgestellt worden ist. Auch Collegialitäts-Verhältnisse kommen zur Sprache. Die ärztlichen Könige sollen sich nicht gegenseitig befeinden, und wenn ein räudiges Schaf sich in ihrer Mitte zeigt, so sollen die Anderen in Gemeinschaft Frout gegen diesen bösen Collegen machen. In den betreffenden Versammlungen hat Einer den Vorsitz, ist Präses, dieser ist in dem Könige aus dem Stamm des Atlas repräsentirt. Er hat nun wohl das Amt, einen Collegen, der sich der alchemistischen Verbrüderung nicht würdig zeigt, zur Rede zu stellen, seine Befugniss soll aber nicht so weit gehen, dass er das Recht hat, auf eigene Hand diesen Collegen auszustossen — über den Tod dieses Collegen zu bestimmen. Hat sich ein College etwas bedeutendes zu Schulden kommen lassen, und es wirft sich in Folge dessen die Frage auf, ob er denn nun nicht aus der Verbrüderung auszustossen sei, so hat darüber eine allgemeine Abstimmung zu entscheiden, und bei dieser entscheidet die Majorität.

Ob das Kleid, welches die Könige bei der Berathung anzogen, dem Wasser zu Liebe, das ist dem Wasser-Gott Neptun zu Liebe blau ist, lassen wir dahin gestellt sein.

Die Athener, welche Plato an die Spitze der Griechischen Alchemisten stellt, besiegen die Jüdischen Alchemisten. An diesem Siege Griechenlands über Atlantis hat aber Plato noch nicht genug. Atlantis wird mit

Stumpf und Stiel ausgerottet, es versinkt unter das Meer. Plato behandelt also den Standpunct des Triumphes, auf den er sich stellt, sehr energisch. Aber er hat an dem völligen Untergaug der Insel Atlantis noch nicht genug. Auch das Griechische Heer versinkt unter die Erde. Das heisst, alle diejenigen, die den Kampf der Griechischen Alchemie gegen die Jüdische mitgemacht haben, werden auch dem Untergange geweiht. Es ist unter sie die Nicht-Disciplin gekommen, es ist ihnen von der Jüdischen Alchemie etwas anhängen geblieben, sie sind unfähig geworden, Griechische Alchemisten vom reinsten Wasser zu repräsentiren, und deswegen — fort mit ihnen!

Dass das Meer da, wo sonst Atlantis gelegen, unfahrbar und unerforschbar geworden wegen der entstandenen Schlamm-Untiefen: — hier wird uns das alte Phönizische Märchen präsentirt, das offene Meer sei unbefahrbar. Dieses Märchen hatten die Phönicier deshalb schlau ausgesonnen, damit kein Fremder ihren Handelswegen auf die Fährte kommen sollte, damit Keiner ihnen in's Handwerk fiele, und sie allein Herren des Meeres blieben.

Aristoteles von Stagira.

Es ist wohl überflüssig, darauf hinzuweisen, dass die Alchemie eine speculative und keine exacte Wissenschaft ist. Die Alchemie wird dadurch ermöglicht, dass Physik und Chemie ihrem eigentlichen Boden, dem Boden der exacten Forschung entrückt und auf den Acker der Speculation verpflanzt werden. Dadurch schiessen nun manche hübsche Blumen in die Höhe; wenn man dieselben aber bei Licht betrachtet, so sind es Blumen in der Art, wie sie aus Papier, Leinwand, Seide u. s. w. gemacht werden, nicht aber Gewächse, in denen ein wahres Pflanzenleben thätig ist. Das nun durchschaute Aristoteles. Er sah ein, dass alchemistische Speculatin treiben und im wahren Buche der Natur lesen zwei sehr verschiedene Dinge seien. Er sah ein, dass man einen viel rationelleren Weg betreten würde, wenn man, die Speculation bei Seite lassend, sich an die Lehreu der Physik und Chemie vom Standpunct der Exactität machte. Er sah es ein und fasste den Plan, den Weg der Exactität einzuschlageu. Dabei ist aber nur eines Schade, nämlich das, dass er von den Lehren der Speculation so umstrickt war, dass es ihm nie klar wurde, was denn nun eigentlich exacte Forschung im Bereich dessen ist, was die Alchemie speculativ umfasst. Statt exact zu forschen, fasst er die exacte Forschung speculativ auf, und so ist das, was er bringt, Naturphilosophie, das ist: Speculation von der alchemistischen Speculation. Wir verweisen in dieser Beziehung namentlich auf seine *φυσικὴ ἀκρόασις*, auf sein *περὶ οὐρανοῦ*, auf sein *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, welche drei Abhandlungen eine zusammenhängende Kette bilden. Es kann nicht geleugnet werden, dass in diesen Schriften hier und da der Anlauf zu einer gesunden exacten Beobachtung gemacht wird, aber im grossen Gauzen wird uns nichts anderes präsentirt, als Speculation von der Speculatiou seiner, des Aristoteles, alchemistischen Vorgänger. Immerhin ist aber die Aristotelische Speculation von der Speculation etwas neues. Gegenüber der einfachen Speculation seiner alchemistischen Vorgänger nimmt Aristoteles einen Besonder-Standpunct ein. Das verführte nun Viele, bei dem Mangel der exacten Forschung im Alterthum, beim Mangel eines richtigen Durchschauens dessen, was denn nun eigentlich exacte Forschung sei, im Aristoteles das finden zu wollen und zu finden, was Aristoteles selbst zu bieten vermeinte, nämlich die Resultate exacter Forschungen im Ganzen. Bei seinen Zeitgenossen machte Aristoteles in seiner neuen alchemistischen Richtung wenig Glück. Im Verlauf der Zeiten fand er aber maunigfachen Anklang, und zwar bei denjenigen, die das w o l l t e n, was er g e w o l l t, die es aber eben so wenig k o n n t e n, als er es g e k o n n t. Verwandte Geister haben sich zu allen Zeiten und in allen Zonen zusammengefunden, und so fanden sich denn auch jene nicht könnenden Wollenden mit Aristoteles zusammen. Indem sie das wahre Wesen einer wahren Exactität nicht durchschauten, glaubten sie in ihrem Streben, die Bahn der Exactität zu betreten, kein besseres Part wählen zu können, als sich dem Aristoteles in die Arme zu werfen. Das sind die Aristoteliker, die immer und immer wieder auftauchten im Gegensatze zu den Alchemisten der alten Schule. Weil sie Speculation von der Speculation trieben, meinten sie, auf einem anderen Standpuncte zu stehen, als ihre Collegen, die der einfachen Speculation huldigten, meinten sie, einen exacten Standpunct einzunehmen, wo jene sich auf den speculativen Standpunct stellten. Auf Grund eines solchen Sachverhältnisses geschah es denn, dass Alchemisten, die mit einer alten Speculation brachen und eine neue Speculation an deren Stelle setzten, welche sie für einfacher, natürlicher, naturwüchsiger hielten, Aristotelismus zu treiben vermeinten, die Bahn des Aristoteles einzuschlagen vermeinten, der, wie sie, die Exactität an die Stelle der Speculation gesetzt. Sie hielten nämlich das, was sie für einfacher, natürlicher, naturwüchsiger hielten, als das, womit sie brachen, für exacte Forschung, und hatten allerdings darin einen Berührungspunct mit Aristoteles, dass sie seine nebelhaften Vorstellungen darüber, was denn nun im Bereiche der Physik und Chemie exacte Anschauungen seien, theilten.

Trotzdem nun Aristoteles in seinem Sinne exacte Alchemie trieb, war er doch auf dem Terrain der speculativen Alchemie nicht müssig. Dieser seiner Wirksamkeit in der speculativen Alchemie verdanken wir die Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten, die er an die Stelle der Empedokleischen einfachen Qualitäten stellt, und die wir sogleich mit dem, was sich an sie knüpft, näher kennen lernen werden. Dieser Doppelstandpunct des Aristoteles lässt sich nur dadurch erklären, dass er im Verlauf seines Lebens seine alchemistischeu Auffassungen änderte, dass er in früherem Alter der speculativen Alchemie huldigte, und erst in späterem Alter sich dem in die Arme warf, was er als exacte Alchemie auffasste. In seiner *γένεσις καὶ φθορά* spricht er (2, 3) von den doppelten Elementar-Qualitäten in der Weise, wie er von anderen Dingen spricht, nicht aber wie Jemand, der, entgegen einer alten Lehre, nämlich der der einfachen Elementar-Qualitäten, eine neue Lehre aufstellt, und sie in ihren alchemistischen Consequenzen verfolgt. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass Aristoteles ein eigenes Buch geschrieben, dessen Hauptzweck es war, diese Materie abzuhandelu, Für dieses Buch halten wir die Metaphysik, *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Dass dieses Buch, wie es uns heute vorliegt, ein lückenhaftes zusammengeflicktes Etwas sei, wie es unmöglich aus des Aristoteles Hand hervorgegangen sein kann, liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Exposition. Es fragt sich blos, wo kommt dieses lückenhafte zusammeugeflickte Etwas her? Und da ist denn unsere Ansicht die, dass es gerade die Schrift, die wir heute Metaphysik nennen, ist, in welcher Aristoteles die doppelten Elementar-Qualitäten und die Abzüge, die er aus ihnen machte, abhandelte. Da die Schrift in der Weise im engeren Sinne alchemistisch war, im Gegensatze zu der pseudo-exacten Richtung, die seine späteren Schriften athmen, so war sie für die Herren, welche in des Aristoteles Fussstapfen tretend, der Pseudo-Exactität huldigten, ein Stein des Anstosses, sie warf ihrer Ansicht nach einen Schatten auf Aristoteles. Um nun diesen Schatten zu beseitigen, verstümmelten sie die Schrift und flickten in sie Verschiedenartiges ein.

Also im Bereiche der speculativen Alchemie setzt Aristoteles an die Stelle der Empedokleischen einfachen Elementar-Qualitäten d o p p e l t e E l e m e n t a r - Q u a l i t ä t e n. Diese benutzt er dazu, um die Lehre von der *φιλία* und dem *νεῖκος* überflüssig zu machen.

Wir haben bei Empedokles gesehen, dass er im Allgemeinen zu demselben Resultate kommt, ob er annimmt, dass Luft kalt und Erde trocken, oder ob er annimmt, dass Luft trocken und Erde kalt ist. Freilich kommt er in einem Falle zu einem anderen *φιλία*-Verhältniss, als im anderen Falle, und damit auch zu einer anders gestalteten Zwei-Gruppirung. Indessen, ob er nun gruppirt:

{ Luft — Wasser }
{ Feuer — Erde }

oder ob er gruppirt:

{ Erde — Wasser }
{ Feuer — Luft }

i m A l l g e m e i n e n ist das doch dasselbe Resultat. Im Allgemeinen hat er so wie so eine auf Gruud des *φιλία*-Verhältnisses gewonnene Zwei-Gruppirung. Ob diese sich nun des Näheren wie ad 1 oder wie ad 2 gestaltet, was verschlägt das?

Das ist es nun, was Aristoteles in's Auge fasst. Und indem er es in's Auge fasst, sagt er, es ist richtig, wenn man sagt, Luft ist trocken, es ist aber auch wieder richtig, wenn man sagt, Luft ist kalt. Daraus geht hervor, dass es auch richtig ist, wenn man sagt, Luft ist trocken und kalt zugleich. Und ebenso sagt er, es ist richtig, wenn man sagt, Erde ist trocken, es ist aber auch wieder richtig, wenn man sagt, Erde ist kalt. Daraus geht denn hervor, dass es auch richtig ist, wenn man sagt, Erde ist trocken und kalt zugleich.

Damit ist denn der Anfang der Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten da, welcher eben ist:

Erde ist trocken und kalt,
Luft ist trocken und kalt.

Hieran anknüpfend legt Aristoteles denn auch dem Wasser und dem Feuer doppelte Elementar-Qualitäten bei.

Er sagt demzufolge, Wasser ist Wasser und Feuer ist Feuer, nicht aber ist Wasser : Feuer, und Feuer : Wasser. Nach der einfachen Elementar-Qualität ist Wasser nass und Feuer heiss. Wenn nun Wasser : Feuer und Feuer : Wasser wäre, dann wäre Wasser heiss und Feuer nass. Nun ist aber Wasser notorisch kein Feuer, und damit ist Wasser notorisch nicht heiss. Und Feuer ist notorisch kein Wasser, und damit ist Feuer notorisch nicht nass. Wenn nun aber Wasser notorisch nicht heiss ist, so ist es kalt, denn was nicht heiss ist, muss im principiellen Gegensatz kalt sein. Und wenn Feuer notorisch nicht nass ist, so ist es trocken, denn was nicht nass ist, muss im principiellen Gegensatz trocken sein. Und so der ursprünglichen Qualität die neue zufügend, bekommt er denn heraus, dass Wasser nass und kalt, Feuer heiss und trocken ist. Also:

Wasser ist nass und kalt,
Feuer ist heiss und trocken.

Nun liegt es einer solchen Calculation gegenüber nahe, dass man fragt, aber warum setzt Aristoteles denn in der betreffenden Weise gerade Wasser und Feuer gegenüber? Warum setzt er nicht Wasser und Luft, Wasser und Erde, Feuer und Luft, Feuer und Erde gegenüber? Warum sagt er also nicht beispielsweis: Wasser ist Wasser und Luft ist Luft. Wasser ist aber nicht Luft und Luft ist nicht Wasser — und baut darauf weiter? Oder warum sagt er nicht: Feuer ist Feuer und Luft ist Luft. Feuer ist aber nicht Luft und Luft ist nicht Feuer — und baut darauf weiter? Und so weiter. Nun darauf ist die Antwort die, dass Erde und Luft in ihrer doppelten Qualität einmal vorab absolvirt sind. Das ist ja die Basis der Sache, dass Luft und Erde derartig gegenüberstehen, dass beide trocken und kalt sind. Nachdem diese Basis einmal da ist, wird derartig weiter gebaut, dass Wasser und Feuer in's Auge gefasst werden. Also Basis: Erde und Luft stehen so und so einander gegenüber. Fortbau: Wie stehen Wasser und Feuer einander gegenüber? Das ist es gerade, worin die Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten charakterisirt ist, dass, nachdem man als Basis das Gegenüberstehen von Erde und Luft hat, dass man nun des Ferneren auch Wasser und Feuer gegenüberstellt. Damit fallen denn die obigen „Warum?" Sie bewegen sich auf einem Terrain, auf dem nicht zu bewegen die Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten sich speciell vorgesteckt hat.

Nachdem Aristoteles so weit ist, besieht er sich die Sache bei Lichte und findet, dass es doch etwas eigenthümlich ist, dass er 4 Elemente hat und nur 3 doppelte Elementar-Qualitäten, nämlich Trocken-Kalt, Nass-Kalt, Heiss-Trocken. Der Gleichförmigkeit der Sache wegen wäre es doch besser, wenn er 4 doppelte Elementar-Qualitäten hätte. Nun wirft sich die Frage auf, wenn er die vierte doppelte Elementar-Qualität hätte, welche wäre das? Die Antwort auf diese Frage macht sich einfach ff.

Man hat:

Kalt — Trocken (Luft oder Erde)
Kalt — Nass (Wasser)

Das ist, man nimmt: Kalt, und setzt es zuerst mit Trocken und dann mit Nass zusammen.

Nachdem diese Elementar-Qualitäten vorweg genommen sind, bleibt übrig:

Heiss — Trocken (Feuer)

Verfährt man nun analog, wie so eben, so nimmt man Heiss, und setzt es zuerst mit Trocken zusammen. Das ist das, was man bereits hat. Dann aber nimmt man Heiss, und setzt es mit Nass zusammen, und erhält so:

Heiss — Nass

Und das ist dann die gesuchte vierte doppelte Elementar-Qualität.

Wenn man nun, calculirt Aristoteles weiter, Luft als Schwaden nimmt, so liegt das vor, dass, wenn man in den Schwaden von kochendem Wasser seine Hand hält, dass dann die Hand nass wird, und dass man sie verbrennt. Unter Umständen ist also Luft (Schwaden im Sinne der Alten als Luft gefasst): Heiss — Nass, d. i. also, unter Umständen passt die neue vierte doppelte Elementar-Qualität zu der Luft. Und das führt ihn dazu, dass er sagt:

Luft ist nicht nur kalt und trocken,
sondern auch heiss und nass.

Somit bekommt er denn eine zweiseitige Aufstellung nämlich:

1) Wasser ist kalt und nass,
Erde ist kalt und trocken,
Feuer ist heiss und trocken,
Luft ist kalt und trocken.

2) Wasser ist kalt und nass,
Erde ist kalt und trocken,
Feuer ist heiss und trocken,
Luft ist heiss und nass.

Indem sich nun Aristoteles des Ferneren an die Arcana macht, macht er einen Unterschied zwischen den Arcanis, welche Schwefel enthalten, zu deren Darstellung Schwefel benutzt wird, das sind also Liquor hepatis und Pulvis solaris (ruber-Sulphur aurat,), und den Arcanis, welche keinen Schwefel enthalten, das sind also; Acid. sulphur. und Natron. Und indem er das thut, sagt er, Schwefel ist Feuer, Feuer ist heiss nach der einfachen Elementar-Qualität, also sind Liquor hepatis und Pulvis solaris einmal zuvörderst heiss. Und wie der Schwefel zum Heiss qualificirt, so, sagt er, qualificirt der Nicht-Schwefel zum Kalt, womit denn Acid. sulphur. und Natron einmal zuvörderst kalt sind. Also vorab ist:

Acid. sulphur.	kalt,
Natron	kalt,
Liquor hepatis	heiss,
Pulvis solaris	heiss.

Nun kommt aber hinzu, dass Acid. sulphur. auf Grund seines Flüssigseins nass ist, Natron auf Grund seines Festseins trocken ist, Liquor hepatis auf Grund seines Flüssigseins nass ist, Pulvis solaris auf Grund seines Festseins trocken ist. Und so erhält man vom Standpunct der doppelten Elementar-Qualität:

Acid. sulphur.	ist kalt und nass,
Natron	ist kalt und trocken,
Liquor hepatis	ist heiss und nass,
Pulvis solaris	ist heiss und trocken.

Sagt man nun, diese doppelte Elementar-Qualität kommt auf dieses Element und auf dieses Arcanum, jene doppelte Elementar-Qualität kommt auf jenes Element und jenes Arcanum, und stellt dann Element und Arcanum so zusammen, wie sie auf dieselben Doppel-Qualitäten kommen, so haben wir, wenn dem Element Luft das Heiss-Nass gegeben wird ff. Es kommt auf

Wasser	: Acid. sulphur.,	denn beide sind kalt und nass,
Erde	: Natron,	denn beide sind kalt und trocken,
Luft	: Liquor hepatis,	denn beide sind heiss und nass,
Feuer	: Pulvis solaris,	denn beide sind heiss und trocken.

Damit stehen denn Elemente und Arcana gerade so gegenüber wie beim Empedokles.

Und ferner, indem sich Aristoteles an die Cosmologica macht, reiht er sie nicht den Arcanis an, sondern lässt sie das Gegenstück zu den Arcanis sein in Bezug auf die doppelten Elementar-Qualitäten. Bei den Arcanis nahm er Luft: Heiss-Nass, bei den Cosmologicis nimmt er sie: Kalt-Trocken, und damit trägt er denn der zweiseitigen Aufstellung der doppelten Elementar-Qualitäten Rechnung, die eine zieht er bei den Arcanis heran, die andere bei den Cosmologicis. Demzufolge lässt er, wie Empedokles, die Welt zerfallen in: Orbis terrarum fluidus, Orbis terrarum fixus, Firmament, Sonne Mond und Sterne, und sagt:

Es kommt auf Wasser: Orbis terrarum fluidus, denn beide sind kalt und nass.

Es kommt auf Erde: Orbis terrarum fixus, denn beide sind kalt und trocken.

Es kommt auf Feuer: Sonne, Mond und Sterne, denn

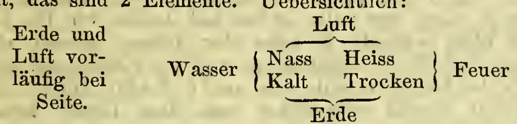
beide sind heiss und trocken (Sonne, Mond und Sterne als Feuer gedacht, als feste Feuermassen).

Es kommt auf Luft: Firmament, denn beide sind kalt und trocken. Trocken ist das Firmament, indem es fest ist; fest ist es nämlich, indem es eine Kuppel bildet. Kalt ist es gerade so, wie der Orb. terr. fluidus et fixus. Wenn Firmament, Orb. terr. fluidus et fixus warm werden, so verdanken sie das nicht sich selbst, sondern den Einflüssen des kosmologischen Feuers (der Sonne).

Damit stehen denn auch Elemente und Cosmologica gerade so gegenüber, wie beim Empedokles.

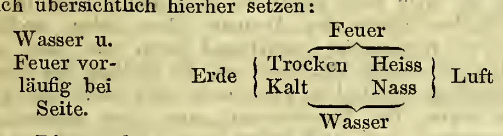
Was nun die Arcanen-Vier, die Arcanen-Zwei, die Arcanen-Eins betrifft, so hält sich Aristoteles in Bezug auf sie an die Elementen-Concentrirung. Die Arcanen-Vier hat er, wenn er die Elemente lässt, wie sie sind. Die Arcanen-Zwei erhält er, wenn er die Elemente auf zwei concentrirt. Die Arcanen-Eins erhält er, wenn er die Elemente auf eins concentrirt.

Nehmen wir vorab die Zwei-Concentrirung, so verfährt Aristoteles ff. Er nimmt die 4 Elemente, hebt Erde und Luft heraus, und setzt sie vorläufig bei Seite. Er behält also Wasser und Feuer, und fügt sie zusammen. Nun sagt er, wenn Wasser und Feuer zusammenkommen, so brauche ich nicht gerade zu sagen, es komme zusammen: Nass-Kalt und Heiss-Trocken. Ich kann auch sagen, es komme zusammen: Nass-Heiss und Kalt-Trocken. Nass-Heiss ist aber: Luft; Kalt-Trocken ist aber Erde. Durch das Zusammenfügen bekomme ich also heraus: Luft und Erde. Das Erhaltene wird nun zu dem gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben worden, und so hat man Erde, Luft und abermals Erde, Luft, im Ganzen also Erde und Luft, das sind 2 Elemente. Uebersichtlich:



Die erhaltene Luft und Erde zu dem gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben, giebt im Ganzen: Erde und Luft.

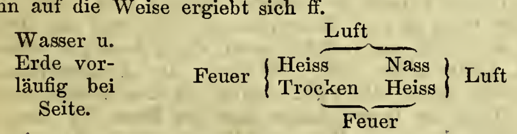
Ganz analog macht sich die Sache, wenn man vorläufig Wasser und Feuer bei Seite schiebt. Wir wollen das gleich übersichtlich hierher setzen:



Die erhaltenen Elemente Wasser und Feuer zu dem gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben, ergiebt im Ganzen: Wasser u. Feuer.

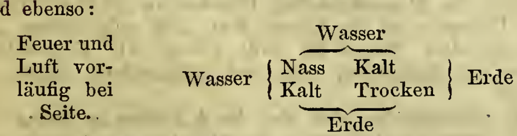
So hat Aristoteles denn als die, auf 2 concentrirten Elemente: entweder Luft und Erde, oder Wasser und Feuer.

Indem nun Aristoteles beim Manoeuvre des vorläufig bei Seite Schiebens, Zusammenfügens des Gebliebenen und dann hinterdrein wieder Vereinigens ferner derartig verfährt, dass er nicht, wie vorhin, vorläufig Erde und Luft oder Wasser und Feuer bei Seite schiebt, sondern indem er entweder vorläufig Wasser und Erde bei Seite schiebt, oder Feuer und Luft, erhält er keine Concentrirung. Denn auf die Weise ergiebt sich ff.



Die erhaltenen Elemente Luft und Feuer zu dem gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben, ergiebt: Wasser, Erde, Feuer, Luft, also keine Concentrirung.

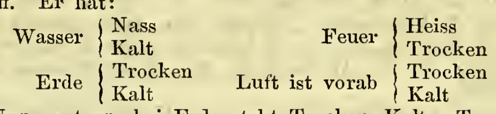
Und ebenso:



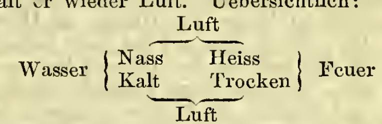
Die erhaltenen Elemente Wasser und Erde zu dem gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben, ergiebt: Wasser, Erde, Feuer, Luft, also keine Concentrirung.

Also indem Aristoteles bei dem Manoeuvre, welches wir kennen gelernt, vorläufig Wasser und Erde oder Feuer und Luft bei Seite schiebt, behält er die 4 Elemente, wie sie sind. Die Concentrirung fällt.

Bei der Zwei-Concentrirung und beim Nicht-Concentriren der Elemente hält sich Aristoteles, wie wir gesehen, exclusiv daran, dass Luft: Heiss-Nass. Bei der Ein-Concentrirung dagegen, zu der wir jetzt kommen, zieht er auch heran, dass Luft: Kalt-Trocken. Hier verfährt er ff. Er hat:



Nun sagt er, bei Erde steht Trocken-Kalt. Trocken-Kalt ist aber auch Luft, also kann ich statt Erde: Luft setzen. So hätte er also nicht mehr, wie vorhin: Wasser, Feuer, Erde, Luft, sondern: Wasser, Feuer, Luft, Luft, das ist kurz: Wasser, Feuer, Luft. Nun schiebt er die Luft vorläufig bei Seite, und fügt zusammen: Wasser und Feuer. Indem er nun das Nass zum Heiss treten lässt, erhält er Luft, und indem er das Trocken zum Kalt treten lässt, erhält er wieder Luft. Uebersichtlich:



Also er erhält Luft und Luft, das ist kurz Luft. Dieses Erhaltene zu dem wieder zugefügt, was vorhin bei Seite geschoben, ergiebt Luft und wieder Luft, das ist im Ganzen: Luft. So kommt also auf die gezeigte Weise ein Element, das ist die Luft, heraus.

Wir haben also als die 4 Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde. Wir haben als die, auf 2 concentrirten Elemente entweder Luft und Erde, oder Wasser und Feuer. Wir haben endlich als die auf 1 concentrirten Elemente: Luft.

Das Vorangehende zeigt uns, wie Aristoteles das durch seine doppelten Elementar-Qualitäten bezwingt, zu dessen Bezwingung sich Empedokles seiner Lehre von der *φιλία* und dem *νεῖκος* in die Arme werfen musste. Die doppelten Elementar-Qualitäten bieten ihm nämlich das Mittel zur Concentrirung der Elemente, und die Concentrirung führt ihn auf das Zwei- und Ein-Arcanum.

Schliesslich bemerken wir, dass auf der missverstandenen Lehre von den Elementar-Qualitäten die Lehre der Schulärzte fusst, die Medicamente überhaupt in Bezug auf die Elementar-Qualitäten einzutheilen. Von diesem seit circa $1^1/_2$ Jahrtausenden executirten Manoeuvre finden sich noch heute Rudera in der Materia medica, z. B. sprechen wir noch heute von Narcoticis frigidis et calidis u. s. w. Dabei herrscht denn bei den Schulärzten, Galen an der Spitze, ein grosser Trouble in Bezug auf einfache Elementar-Qualitäten, doppelte Elementar-Qualitäten, *φιλία*- und *νεῖκος*-Verhältnisse: das ist ein Durcheinander wie Kraut und Rüben. Dieser Trouble ist leicht zu erklären. Es fehlt den Schulärzten die Kenntniss der Arcana und ihrer Auffassungsweise, und so mangelt ihnen der Anhaltspunct, sich über das Hand in Hand Gehen und Kreuzen der einzelnen Verhältnisse Aufklärung zu verschaffen.

Griechische Alchemie in Alexandrien.

Nach dem Tode Alexander des Grossen 323 a. C. theilten sich seine Feldherren in sein Reich. Ptolemaeus Lagi bekam Aegyten, und damit kam Griechische Civilisation, Griechische Wissenschaft nach Aegypten und in specie nach seiner Hauptstadt Alexandrien. Es beginnt jetzt das für die Wissenschaft so berühmte Alexandrinische Zeitalter, welches mit Ptolemaeus, des Lagus Sohn, beginnt, und sich bis zum Einfall der Araber in Aegypten erstreckt. Für die Alchemie ist das Alexandrinische Zeitalter eine höchst wichtige Periode.

Die Alexandrinischen Griechen stellen sich von vorn herein auf den Standpunct des Empedokles in so fern, als sie seine 4 Elemente und das, was sich im Allgemeinen an sie knüpft, annehmen. Auf seine Lehre von der *φιλία* und dem *νεῖκος*, in so fern diese das Griechische Schema ersetzen soll, gehen sie nicht ein. Von Plato haben sie

die Idee kennen lernen, trotz der 4 Elemente ein Schema aufzustellen. Diese Idee beuten sie in ihrer Weise aus, wie wir sogleich kennen lernen werden. Im Uebrigen aber gehen sie auf Plato, auf Platos Besonder-Standpuncte nicht ein, und eben so wenig auf Aristoteles. Der Cardinalpunct, um den sich ihre Alchemie dreht, ist das von ihnen aufgestellte Schema, das ist das Alexandrinische Schema. Um zu diesem Schema zu kommen, sagen sie, Empedokles nimmt 4 Weltentheile an: 1) Orbis terrarum fluidus, 2) Orbis terrarum fixus, 3) Sonne, Mond und Sterne, 4) Firmament. Gesetzt nun, man entwirft ein Schema derartig, dass in Uebertragung der Arcana resp. Elemente auf die Weltentheile sich dieses Schema also gestaltet:

I.	Orbis terrarum fluidus Orbis terrarum fixus	Sonne, Mond u. Sterne Firmament	II.

wobei sich vorab gleich bleibt, was in den so gewonnenen Gruppen oben oder unten steht, so hat man ein Motiv, beide Gruppen zusammentreten zu lassen. Die Gruppe links nämlich repräsentirt als Inbegriff von Orbis terrarum fluidus et fixus den Orbis terrarum im Ganzen, die Gruppe rechts repräsentirt als Inbegriff von Sonne, Mond, Sternen und Firmament den Himmel im Ganzen. Es steht nun nichts im Wege, dass Gruppe ad II zu Gruppe ad I tritt. Denn wenn man auf der einen Seite den Orbis terrarum, auf der anderen den Himmel hat, so liegt es doch sehr nahe, dass man sagt, Himmel und Erde treten zusammen, und formiren so die kosmologische Welt.

Wenn man also, sagen die Alexandrinischen Griechen, ein Schema hat, welches in Uebertragung der Arcana und Elemente auf die Cosmologica die obige Aufstellung ergiebt, so kann es weiter keinen Scrupel erregen, wie es denn motivirt ist, dass Gruppe II zu I tritt. Denn an das Zusammentreten der Cosmologica knüpft sich das Zusammentreten von Arcanis und Elementen von selbst. Wenn sich doch, wie das statt hat, Arcanum und Element an das Cosmologicum knüpfen, so müssen sie von selbst dahin folgen, wohin sie von den Cosmologicis gezogen werden.

Hiermit ist denn den Alexandrinischen Griechen der erste Anhaltspunct gegeben, um an der Hand der 4 Elemente, beziehungsweise an der Hand der sich an dieselben knüpfenden Weltentheile zu einem Schema zu kommen. In Bezug auf diesen Anhaltspunct haben sie vorab einmal das, dass, wenn sie einmal zwei Gruppen haben, dass sie dann ein Motiv haben, diese Gruppen zusammentreten zu lassen. Es käme also im Verfolg der Sache darauf an, zu den Gruppen zu kommen, Um nun zu diesen zu gelangen, ziehen sie die Arcana und die Elemente heran.

Sie sagen nämlich, wenn wir die Arcana derartig aufstellen, dass auf die eine Seite Acid. sulphur., Natron, auf die andere Seite Liquor hepatis, P. solaris treten, also:

Acid. sulphur. Natron	Liquor hepatis P. solaris

wobei es vorab einerlei bleibt, was in den betreffenden Gruppen oben und unten steht, so haben wir, in Anbetracht dessen, dass Acid. sulph. flüssig und Natron fest, in Uebertragung auf die Elemente auf der einen Seite Wasser und Erde. Wo man aber Wasser hat, da ergiebt sich die Erde an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes von selbst. Also wo man Wasser hat, hat man Erde, und in übertragener Weise hat man auch, wo man Acid. sulph. hat, Natron.

Ganz so macht sich die Sache auf der anderen Seite. Da Liquor hepatis flüssig ist, Pulv. solaris aber fest, so hat man wieder in Uebertragung auf die Elemente: Wasser und Erde. Und da man da, wo man Wasser hat, Erde hat, so hat man auch da, wo man Liquor hepatis hat, Pulv. solaris.

Und hiermit ist denn die Zwei-Gruppirung gegeben. Die Zwei-Gruppirung besteht nämlich darin, dass man 4 Arcana hat, und diese sich auf 2 concentriren. Nun, hier hat man die 4 Arcana: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, Pulv. solaris, und diese concentriren sich auf 2: Acid. sulphur. und Liquor hepatis.

Damit ist denn das Schema im Allgemeinen fertig. Man entwirft es, indem man die 4 Arcana nimmt, diese derartig in Gruppen theilt, dass auf der einen Seite Acidum sulph. und Natron, und auf der anderen Seite Liquor hepatis und Pulv. solaris zu stehen kommen, wobei die beiden Gruppen vom Standpunct des Flüssig- und Festseins ihrer Theile aufgefasst werden.

In Uebertragung auf die Cosmologica muss dann auf die eine Gruppe der Orbis terrarum im Ganzen, auf die andere Gruppe der Himmel im Ganzen kommen, und Orbis terrarum sowohl als Himmel im Ganzen müssen aus dem Standpunct des Flüssig- und Festseins ihrer Theile aufgefasst werden.

So wären dann im Schema die Arcana und Cosmologica repräsentirt. Es bliebe nun noch übrig, dass in ihm die Elemente repräsentirt sind. Vorläufig sind sie es noch nicht, denn es sind erst Wasser und Erde repräsentirt, nicht aber Feuer und Luft. Es ist nahe liegend, dass zum Feuer und der Luft der Liquor hepatis und der P. solaris herangezogen werden, und da setzen denn die Alexandrinischen Griechen zum Liquor hepatis das Feuer, und zum Pulv. solaris die Luft in Relation, womit sie also dem Empedokles, Plato und Aristoteles entgegenstehen, welche bekanntlich Liquor hepatis zur Luft und P. solar. zum Feuer in Relation setzen.

Um nun herauszubekommen, dass Liquor hepatis zum Feuer und Pulv. solaris zur Luft eine Relation haben, calculiren die Alexandrinischen Griechen ff.

Wo ich Wasser habe, da habe ich kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes auch Erde. Ich habe aber nicht umgekehrt da, wo ich Erde habe, auch Wasser. Also spielt da, wo ich Wasser und Erde habe, das Wasser die erste Rolle. Das Schema, so weit wir in ihm bis jetzt gekommen, ergiebt in seiner einen Gruppe Liquor hepatis und Pulvis solaris. Diese Gruppe entsteht, weil Liqu. hep. flüssig und Pulv. solar. fest ist. Was in der Gruppe oben, was unten stehen soll, haben wir bis jetzt noch nicht gewusst. Es muss aber Liquor hepatis oben stehen und Pulv. solaris unten, weil das Wasser und somit auch der Liquor hepatis die erste Rolle spielt. Also es steht einmal unantastbar fest, dass Liquor hepatis oben stehen muss.

Wo man nun ferner Feuer hat, da hat man auch Luft (Rauch). Man hat aber nicht da, wo man Luft hat, deswegen auch Feuer. Also spielt da, wo ich Feuer und Luft habe, das Feuer die erste Rolle. Weil aber das Feuer die erste Rolle spielt, se muss im Schema in der betreffenden Gruppe das Arcanum oben stehen, welches das Feuer repräsentirt. Anlehnend daran nun, dass man die Gruppe bereits hat, dass man die Stellung der Theile in derselben bereits hat, kann man nicht mehr von vorn herein sagen, das Feuerarcanum muss oben stehen, das Luftarcanum unten, und darum muss so und nicht anders arrangirt werden. Nicht so kann man sagen, sondern muss sagen, es steht einmal das Arcanum x oben, und das Arcanum y unten, weil nun in x und y das Feuer und die Luft repräsentirt sind, das Feuer aber oben stehen muss, so muss auf das Arcanum eo ipso das Feuer kommen, welches oben steht. Man geht also nicht davon aus, dass entweder x das Feuerarcanum, y das Luftarcanum sei, oder umgekehrt, das findet sich im zweiten Theile. Es handelt sich darum, was einmal unabweisbar oben steht, und das, was oben steht, das muss auch das Feuerarcanum sein, weil das Feuer, der Luft gegenüber, die erste Rolle spielend, nicht unten stehen kann. Weil nun der Liquor hepatis unabweisbar einmal oben steht, deswegen muss er das Feuerarcanum sein, weil der Pulvis solaris einmal unabweisbar unten steht, deswegen muss er das Luftarcanum sein. Wollten die Alexandrinischen Griechen sagen, der Pulv. solaris ist das Feuerarcanum, so müsste auf Grund dessen, dass das Feuer der Luft gegenüber die erste Rolle spielt, so müsste dann in der Gruppe Liquor hepatis- Pulvis solaris der Pulvis solaris oben stehen, was er aber auf Grund seiner Wasser-Eigenschaft notorisch und präsumtiv nicht soll.

Dass die Alexandrinischen Griechen in der Distribuirung der Elemente auf die Arcana dem Acid. sulphuricum das Wasser, dem Natron die Erde geben, wie Empedokles, Plato und Aristoteles, dem steht selbstredend nichts im Wege.

Es unterscheiden sich also die 4 Arcana in Bezug auf ihre elementare Auffassung derartig, dass im Acidum sulphuricum und im Natron je ein einfaches Element vertreten ist, nämlich im Acid. sulphur. das Wasser, im Na-

tron die Erde, dass dagegen im Liquor hepatis und Pulv. solaris je ein Doppel-Element vertreten ist, nämlich im Liquor hepatis Wasser-Feuer, im Pulv. solaris Erde-Luft. Das letztere beuten alsdann die Alexandrinischen Griechen dazu aus, dass Liquor hepatis und Pulv. solaris vom Allgemein- und Besonder-Standpunct aufgefasst werden. Vom Besonder-Standpunct ist Liquor hepatis = Wasser + Feuer, vom Allgemein-Standpunct ist Liquor hepatis = Feuer. Vom Besonder-Standpunct ist Pulvis solaris = Erde + Luft, vom Allgemein-Standpunct ist Pulv. solaris = Luft. Hält man sich nun an die Allgemein-Auffassung in Bezug auf den Liquor hepatis und Pulvis solaris, so hat man die folgende Aufstellung, welche von der Aufstellung des Empedokles, Plato und Aristoteles differirt:

Es kommt auf das Wasser : Acid. sulphur.
„ „ „ die Erde : Natron.
„ „ „ das Feuer : Liquor hepatis.
„ „ „ die Luft : Pulv. solaris.

Und indem die Alexandrinischen Griechen dem eine practische Unterlage geben, dass Liqu. hepat. das Feuerarcanum sei, sagen sie, Empedokles hielt sich, um der Luft eine practische Unterlage für dieses Arcanum zu geben, an den penetranten Geruch desselben. Nun, der penetrante Geruch verdankt hauptsächlich dem Schwefel seine Existenz. Das Präparat riecht hervorstechend nach Schwefel, damit liegt der practische Anhaltspunct dafür vor, dass es das Schwefelarcanum, oder, da Schwefel = Feuer, das Feuerarcanum ist.

Und um dem eine practische Unterlage zu geben, dass Pulv. solaris das Luftarcanum sei, sagen sie, wenn man Pulv. solaris mit einer starken Säure, z. B. Salzsäure behandelt, so entwickelt er Luft (Hydrothiongas). Das zeigt den Luftgehalt des Präparates. Oder die Sache kann auch so liegen, dass die Darstellungsweise des Pulv. solar. ruber in's Auge gefasst wird. Bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. entwickeln sich die charakteristischen rothen Dämpfe, und bei der Dartellung des S. aurat. entwickelt sich beim Zugiessen vom Acid. sulphur. zur Lösung des Schlippeschen Salzes intensiv Hydrothiongas. Diese Luftentwickelung bei der Darstellung des Pulv. solaris (ruber) hat so etwas charakteristisches, dass sie wohl geeignet ist, das Motiv dazu abzugeben, dass Pulv. solaris das Luftpräparat sei. Ob sie bei der Auffassung des Pulv. solar. als Luft von vorn herein auf die complicirte Vorstellung eingingen, wie wir sie bei der Tab. smaragdina kennen lernen werden, steht dahin.

Und so stellen denn die Alexandrinischen Griechen das folgende Schema auf, in dem sich ihre Anschauungen concentriren:

I.	Acidum sulphur. / Natron	Liquor hepatis / Pulvis solaris	II.

Das heisst vom Elementen-Standpunct:

Acid. sulphur. repräsentirt das Element Wasser, Natron repräsentirt das Element Erde, Liquor hepatis repräsentirt das Element Feuer, Pulvis solaris repräsentirt das Element Luft. So ist der Allgemein-Standpunct. Vom Besonder-Standpunct ist Liquor hepatis Wasser-Feuer, Pulvis solaris Erde-Luft.

Das heisst vom arcanologischen Standpunct:

Es giebt 4 Arcana: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, Pulvis solaris. Diese treten zu 2 Gruppen, Acid. sulphur., Natron einerseits, und Liquor hepatis, Pulvis solaris andererseits zusammen. Damit ist die Arcanen-Zwei repräsentirt. Gruppe ad II. tritt dann ferner zu Gruppe ad I., womit denn die Arcanen-Eins als Arcanensumme gegeben ist. Das Motiv, dass sich 2 Gruppen bilden, liegt darin, dass sowohl Acid. sulphur. und Natron, als auch Liquor hepatis und Pulvis solaris ein Festes und Flüssiges bilden. Dass Motiv, dass diese Gruppen zusammentreten, liegt im kosmologischen Standpunct des Schemas.

Das heisst endlich vom kosmologischen Standpunct:

Acid. sulphur. repräsentirt den Orbis terrarum fluidus, Natron repräsentirt den Orbis terrarum fixus, Liquor hepatis repräsentirt: Sonne, Mond und Sterne, Pulvis solaris repräsentirt das Firmament. Denn Acid. sulphur. ist vom Elementen-Standpunct Wasser, nun, das ist auch der Orbis terrarum fluidus. Natron ist vom Elementen-Standpunct Erde, nun, das ist auch der Orbis terrarum fixus. Liquor hepatis ist vom Elementen-Standpunct als Schwefelpräparat Feuer, nun, auch Sonne, Mond und Sterne sind Feuer. Nun ist aber Liquor hepatis auch flüssig. Es müssen also auch Sonne, Mond und Sterne flüssig sein. Das sind sie aber, indem sie als Feuer-Meere aufgefasst werden. Pulvis solaris ist vom Elementen-Standpunct Luft. Nun, auch das Firmament ist Luft, das ist ja die populäre Auffassung, die wir bereits kennen. Nun ist aber Pulvis solaris zugleich auch fest. Nun, das ist auch das Firmament, indem es als eine solide Glocke über der Erde steht. — Das Motiv, dass die Cosmologica zu zwei Gruppen zusammentreten, liegt im Arcanenstandpunct des Schemas. Das Motiv, dass Gruppe II. ad I. tritt, liegt darin, dass Gruppe ad I. den Orbis terrarum bildet, Gruppe ad II. den Himmel im Ganzen. Die Welt ist aber die Summe von Orbis terrarum und Himmel. Also ist es sehr natürlich, dass man Orbis terrarum und Himmel zusammentreten lässt, und so die kosmologische Welt erhält.

Bezüglich des näheren Arrangements des Schemas haben wir ff.

Die Gruppe Acid. sulphur., Natron repräsentirt kosmologisch den Orbis terrarum. Die Gruppe Liquor hepatis, Pulvis solaris repräsentirt kosmologisch den Himmel. Nun bewohnen wir aber die Erde und nicht den Himmel. Es ist daher natürlich, dass wir von unserer Wohnstätte ausgehen und sagen, zu dieser unserer Wohnstätte tritt der Himmel hinzu, und darin haben wir die ganze Welt. Das liegt viel natürlicher, näher, als dass wir, von dem uns ferner liegenden Himmel ausgehend, sagen, die Erde, die wir bewohnen, tritt zum Himmel hinzu. Damit ist es denn motivirt, dass die Gruppe ad I. voransteht. In ihrem Voranstehen ist gegeben, dass wir erst einmal den Orbis terrarum haben, und wenn wir ihn haben, dann schmiegt sich an ihn der Himmel, dann erst kommt die Gruppe ad II.

In der ersten Gruppe muss Acid. sulphur. oben stehen. Denn Acid. sulph. repräsentirt vom Elementen-Standpuncte: Wasser, Natron: Erde. Wo man aber Wasser hat, da hat man kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes: Erde. Nicht aber umgekehrt hat man da, wo man Erde hat, Wasser. Also spielt das Wasser die erste Rolle. Und demzufolge muss das Wasser, resp. das sich an dasselbe schmiegende Acid. sulphur. oben stehen.

In der zweiten Gruppe muss Liquor hepatis oben stehen, denn er ist vom Elementen-Standpuncte Wasser und Feuer, wohingegen Pulvis solaris Erde und Luft ist. Damit ist denn ein doppelter Grund gegeben, dass Liquor hepatis oben steht. Der erste Grund ist derselbe Grund, der vorlag, dass in der ersten Gruppe Acid. sulphur. oben steht. Der zweite Grund ist aber der, dass man da, wo man Feuer hat, auch Luft hat, nicht aber umgekehrt da, wo man Luft hat, nun auch Feuer hat, also das Feuer die erste Rolle spielt.

Jüdische Alchemie in Alexandrien.

Die ersten Alexandrinischen Juden waren theils freiwillig, theils unfreiwillig nach Alexandrien gekommen. Man vergleiche hierüber Flav. Josephus: Antiquitat. Jud. Die allseitige Beschützung der Wissenschaften, die Pflege, welche die Ptolemäer den Wissenschaften angedeihen liessen, mag hinterdrein noch Manchen bewogen haben, sein Domicil in Alexandrien zu nehmen. Hier lernten die Jüdischen Alchemisten die Griechische Alchemie näher kennen, hier lernten sie von Angesicht zu Angesicht, was die Griechen mit ihrer Alchemie angefangen hatten. Indem sie nun aber kennen lernten, was die Griechen mit der Jüdischen Alchemie angefangen hatten, übte das einen Rückschlag auf sie, und eröffnete ihnen neue Gesichtspuncte.

Das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment.

Wie wir wissen, instituirt Heraklit das arcanologische Experiment in der Weise, dass der Schwefel dabei eine hervorragende Rolle spielt. Vielleicht ist es gerade das, was die Jüdischen Alchemisten darauf führt, dem Wasserwandlungs-Experiment im Kleinen eine Ausdehnung zu geben, dasselbe mittelst Feuers zu instituiren. Das

Wasserverwandlungs-Experiment wird auf diese Weise derartig instituirt, dass man Wasser nimmt, welches zum Fallenlassen eines Bodensatzes disponirt, dann erhält man oben Wasser, unten Erde. Durch das untergelegte Feuer wird aber zugleich das Wasser heiss, es entwickelt Schwaden, das ist aufsteigende Luft. Und so erhält man denn an der Hand des, mittelst Feuers instituirten Wasserverwandlungs-Experimentes nicht nur Wasser und Erde, sondern auch Luft, also im Ganzen das Dreifache: Wasser, Erde, Luft. Es ergiebt nun das Wasser, vermittelst dessen das Wasserverwandlungs-Experiment instituirt wird, nach Jüdischer Auffassungsweise keinen Bodensatz, wenn es nicht zum Fallenlassen eines Bodensatzes von vorn herein disponirt, wenn sich von vorn herein keine Erde in ihm befindet. Das analoge Verhältniss muss nun auch in Bezug auf die Luft statt haben. Wie des Wasser von vorn herein Erde enthält, so muss es auch von vorn herein Luft enthalten. Das untergelegte Feuer, sagt man, schafft nicht die Luft in das Wasser hinein, nein, es zieht sie heraus, nachdem sie vorab einmal in dem Wasser ist.

Analog, wie nun das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen nach der neuen Anschauungsweise vermittelst Feuers zu instituiren ist, ist auch das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen mittelst Feuers zu instituiren. Indem also Gott das Experiment im Grossen vornimmt, kommt er nicht mit troublirtem Wasser aus, sondern er muss mit diesem Wasser auch Feuer in Berührung bringen. Thut er das aber, so ist auch die Folge eine andere, als früher beim zweitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente. Das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen mittelst Feuers instituirt ergiebt nicht nur den Orbis terrarum fluidus und den Orbis terrarum fixus, es ergiebt auch das Firmament. Zu diesem nämlich gestaltet sich die aufsteigende Luft, wie sich das Wasser zum Orbis terrarum fluidus und die Erde zum Orbis terrarum fixus gestaltet. Da nun Wasser, ohne vorweg Erde zu enthalten, kein Präcipitat ergiebt, so lag es Gott beim zweitheiligen Wasserverwandlungs-Experiment ob, in das Wasser Erde hineinzuschaffen. Diese Erde reicht beim dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente aber nicht hin. Denn wie wir vorhin gesehen, muss beim dreitheiligen Experimente das Wasser von vorn herein ebensowohl Luft als Erde enthalten. Demgemäss liegt es Gott beim dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente im Grossen nicht nur ob, da, wo er das Experiment vorbereitet, Erde, sondern auch Luft in das betreffende Wasser hineinzuschaffen.

Diese neue Auffassung des Wasserverwandlungs-Experimentes giebt nun den Anhaltspunct zu einer neuen Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte. Wir werden sie im folgenden Abschnitte kennen lernen.

Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte.

Vergleiche die Werke des Philo.

Im Sinne der neuen Interpretation übersetzen die Septuaginta, die sogenannten siebenzig Interpreten, das sind die Alexandrinischen Gelehrten, welche das alte Testament in's Griechische übertragen haben. Wir haben uns daher an sie zu halten.

Vorab wollen wir an ihrer Hand die 19 ersten Verse des ersten Capitels des ersten Buches Mosis kennen lernen, welche das Hauptaugenmerk auf sich ziehen.

Die Vorbereitungs-Periode zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen schliesst nicht mit Vers 2 ab, wie in der eigentlichen Interpretation, sondern erst mit dem Ende des Vers 5.

Es wird nicht, wie bei der eigentlichen Interpretation, angenommen, dass das Wasser einmal zuvörderst da ist, und dass der Anfang des „Am Anfang schuf Gott" da liegt, wo Gott auf die Idee kommt, das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorzunehmen, sondern es wird angenommen, dass der Anfang des „Am Anfang schuf Gott" der Anfang aller Dinge sei.

Der Himmel des Vers 1 ist nicht das Weltengefäss, sondern wird als Luft gefasst, so dass Gott am Anfang, das ist am Anfang aller Dinge, erschafft: Luft, Erde, Wasser. Das Wasser, mit dem das Wasserverwandlungs-Experiment instituirt werden soll, enthält Luft und Erde.

Diese sind aber nicht sichtbar. Damit, dass wir das Wasserverwandlungs-Experiment haben, ist uns, nach der Art der eigentlichen Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte, nicht geholfen. Denn es handelt sich um das dreitheilige Experiment, und bei dem können wir das Feuer nicht entbehren. Das Feuer entsteht nun, indem Gott sagt: Es werde Licht. Das Licht wird zwiefach aufgefasst, als Feuer und Licht. Das Licht erhält die Natur, und giebt damit den Anhaltspunct für das Entstehen des Tages. Das Feuer wird für das Wasserverwandlungs-Experiment verwerthet.

So haben wir die Vorbereitungs-Periode. Sie bringt uns Wasser mit Luft und Erde einerseits, Feuer andererseits, das sind die Requisite zum dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente. Sie bringt uns den Tag im Allgemeinen, damit die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen kann.

Und nun beginnt die zweite Periode. Sie bringt uns den Himmel (2. Tag), indem der Schwaden aufwärts geht, und als Luft den Himmel constituirt. Sie bringt uns den Orbis terrarum fixus et fluidus (3. Tag), indem die Erde des Weltenwassers ein Präcipitat bildet, und sich das Wasser über dasselbe stellt. Sie bringt uns Sonne, Mond und Sterne (4. Tag). Ueberhaupt, und namentlich in Bezug auf diese letzteren, liegt der Sachverhalt ff. In der ersten Periode haben wir Wasser, Erde, Luft. Diese entwickeln sich in der zweiten Periode fort zu: Himmel, Land, Meer. Wir haben aber auch in der ersten Periode das Licht, und dies entwickelt sich fort zu Sonne, Mond und Sternen. Die erste Periode steht der zweiten gegenüber, wie sich Idealität und Realität einander gegenüber stehen. Wir haben:

Erste Periode.	Zweite Periode.
Mehr ideelle Luft, das ist die Luft des Weltenwassers,	Reelle Luft, das ist der Himmel,
Mehr ideelles Wasser, das ist das Weltenwasser in seiner Flüssigkeit,	Reelles Wasser, das ist der Orbis terrarum fluidus,
Mehr ideelle Erde, das ist die Erde, die sich im Weltenwasser befindet,	Reelle Erde, das ist der Orbis terrarum fixus,
Mehr ideelles Licht.	Reelles Licht, das sind Sonne, Mond und Sterne.

An der Hand solcher Auffassung ist denn der erste Tag mehr ein ideeller Tag. Er gehört der ersten Schöpfungsperiode an, und steht daher mit einem Fusse gerade so wohl in der Idealität, als das Licht, welches sich an ihn knüpft, ebensowohl als das Wasser, die Luft, die Erde der ersten Periode. Ein wirklich reeller Tag ist erst der zweite Tag, denn er gehört erst der zweiten Periode an. Damit wird denn im Grunde der zweite Tag zum ersten, der dritte Tag zum zweiten, der vierte Tag zum dritten, und hiermit kommen denn an der Hand der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte nicht vier Tage auf die anorganische Welt, sondern blos drei.

Lernen wir das nun auf Grund des Textes der Septuaginta näher kennen.

Vers. 1. *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

Himmel, *οὐρανὸς*, wird als Luft genommen. Luft und Himmel rangiren ja vielfach als synonime Begriffe.

Vers. 2. *Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαςος. καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.*

Hier tritt also ein für תהו *ἀόρατος*, unsichtbar, und für בהו *ἀκατασκεύαστος*, unzubereitet. Beide Ausdrücke sind sehr willkürlich gegriffen.

Wir befinden uns in der ersten Periode, in der Periode der Vorbereitung des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen. Es handelt sich um das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment, bei welchem dem Wasser die Prädisposition inne wohnt, Dampf und Bodensatz zu ergeben, welches Wasser also Luft und Erde enthält. Die Luft, welche dieses Wasser enthält, kann man eo ipso nicht sehen, und so wird denn als Seitenstück dazu genommen, dass man auch die Erde nicht sehen kann, dasist, dass sie *ἀόρατος* ist. Es nimmt also die Alexandrinische Interpretation an, dass zum Wasserverwandlungs-Experiment Wasser genommen werde, welches wie Luft

so auch präsumtiv Erde enthalte, dass man aber die letztere eben so wenig, wie die erstere sehen könne. Diese Auffassung der Erde verlässt zwar den Standpunct nicht, dass das Wasserverwandlungs-Experiment mit solchem Wasser vorzunehmen sei, dem vorab die Prädisposition, Erde fallen zu lassen, inne wohnt (denn sonst brauchte Gott ja nicht am Anfange die γῆ zu schaffen), sie will damit aber nicht gesagt wissen, dass die betreffende Erde nun auch wahrnehmbar wäre. Dieser Auffassungsweise gemäss enthält das Wasser, mittelst dessen das Wasserverwandlungs-Experiment vorgenommen wird, wohl Erde, aber auf den ersten Anblick scheint es, als wenn man Wasser ohne Erde hätte. Das ist also, um so zu sagen, ein Mittelverhältniss zwischen Wasserverwandlung im eigentlichen und uneigentlichen Sinne.

So ist die Sachlage mit dem „ἀόρατος". Der Ausdruck „ἀκατασκεύαστος", unzubereitet, lehnt sich an ἀόρατος. Wenn man sich das Wasser zum Wasserverwandlungs-Experiment machen will, so nimmt man reines (destillirtes) Wasser einestheils, und Erde anderentheils, und mengt sie durcheinander. Eine solche Erde will der Interpret als zubereitet aufgefasst wissen, weil sie das Wasserverwandlungs-Experiment zubereitet. Und da diese Zubereitungs-Erde präsumtiv das Wasser troublirt, so wird sie sichtbar. Demgemäss geht sichtbare und zubereitete Erde Hand in Hand, und dem entsprechend müssen denn auch unsichtbare Erde und unzubereitete Erde, γῆ ἀκατασκεύαστος, Hand in Hand gehen. Was also auf der einen Seite unsichtbar ist, ist auf der anderen Seite in analoger Weise unzubereitet. Und so kommt denn heraus, dass die γῆ ist: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαςος.

καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου.

Der Interpret calculirt ff. Wo man sieht, da ist es hell, und wo man nicht sieht, da ist es dunkel. Wo man daher etwas sehen kann, da herrscht Helligkeit, und wo man etwas nicht sehen kann, da herrscht σκότος, Finsterniss. Es herrscht also in Bezug auf die γῆ ἀόρατος (und ἀτακασκεύαςος) und die Luft Finsterniss. Im Wasser, in dem sich die Luft und die Erde befindet, herrscht in Bezug auf diese Luft und Erde, die man nicht sehen kann, Finsterniss.

Nun wird ἄβυσσος ganz in dem Sinne genommen, wie Luther es übersetzt: Tiefe. Wenn man im Wasser die Luft und Erde nicht sehen kann, so herrscht Finsterniss in dem Wasser, wobei der Standpunct angenommen wird, als befände sich der Nichtsehende im Wasser. In gleicher Beziehung wird angenommen, wo der Nichtsehende sich nicht im Wasser befände, sondern daneben, darüber u. s. w., es herrsche Finsterniss auf der Tiefe, weil er wegen der Finsterniss nicht in die Tiefe, in den Abgrund hinabsehen kann. Demgemäss wird ἐπάνω τῆς ἀβύσσου als synonim mit ἐν ὕδατι genommen.

Der Interpret bezieht also den Umstand, dass Finsterniss auf der Tiefe herrscht, darauf, dass die Erde unsichtbar und unzubereitet ist, und die Luft per se unsichtbar ist. Zugleich will er aber auch im Allgemeinen darauf hinweisen, dass es in der Natur überhaupt dunkel war.

καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

Wir wissen bereits, dass der Anfang des „Am Anfang schuf Gott" der Anfang aller Dinge ist. An diesem Anfange also schuf Gott Wasser, Luft, Erde. Hierbei sollte nnn eigentlich das Wasser voranstehen. Denn wo es sich um das Wasserverwandlungs-Experiment handelt, da hat man doch das Wasser im Vordergrund stehend. Dass dieses Wasser nun auch Luft und Erde enthält, das ist eine nähere Eigenschaft des betreffenden Wassers, die sich, um uns so auszudrücken, im zweiten Theile findet. Hier aber haben wir, dass Gott am Anfang Luft und Erde schuf. Hier liegt die Sache des Näheren so, dass zuerst die Luft kommt, dann die Erde. Dann wird die Erde in ihren Eigenschaften näher bestimmt. Dann kommt der ἄβυσσος, der sich zwar leicht als Wasser erkennen lässt, in Bezug auf den es aber immer etwas eigenthümlich liegt, dass von Tiefe die Rede ist, wo man eigentlich noch gar nicht weiss, was denn tief sein soll. Nun endlich erst kommt das Wasser, indem gesagt wird, der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Es ist zwar schon recht, dass von Luft, Erde und Wasser die Rede ist, dass diese am Anfange, im Anfange entstehen, mit dem Anfang eoincidiren, und somit auf einen Guss da sind. Wo aber Wasser, Luft, Erde auf einen Guss da sind, da bleibt es am Ende gleich ob man sagt: Wasser, Luft, Erde, oder: Luft, Erde, Wasser, oder: Erde, Wasser, Luft. Das ist schon recht. Trotzdem erwartet man aber, weil das Wasser die Hauptangel ist, um die sich die Sache dreht, das Wasser an erster Stelle. In Bezug hierauf nun beutet der Interpret den vorliegenden Passus aus. Indem der Geist Gottes auf dem Wasser schwebt, wird Gott ganz besonders mit dem Wasser in Relation gebracht. Das, sagt der Interpret, deutet hinlänglich darauf, dass das Wasser vor der Luft und der Erde an erster Stelle dasteht, und macht eine Wort-Arrangirung, die dasselbe ausdrücken soll, überflüssig. — Uebrigens steht auch nichts im Wege, wie in der eigentlichen Interpretation der Schöpfungsgeschichte, Gott als solchen über dem Wasser zu nehmen, der das Wunder des Wasserverwandlungs-Experimentes, der das Wasserverwandlungs-Experiment leitet.

Vers. 3. Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.

Vers. 4. initio: Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν.

In dem Schriftstücke, welches der Autor des ersten Capitels des ersten Buches Mosis vor sich liegen hat, ist das eine φῶς, Vers 3, = Luft, und das andere = Sonne, Mond und Sternen. Dies führt nun unseren Interpreten darauf, hier die beiden φῶς in verschiedener Bedeutung zu nehmen. Er nimmt das eine als Licht und das andere als Feuer. Wenn also Gott am ersten Tag das Licht erschafft, so ist das nicht ein Licht, sondern zwei Lichter, und von diesen wird angenommen, dass das eine: Feuer und das andere: Licht.

Das Feuer tritt hier in den Vordergrund. Es ist das Feuer, welches zum dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experiment erforderlich ist. Es wird unter das Wasser von vorhin gelegt. Dieses Feuer gehört also nicht in die zweite Schöpfungsperiode, sondern in die erste. Denn dass Feuer unter das Wasser gelegt wird, gehört zu den Vorbereitungen des Wasserverwandlungs-Experimentes. Das Feuer nun, welches untergelegt wird, muss auch effectiv seine Wirksamkeit entfalten, es muss zeigen, dass es etwas fruchtet zum Wasserverwandlungs-Experiment. Zeigt es das nicht, so kann man ja nicht wissen, ob es nicht unzulänglich ist. Wenn man daher auch nicht in dieser Periode prätendiren kann, den Orbis terrarum fixus zu erhalten (der sich beiläufig gesagt, beim dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experiment um so energischer entwickeln muss, da der Wassertheil, welcher verdampft oder verdunstet, eo ipso seine Erde zu Boden fallen lassen muss), den Orbis terrarum fluidus und die zum Himmel nöthige Luft zu erhalten, so muss man dagegen wohl prätendiren, den handgreiflichen Beleg dafür zu erhalten, dass die Luft-Entwickelung und die Präcipitat-Entwickelung für die zweite Periode vorbereitet ist. Sie ist aber vorbereitet, wenn die unsichtbare Luft durch Blasen sichtbar wird, und wenn die unsichtbare Erde durch eine entstehende Troublirung sichtbar wird. Deswegen:

Vers. 4. altera pars: καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους.

ἀνὰ μέσον ist das בין des Textes, das ist „zwischen".

φῶς ist hier nicht das φῶς von vorhin. Es ist vielmehr der Gegensatz zu der Finsterniss, dem σκότος des zweiten Verses. Jenes σκότος bezog sich auf das Unsichtbarsein von Lnft und Erde. Wenn nun Gott διεχώρισεν, separavit, trennte zwischen φῶς und σκότος, zwischen Licht und Finsterniss, so trennt er im ἀόρατον (ἀ — ὁρατὸν) das α privativum, welches das σκότος repräsentirt, von dem ὁρατὸν, welches das φῶς repräsentirt, und dadurch wird das Unsichtbare zum Sichtbaren. Indem das Licht von der Finsterniss getrennt wird, hat das statt, dass die unsichtbare Luft sichtbar wird, d. h., dass sich Blasen zeigen, und dass die unsichtbare Erde sichtbar wird, d. h., dass das vorhin nicht troublirte Wasser troublirt wird. Erst dadurch, dass das statt hat, hat man den Beleg dafür, dass man nun auch wirklich an das Ende der ersten Periode angekommen ist.

Vers. 5. Καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν, καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία.

Was nun in Bezug auf das Feuer statt hat, das hat auch in Bezug auf das Licht statt. Wie das Feuer bewirkt, dass die unsichtbare Luft, die unsichtbare Erde

sichtbar wird, so bewirkt das Licht, dass die unsichtbare Natur sichtbar wird. Die Natur ist bis dahin ein *ἀ — ὁρατόν*. Nun trennt das Licht, welches dem untergelegten Feuer zur Seite steht, das *α* privativum, welches das *σκότος* repräsentirt, von dem *ὁρατὸν*, welches das *φῶς* repräsentirt. Dieses *φῶς* nennt Gott nun: Tag, jenes *σκότος* nennt Gott: Nacht. Somit hat man auf Grund des, dem Feuer zur Seite stehenden Lichtes Tag und Nacht, damit Abend und Morgen, und damit den Tag im Allgemeinen.

Nun bemerke man: Wir befinden uns in der Vorbereitungsperiode. Das Feuer bringt uns an der Hand des lufthaltigen, erdhaltigen Wassers wohl die Einleitung zu den Cosmologicis der folgenden Periode, es bringt uns aber nicht die Cosmologica selbst. Ganz so liegt es mit dem Licht, welches mit dem Feuer Hand in Hand geht. Das bringt uns wohl die Einleitung zum Tage, aber nicht den Tag selbst, oder mit anderen Worten, es bringt uns wohl den Tag im Allgemeinen, aber nicht den Tag im Besonderen. Wie die entstehenden Luftblasen, die Trübung, welche im Wasser entstehen, wohl den Impuls zu den Cosmologicis der folgenden Periode geben, aber noch nicht die Cosmologica selbst repräsentiren, so giebt der Tag, von dem hier die Rede ist, wohl den Impuls dazu, dass die Schöpfung sich nach Tagen abwickeln kann, der eigentliche erste Tag ist er aber nicht, der eigentliche erste Tag ist erst der zweite Tag, mit dem die folgende Periode beginnt. Für diese Auffassung kommt dem Interpreten der Textlaut sehr gut zu statten. Es steht nämlich nicht: Es ward Abend und es ward Morgen: — der erste Tag (Luther übersetzt: Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag), es steht nicht:

ויהי ערב ויהי בקר יום ראשון

und dem analog übersetzten die Septuaginta nicht: *καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα πρώτη*, sondern für: erster Tag, יום ראשון, *ἡμέρα πρώτη*, steht: ein Tag, יום אחד, *ἡμέρα μία*. Dahinter legt sich nun der Interpret, und sagt der eine Tag ist noch lange nicht der erste Tag. Erst beim zweiten, dritten Tag u. s. w. kommt die Ordinalzahl: der zweite, der dritte u. s. w. an die Reihe, und darum constituiren sie erst die eigentlichen Tage, die Tage nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen. Dass nun in der zweiten Periode dem einen Tag der ersten Periode nicht der erste Tag folgt, sondern gleich der zweite, dass dieser zweite Tag nach den Antecedentien nicht der erste Tag genannt wird, das sagt der Interpret, macht sich ganz gut. Der Allgemein-Standpunct, und damit die Minder-Wichtigkeit des Tages der ersten Periode ist schon sattsam dadurch charakterisirt, dass er der eine und nicht der erste genannt wird. Trotz dieses Allgemein-Standpunctes ist aber dieser Tag als Impuls für die folgenden Tage wichtig genug. Dieser sein Wichtigkeits-Standpunct würde aber viel zu sehr in den Hintergrund gedrängt werden, wenn die zweite Periode mit dem ersten Tage anfinge.

Uebrigens liegt eine solche Auffassung ein Tag für: der erste Tag bereits im Sinne des Originals. Der Autor dieses hat gewiss auch im Auge, durch den einen Tag mehr einen Blick auf den Tag im Allgemeinen zu werfen, den er vorab einmal haben muss, damit die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen kann.

Vers. 6. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος· καὶ ἔσω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. καὶ ἐγένετο οὕτως.*

Die Rakia wird hier zum *στερέωμα*, das ist das Festgemachte, Solidgemachte, von *στερεὸν* fest, solid. Diese Uebersetzung ist willkürlich genug.

Hier fängt also die zweite Periode an, in der uns zuerst der Himmel präsentirt wird. Der Himmel ist repräsentirt in der Luft, dem Schwaden, die das Wasser beim dreitheiligen Wasserverwandlungs - Experimente ergiebt. Der Himmel ist nach der Auffassung der Alten etwas Festes, ein Solidum, sonst könnten die Sterne nicht an ihn geheftet sein, sonst könnte er keine Kuppel über der Erde bilden. Darum muss der Schwaden fest werden, und dieser fest gewordene Schwaden ist eben in dem *στερέωμα*, oder wie Luther übersetzt: „Veste" repräsentirt. Der Interpret hat im Sinne, Gott soll sagen: Die Luft werde fest. Das geht nun nach dem Wortlaut des Textes nicht, und so wird uns die feste Luft so geboten, wie wir es im vorliegenden Verse finden.

Vorab ist das Wasser dieses Verses nicht Wasser, sondern Schwaden. Schwaden wird deshalb Wasser genannt, weil er nass ist.

Dem *ἐν μέσῳ* (בתוך) des Textes zu Liebe muss das *στερέωμα* mitten in dem Schwaden entstehen, und damit eine Scheidewand bilden (*ἔστω διαχωρίζον*) zwischen dem Schwaden oberhalb und unterhalb des *στερέωμα*. Der Schwaden, die Luft, unterhalb bildet nun die Wolken, das ist nahe liegend. Was aber den Schwaden, die Luft, oberhalb betrifft, so muss entweder angenommen werden, dass diese Luft in ein jenseits des Himmels gelegenes Universum entweicht, oder es muss angenommen werden, dass über dem festen Himmel sich noch eine Luftschicht befindet.

Vers. 7. *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα· καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ο ἦν ὑποκάτω τοῦ στερέώματος, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος.*

Im vorigen Vers hatten wir das Aussprechen des Werdens, hier das Werden. Gott macht also das *στερέωμα*. Mittelst dieses *στερέωμα* macht er eine Scheidewand zwischen der Luft oberhalb und unterhalb desselben.

Vers. 8. *Καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλόν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα δευτέρα.*

Gott nennt nun die festgewordene Luft, das *στερέωμα*: Himmel.

Vers 9. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά. καὶ ἐγένετο οὕτως.*

Nun kommt noch: *καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, καὶ ὤφθη η ξηρά.*

Dieser Satz vermittelt das vorhin Gesagte mit dem Vers. 10. Indessen heut zu Tage findet er sich nicht im Hebräischen Urtext vor.

Vers. 10. *Καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν· καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσε θαλάσσας. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλόν.*

Hier kommen der Orbis terrarum fluidus et fixus an die Reihe.

Die Sachlage ist ganz die, welche sie bei der eigentlichen Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte ist.

Das Textwort מקום wird hier mit *συναγωγή* gegeben. Diese *συναγωγή* kann man in doppelter Weise fassen. Es soll sich das Wasser an einem Orte sammeln. Wenn das aber statt hat, so ist dieser Ort ein Versammlungsort, das ist ein Sammelplatz. Auf die Weise gehen מקום und *συναγωγή* nicht weit auseinander. Die Sache kann aber auch ff. liegen. Zuerst erfolgt das Präcipitat aus dem Weltenwasser, wie wir das wissen, mehr flächenweis. Jetzt, am dritten Tage, setzt sich dagegen das Präcipitat in unregelmässiger Form ab; es entstehen Präcipitat-Hügel und Vertiefungen. Nun denke man sich eine Präcipitatfläche, welche man in die Hügel- und Vertiefungs-Form umwandeln will. Zu dem Ende umfasst man die Fläche mit den Händen und drückt sie zusammen. Auf Grund einer solchen Auffassung hat ein Zusammendrücken, ein Zusammentreiben statt, und dies Zusammendrücken, Zusammentreiben, oder passiv dieses Zusammengedrücktwerden, dieses Zusammengetriebenwerden findet in der *συναγωγή* einen charakteristischen Ausdruck. Fasst man die Sache so, dann ist *συναγωγή* ein Ausdruck, welcher ganz specifisch auf die Absetzung des Präcipitates in Hügel- und Thal-Form lossteuert.

Die *συναγωγὴ μία* präsentirt uns nun vorab einmal einen Präcipitat-Krater. In diesen stellt sich das Wasser. Der Krater wird von seinem Rande überragt, und dieser Rand ist die *ξηρά*, היבשה, welche sichtbar wird. Es entstehen aber mehrere solcher Krater, und auf diese weist dann der Schlusstheil des Vers 9 hin, welcher, wie wir wissen, im Hebräischen Text, wie er uns heute vorliegt, fehlt.

Nun nennt Gott die *ξηρὰ* collectiv (eigentlich *τὰς ξηρὰς*): Land, *γῆ*, ארץ; wogegen er die Wasseransammlung (hier steht nicht *σύστημα*, welches, wenn es dastände, collectiv zu nehmen wäre, sondern es steht *συστή-*

ματα im Plural, Wasseransammlungen, die Summe der einzelnen Wasserheerde) nennt: Meere, *θαλάσσας*, ימים.

Die Verse 11, 12 (13), welche im Anschluss an das entstandene Land die Pflanzenwelt bringen, überspringen wir, und gehen gleich über zu

Vers. 14. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Γενηθήτωσαν φωςῆρες ἐν τῷ ςερεώματι τοῦ οὐρανοῦ — εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς — τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός· καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα, καὶ εἰς καιροὺς, καὶ εἰς ἡμέρας, καὶ εἰς ἐνιαυτούς.*

NB. Die Worte, die wir zwischen 2 Gedankenstriche gestellt, nämlich *εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς*, befinden sich heut zu Tage nicht mehr im Urtext.

Vers. 15. *Καὶ ἔςωσαν εἰς φαῦσιν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥςε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐγένετο οὕτως.*

Vers. 16. *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωςῆρας τοὺς μεγάλους· τὸν φωςῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας, καὶ τὸν φωςῆρα τὸν ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς, καὶ τοὺς ἀστέρας.*

Vers. 17. *Καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐν τῷ ςερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥςε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς.*

Vers. 18. *Καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς, καὶ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους, καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλόν.*

Vers. 19. *Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα τετάρτη.*

Hier kommen Sonne, Mond und Sterne an die Reihe. Es hat nicht statt, dass in der zweiten Schöpfungsperiode, um so zu sagen auf eigene Hand der Himmel, der Orbis terrarum fluidus et fixus geschaffen werden, vielmehr wird dadurch, dass aus der ersten Schöpfungsperiode die zweite wird, die Luft der ersten Periode zum Himmel, das Wasser der ersten Periode zum Orbis terrarum fluidus, die Erde der ersten Periode zum Orbis terrarum fixus. Ganz so ist die Sachlage in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne. Es hat nicht statt, dass sie, um so zu sagen auf eigene Hand geschaffen werden, vielmehr wird dadurch, dass aus der ersten Schöpfungsperiode die zweite wird, das Licht der ersten Periode, welches dem Feuer zur Seite steht, zu Sonne, Mond und Sternen. Aus dem *φῶς* der ersten Periode werden die *φωστῆρες*, Lichtkörper, der zweiten Periode. Die Rolle, welche das *φῶς* der ersten Periode hatte, das ist das *διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους*, oder was sich gleich bleibt *ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτὸς*, denn im Vers 5 hat Gott ja das *φῶς* Tag genannt und das *σκότος* Nacht, — diese Rolle übernehmen die *φωστῆρες* der zweiten Periode. Dabei übernehmen sie zugleich Nebeneigenschaften, sie dienen zu Zeichen u. s. w., sie beleuchten die Erde. Hiermit stehen sie namentlich der Erde der zweiten Periode zur Seite, welche auch die Nebeneigenschaft erhielt, trocken zu werden, und dem Himmel, welcher die Nebeneigenschaft erhielt, Wolken zu bekommen. Indem nun die *φωστῆρες* der zweiten Periode die Rolle des *φῶς* der ersten Periode übernehmen, werden die *φωστῆρες* das, was in der zweiten Periode den Tag macht. Der Allgemeintag der ersten Periode knüpfte sich an das Licht, der Besondertag der zweiten Periode an die Lichtkörper. Aber die *φωστῆρες* kommen ja erst am vierten Tag, wie können sie denn überhaupt für die zweite Periode den Tag constatiren? Nun, die Sache liegt so, dass auf die Folge der Tage in der zweiten Periode kein besonderes Gewicht gelegt wird. Wir können die einzelnen Tage auch versetzen, und die zweite Periode mit Sonne, Mond und Sternen beginnen lassen. Das liegt im Geiste der Alexandrinischen Interpretation. Diese Sachlage werden wir weiter unten noch näher besprechen.

Werfen wir nun einen Rückblick auf die Jüdische Alchemie, wie wir sie früher haben kennen lernen, so wissen wir, dass die eigentliche Jüdische Alchemie in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte nach 6 Tagen annimmt:

Eine Vorbereitungs-Periode, in der die Vorbereitung zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen getroffen wird;

Eine zweite Periode, in der Gott die anorganische und organische Welt schafft. In ihr bringt der erste Tag: Sonne, Mond und Sterne, der zweite Tag den Himmel, der dritte Tag den Orbis terrarum fixus et fluidus, der vierte Tag die Pflanzenwelt, der fünfte Tag die Thierwelt, der sechste Tag den Menschen.

Dem gegenüber stösst sich nun der Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im 1. Buche Mosis an Sonne, Mond und Sterne, die der erste Tag bringen soll, bevor noch einmal der Himmel da ist. Er wartet uns demzufolge mit seinem mysteriösen Licht auf, und bringt uns erst am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne. Dadurch kommt er denn in die mannigfachsten Verwickelungen. Er bekommt für die anorganische Welt vier Tage heraus statt drei. Er ist gezwungen, die Pflanzenwelt auf den dritten Tag zu schieben und so diese zu bringen, bevor die anorganische Welt noch einmal fertig ist. Um sein Thun zu rechtfertigen, geht er von dem Hauptprincip ab, welches einer gesunden Schöpfungsgeschichte nach sechs Tagen zu Grunde liegen muss, nämlich dass jeder Tag sein besonderes Ein-Characteristicum bekommt, und gelangt endlich dahin, dass er statt 6 Theile, die auf 6 Tage kommen sollen, 17 Theile herausbekommt. Dadurch wird denn die erste Schöpfungsgeschichte im 1. Buche Mosis zu einem sehr lückenhaften Machwerke.

Für diesen Autor treten nun die Alexandriner in den Riss, und daher die Interpretation, wie wir sie vorhin haben kennen lernen.

Hier haben wir drei Tage, welche auf die anorganische Welt kommen, den zweiten mit dem Himmel, den dritten mit Land und Meer, den vierten mit Sonne, Mond und Sternen. Und wo bleibt der erste Tag mit seinem Licht? Nun, der ist ein, der ersten Schöpfungsperiode angehöriger Tag, der nur uneigentlicher Weise heranzuziehen ist. Und was ist denn dies Licht? Nun, es ist mehr eine Ideale, welches noch kein Cosmologicum ist, sondern erst zu einem solchen, zu dem Cosmologicum Sonne, Mond und Sternen werden soll. Es ist eben so wenig ein Cosmologicum, wie das Wasser, die Erde, die Luft, mit der das Wasserverwandlungs-Experiment instituirt werden soll. Es tritt diesen zur Seite, indem sie noch keine Cosmologica sind, sondern erst als Himmel, Land und Meer zu Cosmologicis werden sollen.

Also wie in der eigentlichen Jüdischen Alchemie, so haben wir auch nach dieser Interpretation drei Tage für die anorganische Welt. Wo bleiben denn nun aber die drei Tage für die organische Welt? Wir behalten ja nur den fünften und sechsten Tag für diese, und die Pflanzenwelt ist ja auf den dritten Tag gebracht, wodurch dieser ein Zwittertag ist, der der anorganischen und organischen Welt anheimfällt.

Dem gegenüber wolle man auf ff. reflectiren. Man hat zwei Perioden, die Vorbereitungs- oder Allgemein-Periode und die Besonder-Periode, welche die einzelnen Weltentheile bringt. Diese letztere Periode umfasst die anorganische und die organische Welt, und da dies statt hat, so kann man sie wieder in zwei Unterperioden zerfallen lassen, eine Periode für die anorganische, die andere Periode für die organische Welt. Fassen wir nun die letztere Periode, das ist die zweite Unterperiode in's Auge, so hat sie, anlehnend an die eigentliche Jüdische Alchemie zu bringen: Pflanzen, Thiere, den Menschen. Die Pflanze ist aber mehr ein ideelles Organisches. Sie lebt zwar auf der einen Seite, und unterscheidet sich dadurch vom Stein. Aber auf der anderen Seite, was ist das für ein Leben? Im Sinne des Lebens, wie es dem Thiere oder gar dem Menschen zukommt, ist es mehr ein Nicht-Leben, als ein Leben. Auf Grund dessen ist die Pflanze eben, wie gesagt, mehr ein ideelles Organisches. Nun haben wir an der Hand dessen, dass die zweite Periode in zwei Theil-Perioden zerfällt, im Ganzen eigentlich nicht zwei Perioden, sondern drei Perioden, die Vorbereitungs-Periode, die anorganische Periode, die organische Periode. Die zweite Periode von diesen dreien brachte also die reelle anorganische Welt. Was mehr ideel war, das Licht des ersten Tages, wurde aus dieser zweiten Periode gestriehen und in die erste Periode versetzt. Daraus ergiebt sich der Satz: Wo die zweite Periode etwas hat, was mehr ideell als reell ist, da wird dieses Etwas gestrichen, und der ersten Periode einverleibt. Dieser Satz wird nun der dritten Periode zu Liebe extendirt und gesagt: So wie da, wo wir in der zweiten Periode ein mehr ideelles Etwas haben, so wie da dieses Etwas aus der zweiten Periode gestrichen, und in die erste Periode versetzt wird, so wird

auch da, wo wir in der dritten Periode ein mehr ideelles Etwas haben, dieses Etwas aus der dritten Periode gestrichen, und in die zweite Periode versetzt. Und damit ist denn die Befugniss herausdemonstrirt, den Tag, der die Pflanzenwelt bringt, bereits in die zweite Periode zu versetzen. Es ist also die bereits am dritten Tag erscheinende Pflanzenwelt legalisirt, auf Grund dessen legalisirt, dass der Pflanze mehr ein ideelles Leben zukommt.

Warum muss nun aber gerade der dritte Tag die Pflanzen bringen? Die Antwort ist: Auf diesen dritten Tag ist weiter kein Gewicht zu legen. Die erste Periode brachte das Weltenwasser, bestehend aus Wasser, Erde, Luft. Diese sind, als zu Anfange geschaffen, auf einen Guss da, nicht ist das eine früher, das andere später geschaffen. Vom Licht gilt ähnliches, das wird qua Feuer als ein integrirender Theil zum Wasserverwandlungs-Experiment aufgefasst. Nun werden in der zweiten Periode Himmel, Orbis terrarum fluidus et fixus, Sonne, Mond und Sterne weniger im eigentlichen Sinne erschaffen, sondern sie ergeben sich mehr von selbst, indem das, was in der ersten Periode mehr ideell ist, in der zweiten Periode reell wird. Wie also in der ersten Periode an ein eigentliches, strict gefasstes Aufeinanderfolgen der einzelnen Theile nicht zu denken ist, so auch nicht in der zweiten Periode. Zwar ist ausdrücklich gesagt, der zweite Tag bringt das, der dritte das, der vierte jenes. Das lässt sich aber nicht anders machen, wenn die Schöpfungsgeschichte nach Tagen vor sich gehen soll. In der ersten Periode musste es doch auch heissen: Gott schuf das, das, jenes. Die Namen sind doch nicht zu umgehen, und ebensowenig hier die Tage. Ebensowenig aber, wie dort Gewicht darauf zu legen war, dass das eine zuerst, das andere zum zweiten, das dritte zum dritten aufgeführt wurde, ebensowenig ist hier Gewicht darauf zu legen, dass gerade der erste Tag das, der zweite das, der dritte jenes bringt. Wie in der ersten Periode weiter kein Gewicht darauf zu legen ist, dass Gott zuerst den Himmel, dann die Erde, dann das Wasser, dann das Licht schuf, so ist hier auch kein Gewicht darauf zu legen, dass gerade der zweite Tag den Himmel, der dritte Tag Land und Meer, der vierte Tag Sonne, Mond und Sterne bringt.

Also muss man nicht fragen: Warum bringt gerade der dritte Tag die Pflanzen? Den Worten nach steht freilich so etwas im Texte. Dem Sinne nach aber haben wir blos, die Pflanzen kommen bereits auf die erste Theilperiode der zweiten Periode. Ob sie nun am zweiten, dritten oder vierten Tag aufgeführt werden, bleibt sich gleich. Damit fällt denn auch die Frage in sich selbst zusammen, die man aufwerfen könnte: Wie können denn die Pflanzen wachsen, wenn noch gar nicht einmal die Sonne da ist, die ihnen Wärme spendet, auf dass sie gedeihen können? Die Sonne ist aber nicht da, sie kommt erst auf den vierten Tag, wo die Pflanzen bereits auf den dritten Tag kommen. — Nun, wer die Sonne vor den Pflanzen haben will, der setze sie früher als die Pflanzen. Wir können ja die Tage, welche die anorganische Welt bringen, nach unserem Belieben arrangiren.

Und wie ist es denn damit, dass jeder Tag sein Einzel-Characteristicum zu bekommen hat? In Bezug hierauf haben wir ff. Wir haben die Dinge, welche uns die erste Schöpfungs-Periode bietet, und aus ihnen entwickeln sich die Cosmologica der zweiten Periode. In Bezug darauf kann man sagen, also haben wir in der ersten Periode bereits die Cosmologica in nuce; und daran anknüpfend kann man sagen, die erste Periode bringt uns das Wesentliche, dem das, was die zweite Periode bringt, mehr als Unwesentliches gegenüber steht. Man kann aber auch in Bezug auf das Wesentliche und Unwesentliche die Sache umkehren und sagen, weil das, was die erste Periode bringt, mehr ideell ist, wogegen das, was die zweite Periode bringt, reell ist, so ist das Wesentliche in dem repräsentirt, was die zweite Periode bringt, und das Unwesentliche in dem, was die erste Periode bringt. Hiermit kann man es nun halten, wie man will, jedenfalls tritt bei der Alexandrinischen Auffassung der Schöpfungsgeschichte die Reflexion in Bezug auf Wesentliches und Unwesentliches an uns heran. Diese Reflexion wird nun zum Problem gestempelt, und ganz allgemein gesagt, es handelt sich in der Schöpfungsgeschichte um Wesentliches und Unwesentliches. Und das wird denn auch auf die Theile bezogen, welche die einzelnen Tage bringen. Jeder Tag, so wird gesagt, hat sein Ein-Characteristicum, aber dies Ein-Characteristicum ist ein Wesentliches. Das verhindert nicht, dass jeder Tag ausserdem auch noch etwas Unwesentliches bekommt, und indem er dasselbe bekommt, ist damit der Standpunct des Ein-Characteristicum für je einen Tag keineswegs alterirt, im Gegentheil, er bekommt, sich an das allgemeine Problem vom Wesentlichen und Unwesentlichen anlehnend, eine Folie.

Es sind nun in Bezug auf die Cosmologica der zweiten Periode für den zweiten Tag der Himmel als Himmel das Wesentliche, der Himmel als Wolken das Unwesentliche; für den dritten Tag Wasser und Erde das Wesentliche, die *ξηρά*, das Trockne, das Unwesentliche; für den vierten Tag Sonne, Mond und Sternc als Begründer von Tag und Nacht das Wesentliche, als Begründer von Zeichen, Zeiten, Tagen, Jahren, als Begründer des Hellseins, das Unwesentliche.

Und indem nun auch für die Tage, welche die organische Welt bringen, das Problem vom Wesentlichen und Unwesentlichen verwerthet wird, erhält, ganz wie in der eigentlichen Jüdischen Alchemie, der fünfte Tag das Thier, der sechste Tag den Menschen. Als Wesentliches für den fünften Tag wird das herangezogen, das er nun gerade *κατ' ἐξοχὴν* der Thier-Tag ist, als Unwesentliches das, dass er Fische und Vögel bringt. Als Wesentliches für den sechsten Tag wird das herangezogen, dass er *κατ' ἐξοχὴν* der Mensch-Tag ist, als Unwesentliches, dass er ausserdem noch Thiere bringt. Der Pflanzentag läuft, indem die Pflanze mehr als Ideale aufgefasst wird, dem ersten Tag parallel, ist ist also ein ideeller Tag. Der erste Tag hatte als Wesentliches das Licht, als Unwesentliches die Finsterniss. So hat der Pflanzentag als Wesentliches die Pflanze überhaupt, als Unwesentliches die Zersplitterung der Pflanzen in Gras, Kraut, Bäume.

Und so haben denn die Alexandriner all die Differenzen, welche der Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis in die Sache gebracht, ausgeglichen. Man wird keinen einzigen Punct auffinden können, in welchem die Alexandriner an der Hand ihrer Interpretation jenen Autor nicht schützen, ihn nicht aus den Verlegenheiten herausziehen, in die er sich gestürzt. Und damit haben sie denn die erste Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis aus dem Standpunct der Lückenhaftigkeit herausgerissen. Freilich speculativ genug greifen sie die Sache an, aber, kann man hiergegen sagen, wir befinden uns auf dem Boden der Alchemie, und der ist jeder Speculation, wenn sie sich in den Gränzen der Logik bewegt, zugänglich. Auf der anderen Seite kann man nun wieder sagen, es ist doch notorisch, dass der Autor jener Schöpfungsgeschichte nie in dem Sinne calculirt hat, wie die Alexandriner es ihm aniterpretiren, und es ist doch eine komische Sachlage, einem Autor Dinge aninterpretiren zu wollen, an die er nie gedacht. Dem gegenüber sagen aber die Alexandriner, die Subjectivität jenes Autors tritt bei einer Sache, welche, wie diese, biblisches Allgemeingut geworden, in den Hintergrund, hier handelt es sich um Objectivität. Hier handelt es sich nicht darum, ob jener Autor logisch oder unlogisch geschrieben, sondern darum handelt es sich, ob die Bibel uns etwas logisches oder unlogisches bietet. Nach unserer Interpretation kann aber weiter nicht mehr von einem unlogischen Standpuncte der betreffenden Schöpfungsgeschichte die Rede sein. Und damit ist die Sache fertig, und jener Autor tritt in den Hintergrund. Auf die Weise ist also den Alexandrinern weiter nichts anzuhaben. Aber Eins ist es, was den Standpunct der Alexandriner misslich macht. Sie übersetzen nicht den Text der Schöpfungsgeschichte, und lehnen an diese Uebersetzung ihre Interpretation, sondern sie machen sich einen neuen Text und knüpfen an den ihre Interpretation. Wenn ihnen irgend eine Vocabel in den Weg kommt, welche sie in ihrem Sinne nicht verwerthen können, so machen sie kurzen Process, streichen diese Vocabel des Textes und setzen an ihre Stelle irgend ein Griechisches Wort, welches ihnen in ihre Speculation passt. So präsentiren sie uns statt: תהו ובהו *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*, statt רקיע (Rakia): *στερέωμα* u. s. w. Ja wenn man die Sache so angreift, dann kann man weiss Gott was Alles herausbekommen. Unter solchen Umständen

hört aber der Standpunct einer Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis auf. Die Alexandriner interpretiren nicht diese Schöpfungsgeschichte, sondern sie machen sich auf eigene Hand eine neue Schöpfungsgeschichte, und interpretiren diese. Für wen thun sie das aber? Doch wohl nur für sich selbst. Ein Anderer wird schwerlich Lust bezeugen, eine Alexandrinische Schöpfungsgeschichte statt der biblischen hinzunehmen, und sich bewegen lassen, eine Interpretation, welche sich an die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte lehnt, als eine solche zu legalisiren, die sich nun auch an die biblische Schöpfungsgeschichte lehnt.

Um nun einerseits dem Leser die ganze Uebersicht über die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte zu geben, und ihm andererseits die Gelegenheit zu bieten, den Text der Septuaginta mit dem Urtext und der Uebersetzung Luthers zu vergleichen, wollen wir die restirenden Verse des ersten Capitels des ersten Buches Mosis hierhin setzen, wie sie die Septuaginta haben.

Vers. 11. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐγένετο οὕτως.*

Vers. 12. *Καὶ ἐξήνεγκεν ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλόν.*

Vers. 13. *Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωὶ, ἡμέρα τρίτη.*

Vers. 20. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν, καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ. καὶ ἐγένετο οὕτως.*

Vers. 21. *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα, καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζώων ἑρπετῶν, ἃ ἐξήγαγε τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν, καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλά.*

Vers. 22. *Καὶ εὐλόγησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς, λέγων, Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὰ ὕδατα ἐν ταῖς θαλάσσαις· καὶ τὰ πετεινὰ πληθυνέσθωσαν ἐπὶ τῆς γῆς.*

Vers. 23. *Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωὶ, ἡμέρα πέμπτη.*

Vers. 24. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος· τετράποδα, καὶ ἑρπετὰ, καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος. καὶ ἐγένετο οὕτως.* (*τετράποδα* = בהמה, später ist's *κτήνη*).

Vers. 25. *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὰ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος, καὶ τὰ κτήνη κατὰ γένος αὐτῶν, καὶ πάντα τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς κατὰ γένος. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλά.*

Vers. 26. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς, καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.*

Vers. 27. *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.*

Vers. 28. *Καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς, λέγων, Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς· καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ — καὶ πάντων τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς — καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.*

NB. Die Worte: *καὶ πάντων τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς* stehen heute nicht im Hebräischen Urtext. Sie schmiegen sich natürlich an die ähnlichen Worte des Vers 26. Letzteren zu Liebe steht denn auch: *τῶν ἑρπετῶν*" wo der Text hat: חיה

Vers. 29. *Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς, Ἰδοὺ, δέδωκα ὑμῖν πάντα χόρτον σπόριμον σπεῖρον σπέρμα, ὅ ἐστιν ἐπάνω πάσης τῆς γῆς· καὶ πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπὸν σπέρματος σποριμου, ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν.*

Vers. 30. *Καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς, καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ, καὶ παντὶ ἑρπετῷ ἕρποντι ἐπὶ τῆς γῆς, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς, καὶ πάντα χόρτον χλωρὸν εἰς βρῶσιν. καὶ ἐγένετο οὕτως.*

Vers. 31. *Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησε· καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωὶ, ἡμέρα ἕκτη.*

Es lässt sich nun von vornherein schon an den Fingern abzählen, dass die Alexandriner nicht dabei stehen bleiben, für den Autor der ersten Schöpfungsgeschichte in den Riss zu treten, dass sie vielmehr auch unternehmen, es auszugleichen, dass wir zwei Schöpfungsgeschichten statt einer haben, und dass dabei eine die andere excludirt, indem sie mit ihr collidirt. Die Alexandriner unternehmen es also, die beiden Schöpfungsgeschichten zu einer umzuschmelzen, und wie sie die Sache fassen, handelt es sich nur um eine Schöpfungsgeschichte, welche mit dem Anfange des ersten Capitels des ersten Buches Mosis bebeginnt und durch das zweite Capitel weiter fortläuft. Die Hauptschwierigkeit, die sich ihnen dabei darbietet, ist die, dass Mensch, Thier und Pflanze doppelt geboten werden, es also eine Perversität ist, dass dies zweite Capitel Dinge erschaffen werden lässt, die nach dem ersten Capitel bereits da sind. Diese Schwierigkeit bekämpfen nun die Alexandriner derartig, dass sie das Manoeuvre; welches sie bei der anorganischen Welt instituirten und welches darin bestand, dass sie in Bezug auf erste und zweite Periode Idealität und Realität gegenüber stellten, dass sie dies Manoeuvre auch auf die organische Welt extendiren. Die Organismen des ersten Capitels werden als Idealitäten genommen, die des zweiten Capitels als Realitäten, und das Recht zu solcher Aufstellung eben der anorganischen Welt entnommen, derartig constatirt, dass man sagt, was der anorganischen Welt recht ist, ist der organischen billig. Wenn Luft, Erde, Wasser, Licht auf der einen Seite mehr Idealitäten sein können, auf der anderen Seite als Himmel, Land, Meer, Sonne, Mond und Sterne Realitäten, so muss ein analoges Verhältniss auch bei den Organismen statt haben können, die Pflanze muss auf der einen Seite als ideelle Pflanze, auf der anderen Seite als reelle Pflanze, das Thier muss auf der einen Seite als ideelles Thier, auf der anderen Seite als reelles Thier, der Mensch auf der einen Seite als ideeller Mensch, auf der anderen Seite als reeller Mensch gefasst werden können. Bei solcher Auffassung ist denn nun eine Hauptschwierigkeit Bezugs der Verschmelzung der beiden Schöpfungsgeschichten zu einer aus dem Wege geräumt. Und wo sich dann in weiterer Behandlung der Sache weitere Schwierigkeiten bieten, da müssen Interpretirungs-Künste aufmarschiren. Und endlich wo diese nicht ausreichen, da nimmt man wieder zu jener Technik seine Zuflucht, die wir im ersten Capitel haben kennen lernen und welche darin besteht, dass man die betreffende Vocabel des Urtextes streicht, und an ihre Stelle eine Griechische Vocabel setzt, welche in die Speculation passt. Um dies lles nun näher kennen zu lernen, wollen wir das zweite Capitel des ersten Buches Mosis speciell durchnehmen, wie es die Septuaginta bringen, denn auch hier haben wir uns wieder an die Septuaginta zu halten.

Vers. 1. *Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς, καὶ ἡ γῆ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν.*

Vers. 2. *Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησε· καὶ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησε.*

Vers. 3. *Καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην, καὶ ἡγίασεν αὐτὴν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι.*

Diese Verse gehören der ersten Schöpfungsgeschichte an, und machen also den Septuaginta in Bezug auf den Endzweck, auf den sie lossteuern, weiter keine Scwhierigkeiten. Dem Hebräischen Texte zufolge, den wir heute haben, vollendet Gott (Vers 2) am siebenten Tage seine Werke, und nicht, wie die Septuaginta haben, am sechsten Tage. Die Sache liegt logischer, wie die Septuaginta sie bringen.

Vers. 4. *Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησε κύριος ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν,*

Αὕτη ἡ βίβλος γ. ο. κ. γ. Das ist nun das Buch der Erschaffung von Himmel und Erde, das ist: das Buch, welches verangeht, beschreibt dir das. Von *βίβλος*, Buch,

steht nichts im Text. Bei οὐρανὸς und γῆ ist zu suppliren καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν des Vers. 1.

ὅτε ἐγένετο ᾗ ἡμέρα ε. κ. ο. Θ. τ. ο, κ. τ. γ., als sie entstanden an dem Tage, an dem Gott Himmel und Erde (und was dazu gehört) machte.

Das Vorangehehende bringt dir die reelle anorganische Welt, wie sie auf Grund dessen entstand, dass am ersten Tage Gott die Welt, die mehr ideelle Welt schuf. In dem, was vorangeht, lernst du, wie die zweite Schöpfungs-Periode aus der ersten Schöpfungs - Periode hervorgeht, aus der ersten Schöpfungs-Periode, auf welche der Tag, der generelle Tag, kommt.

Vers. 5. *Καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι. οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ Θεὸς ἐπὶ τὴν γην, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι αὐτήν.*

Zu einer solchen Uebersetzung giebt der Text keinen Anhalt. Dieser hat: Und alles Gewächs des Feldes war noch nicht da auf der Erde, und alles Kraut des Feldes war noch nicht hervorgesprossen.

Die Septuaginta wollen: Und alles Gewächs des Feldes bevor es es auf der Erde entstanden, und alles Kraut des Feldes bevor es aufgesprossen war. Sie wollen, dass nach vorangegangenem Komma dieser Passus sich dem vorigen Vers anreiht, so dass also herauskommt: Das ist das Buch der Erschaffung von Himmel und Erde, als sie entstanden am Tage, wo Gott Himmel und Erde machte, und alles Gewächs des Feldes machte, bevor es auf der Erde entstanden, und alles Kraut des Feldes machte, bevor es aufgesprossen war.

Also: Das Vorangegangene bringt dir nicht nur den ideellen, generellen Tag, in Bezug auf das Licht, es bringt dir auch den Tag, welcher diesem in seiner Idealität parallel läuft, das ist den Pflanzen-Tag, welcher Pflanzen-Tag generell als ἡμέρα rangirt, von der dritten Periode in die zweite übergeht, wie der Licht-Tag von der zweiten Periode in die erste übergeht.

Es ist also den Septuaginta im Vers 4 und im ersten Theile des Vers 5 um nichts anderes zu thun, als uns auf die generellen Tage, den des Lichtes und den der Pflanzen, hinzuweisen. Damit zeichnen sie denn im Allgemeinen ihren Standpunct in Bezug auf Generalität und Specialität, auf Idealität und Realität, welcher sich durch ihre Interpretation hindurchzieht.

Und nun kommt im zweiten Theile des Vers 5: οὐ γὰρ ἔβρεξεν κ. τ. λ. etwas ganz Neues.

Wir weisen zuvörderst darauf hin, dass es sich am Ende vorhin bei dem πρὸ τοῦ γενέσθαι für טרם יהיה nur um einen kühnen, freilich sehr kühnen, Uebersetzungssprung handelt. Es ist ein Seitenstück zur Uebersetzung Luthers, welcher bringt: „die zuvor nie gewesen waren“. Bei dem ἔβρεξε dagegen handelt es sich um eine willkürliche Griechische Vocabel, welche an die Stelle des gestrichenen Hebräischen Textwortes gesetzt ist. οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ Θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν soll heissen: und Gott hatte es noch nicht feucht werden lassen auf der Erde, Gott hatte die Erde noch nicht angefeuchtet, wo der Text hat: לא המטיר יהוה אלהים על הארץ, das ist, Gott hatte es auf der (die) Erde noch nicht regnen lassen.

Die Sache liegt derartig, dass die Alexandriner an den Regen Anstoss nehmen, sei es deswegen, dass es auffallend ist, dass er nach den Antecedentien der ersten Schöpfungsgeschichte noch nicht da sein soll, sei es, dass sie in Bezug auf Idealität und Realität nicht mit ihm fertig werden können. Deshalb sagen sie, es ist hier von einem Nasswerden - Verhältniss die Rede. Nun wird es zwar nass, wo es regnet, es braucht aber gerade nicht zu regnen, wo es nass wird. Hier wird es nass, ohne zu regnen. Es muss aber nass werden, weil dem Vorangehenden zufolge (Cap. 1, Vers 9 und 10) die γῆ eine ξηρά ist. Dies ξηρά weist auf eine Dürre, bei einer Dürre kann aber nichts gedeihen. Es handelt sich also nicht darum, dass der Regen eingeführt wird, sondern dass der Dürre ein Ende gemacht wird. Und darum ist darauf hinzuweisen, dass die Erde bis jetzt noch nicht feucht ist.

An dieses Nicht-Feucht-Sein der Erde knüpft sich denn der Nachsatz: Und es war noch nicht der Mensch da, um die Erde zu bearbeiten. Der ideelle Mensch ist zwar da, aber noch nicht der reelle. Was soll der reelle Mensch bis jetzt, bei der ξηρά kann er ja doch nichts anfangen.

Dass es im Texte יהוה אלהים heisst, wo es hier kurz ὁ Θεὸς heisst, statt κύριος (Jehovah) ὁ Θεὸς sei nebenbei angeführt. Dasselbe Verhältniss hat statt: Vers 7, 8, 9, 19, 21, 22. Wahrscheinlich soll dadurch der Thatbestand mit Elohim des ersten und Jehovah Elohim des zweiten Capitels verwischt werden.

Vers. 6. *Πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*

Dem vorigen ἔβρεξε statt המטיר zu Liebe wird nun weiter unter den Vocabeln des Textes aufgeräumt und statt אד πηγή gebracht. Das Text-Wort heisst: Nebel, das Septuaginta - Wort: Quelle. Diese Quelle befeuchtet nun das Land, und die Dürre hört auf. So der logische Zusammenhang zwischen Vers 5 und 6.

Vers. 7. *Καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς· καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.*

Jetzt da die Quelle das Land befeuchtet hat, kann man nicht mehr sagen, was soll der reelle Mensch, bei der ξηρά konnte er doch nichts anfangen. Es kommt daher jetzt der reelle Mensch an die Reihe.

Vers. 8. *Καὶ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς, καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασε.*

Es kommt nun die reelle Pflanze an die Reihe. Bei der Dürre von vorhin konnte sie nicht wachsen, und wenn sie auch geschaffen worden wäre, so hätte sie verkümmern müssen. Jetzt kann sie gedeihend fortkommen, und sie wird geschaffen. Sie wird im Garten Eden erschaffen. Der Garten Eden ist die reelle Basis für die reelle Pflanze.

Vers. 9. *Καὶ ἐξανέτειλεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὡραῖον εἰς ὅρασιν, καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν· καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.*

Also im Garten Eden wird die Pflanzenwelt erschaffen. Die Pflanzenwelt in Eden ist durch Bäume (ξύλον) repräsentirt. Den Septuaginta ist das etwas anstössig, dass exclusiv die Bäume die Pflanzenwelt repräsentiren sollen, darum flicken sie ein ἔτι, noch, ferner, ein, von dem der Hebräische Text nichts hat. Nun, diese Worteinflickerei steht auf einer Reihe mit dem Streichen der Hebräischen Vocabeln und ihrer Stellvertretung durch irgend eine Griechische. Im ἔτι liegt, zu den Pflanzen, welche der Garten Eden hat, kommen auch noch die Bäume. Die Septuaginta machen nicht viel Federlesen mit dem Bringen Griechischer Vocabeln gegen den Text, sie sind in dieser Beziehung kurz angebunden. Wäre das nicht der Fall, so hätten sie sich das ἔτι recht gut sparen können. Sie hätten es dem Leser ganz ruhig überlassen können, sich die kleineren Pflanzen selbst in's Paradies hineinzudenken, auf Grund dessen, dass Eden ein Garten ist und kein Wald.

Vers. 10. *Ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς.*

Vers. 11. *Ὄνομα τῷ ἑνί, Φισών. οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐιλάτ· ἐκεῖ οὗ ἐστι τὸ χρυσίον.*

Vers. 12. *Τὸ δὲ χρυσίον τῆς γῆς ἐκείνης καλόν. καὶ ἐκεῖ ἐστιν ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος,*

Vers. 13. *Καὶ ὄνομα τῷ ποταμῷ τῷ δευτέρῳ Γεών. οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Αἰθιοπίας.*

Vers. 14. *Καὶ ὁ ποταμὸς ὁ τρίτος, Τίγρις. οὗτος ὁ προπορευόμενος κατέναντι Ἀσσυρίων. ὁ δὲ ποταμὸς ὁ τέταρτος, Εὐφράτης.*

Es handelt sich in diesen Versen um die nähere Beschreibung des Paradieses. So kommt sein Strom in die Sache, und nachdem er aufgeführt, wird weiter beschrieben, wohin er von Eden aus fliesst.

Vers. 15. *Καὶ ἔλαβε κύριος ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν.*

Vergl. die eigentliche Interpretation der zweiten Schöpfungsgeschichte.

Vers. 16. *Καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ Θεὸς τῷ Ἀδάμ, λέγων, Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῇ.*

Komisch ist, dass der *ἄνθρωπος*, der Mensch, auf einmal mit der Hebräischen Vocabel אדם, *Ἀδάμ*, Adam genannt wird.

Vers. 17. *Ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ· ᾗ δ'ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.*

Capitel 3 kommt die Schlange zum Weibe und sagt: Sollte Gott denn nun wirklich gesagt haben, dass ihr nicht von allen Bäumen des Gartens essen sollt? Und das Weib antwortet:

מפרי עץ הגן נאכל: . . . , . Cap. 3. Vers. 2.

Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten. (Luther.)

ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו Vers. 3.
ממנו ולא תגעו בו פן תמתון:

Aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret es auch nicht an, dass ihr nicht sterbet. (Luther.)

Man fragt, wie kommt denn das Weib dazu, das Verbot, welches Gott im zweiten Capitel nicht ihr, sondern dem Manne gegeben hat, auf sich zu beziehen? Im zweiten Capitel sagt Gott zum Manne Vers 16: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten. Vers 17: Aber vom Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen. Hier Cap. 3, Vers 3 sagt dagegen das Weib, Gott hat gesagt: Esset nicht davon (das ist Mann und Weib, pluraliter) u. s. w. Ist das nicht ein Widerspruch im Bibeltexte? Nein, es ist kein Widerspruch. Wie darauf auch Capitel 2, Vers 23 hingewiesen wird, ist das Weib Bein vom Bein, Fleisch vom Fleisch des Mannes. Das Verbot, welches also für den Mann gilt, gilt auch für sie. Sie tritt ja in die Rechte des Mannes ein, indem sie Capitel 3, Vers 2 von den Früchten der Bäume im Garten mit ihm, dem Manne, isst. Nun da muss sie auch in die Pflichten des Mannes mit eintreten, und das nicht essen, was ihm zu essen verboten ist. An der betreffenden Stelle des zweiten Capitels kann Gott das Gebot und das Verbot nur dem Manne ertheilen, da das Weib noch nicht erschaffen ist, Gott muss also sagen du und nicht ihr. Sobald der Mann eine Frau bekommt, welche Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische ist, hat er die Verpflichtung, die Frau zu belehren, was Gott ihm erlaubt und verboten hat. Und dieser Verpflichtung ist er auch nachgekommen, denn die Frau weiss ja von der Sache, sonst könnte sie dieselbe der Schlange nicht erzählen. Der Mann hat ihr das Verbot doppelt auf die Seele gebunden, das liegt in den Worten, welche der Vers 3 im Capitel 3 bringt: „Rührt den Baum auch nicht einmal an.“ Davon hat Gott im zweiten Capitel dem Manne nichts gesagt. Die Frau denkt sich das nur in weiblicher Uebertreibung, und zu dieser Uebertreibung kommt sie in Folge dessen, dass der Mann ihr das Verbot Gottes doppelt auf die Seele gebunden hat.

Es ist also durchaus Logik in der Sache, und an eine Collision des zweiten Capitels mit dem dritten Capitel, auf Grund des Singular-Verbotes, welches hinterdrein zum Plural-Verbote wird, ist gar nicht zu denken.

Die Septuaginta denken nun aber, es ist doch eine Collision da, wenigstens, denken sie, wäre es besser, dass der Plural im zweiten und dritten Capitel sich deckte und — sie räumen einmal wieder mit dem Texte auf. Das ist der Grund, weshalb sie uns hier die Plurale *φάγεσθε*, *φάγητε*, *ἀποθανεῖσθε* bieten, von denen der Hebräische Urtext nichts weiss. Dem gegenüber lassen sie im Vers 16 mit *φαγῇ* den Singular intact, weil sie denken, im Cap. 3, Vers 2 sagt das Weib ja nicht: „Gott hat uns verboten, zu essen,“ sondern: „Wir essen.“

Vers. 18. *Καὶ εἶπε κύριος ὁ Θεὸς, Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσομεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.*

Weiter nichts zu bemerken.

Vers. 19. *Καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ, ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά. καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτῷ.*

Das *ἔτι*, welches der Urtext nicht hat, hat den Sinn „mittlerweile“, nämlich ehe es vom Plane der Erschaffung des Weibes zu der Realisirung dieses Planes kommt.

Vers. 20. *καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσι τοῖς κτήνεσι, καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ. τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὑρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.*

In diesen beiden Versen kommt nun das reelle Thier an die Reihe. Reell wird das Thier dadurch, so wird angenommen, dass es Namen erhält. Die Fische werden auch ohne specialisirten Namen reell, weil man denkt, bei ihnen reiche der generelle Name „Fisch“ aus. Einer ähnlichen Anschauung in Bezug auf den generellen Namen „Fisch“ sind wir in der Jndischen Alchemie begegnet.

Vers. 21. *Καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ, καὶ ὕπνωσε. καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ, καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς.*

Vers. 22. *Καὶ ᾠκοδόμησεν ὁ Θεὸς τὴν πλευρὰν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ εἰς γυναῖκα, καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ.*

Vers. 23. *Καὶ εἶπεν Ἀδάμ, Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου, καὶ σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. αὕτη κληθήσεται Γυνὴ, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη.*

Vers. 24. *Ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ προςκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.*

Auf Grund dieser Verse bekommt der Mensch den eigentlichen Stempel der Realität, indem der Mann eine Frau erhält.

Vers. 25. *Καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοὶ, ὅ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ᾐσχύνοντο.*

Der weiteren Kritik dieser Verschmelzung der beiden Schöpfungsgeschichten zu einer enthalten wir uns. Nur Eins fragen wir: Was denken sich denn die Septuaginta unter ideellen Pflanzen, Thieren, Menschen? Sollen das Pflanzengeister, Thiergeister, Menschengeister sein, welche in der Welt umherfliegen? Wir für unseren Theil sind nicht im Stande, diese Ueberschwänglichkeiten zu zergliedern. Jedenfalls ist es der Atomismus mit seiner Realität und Idealität, welcher den Ausgangspunct für die Alexandrinische Idealität abgiebt. Mit dem Atomismus aber, auf den die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten hier eingehen, sind sie dem Problem von der ideellen und materiellen Materia prima so nahe gerückt, dass sie ihm nicht aus dem Wege gehen können. Und da argumentiren sie denn auf der einen Seite ff.

Materia prima ist das, was von der anorganischen Welt zuerst da war. Von dieser Welt, wie sie reell dasteht, waren die Dinge zuerst da, welche die erste Alexandrinische Schöpfungs-Periode bringt. Also die Dinge, welche die erste Schöpfungs-Periode bringt = Materia prima. Die Dinge aber, welche die erste Schöpfungs-Periode bringt, sind Idealitäten. Die Idealität steht nun wieder der Realität als 0, als Nichts gegenüber. Somit wird die Materia prima zu Nichts, und indem die zweite Schöpfungsperiode, die reelle Welt, aus der ersten Schöpfungs-Periode hervorgeht, geht sie aus Nichts hervor. Und damit haben wir, da doch Gott es ist, der die Welt erschaffen: Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen.

So die eine Seite der Sache. Die andere Seite ist aber die, dass man sagt, das, was die erste Schöpfungsperiode bringt, ist nicht als absolutes Nichts zu fassen, kann nicht als solches gefasst werden, denn wenn es sich hier um ein absolutes Nichts handelte, so brauchte die erste Schöpfungsperiode gar nicht da zu sein, über Nichts verliert man keine Worte. Nicht um ein absolutes Nichts handelt es sich bei den Dingen der ersten Schöpfungsperiode, sondern um ein „mehr Ideelles“, um eine Idealität, welche halb Idealität, halb Realität ist. Das mehr Ideelle, die Halb-Idealität, Halb-Realität, wird nun getheilt in die Realität und die Idealität. Die Realität (bedingte Realität) wird den Dingen zugeschoben, welche die erste Schöpfungsperiode bringt, das ist dem Wasser, der Erde, der Luft, dem Licht. In Bezug auf die Idealität aber hält man sich daran, dass diese Dinge erschaffen sind. Also das Erschaffen ist die ideelle Materia prima. Dem liegt das zu Grunde, dass wir Menschen uns nie klar machen können, was „erschaffen“ heisst. Es ist also für uns ein ideeller Begriff, und da dieser ideelle Begriff sich an die Materia prima knüpft, so haben wir hier die Materia prima von der ideellen Seite.

Das Erschaffen wird dann weiter in Heraklitscher Weise

zersplittert in das Sprechen und Werden — Gott sprach, es wurde die Welt. Das Werden kann hierbei weiter nicht verwerthet werden. Denn beim Werden, an welches sich eo ipso das Gewordene knüpft, sind wir wieder bei der Realität der Materia prima, die bereits absolvirt ist. Es bleibt uns also das Sprechen, das Wort, als ideelle Materia prima. Das Wort ist nun Griechisch λόγος, und somit haben wir denn den λόγος, das Wort, als Materia prima.

Hierbei bleiben aber die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten nicht stehen. Den Ausgangspunct haben sie zwar im Wort, aber mehr nicht. Man bedenke doch, dass, wenn man spricht, befiehlt, auf dass etwas geschehen soll, dass man dann, sich auf den Standpunct des Macht-Innehabenden stellend, verlangt, dass es sofort geschieht. In Gott liegt nun die höchste Macht, und das involvirt, dass das Werden dem Sprechen im potenzirten Grade auf dem Fusse folgt. Und das ist, im kaumsten Kaum (man erlaube uns diese Ausdrucksweise) ist das Wort den Lippen Gottes entschwunden, und das Werden ist bereits eingetreten. Mit anderen Worten, Sprechen und Werden coincidiren bei Gott. Das macht aber das Wort als Idealität-Repräsentation precär. Darum blieben die Alexandriner beim Worte als λόγος nicht stehen, sondern schoben an die Stelle des Wortes den Plan, was nahe liegt, da λόγος Griechisch auch Plan heisst. Plan als ideelle Materia prima unterliegt nicht den Scrupeln, denen Wort als ideelle Materia prima unterliegt. Den Plan, die Welt zu erschaffen, kann Gott längere Zeit mit sich herumgetragen haben, der liegt vom Werden getrennt da, der geht dem Werden, der (bedingt) reellen Materia prima voran. Also liegt es nahe, dass zwar der λόγος als Wort die Alexandriner auf den λόγος als Plan geführt, dass sie aber sofort dem λόγος die Interpretation „Plan" gaben, und nicht „Wort".

Plato lässt den Demiurgen auf das παράδειγμα, auf das Griechische Schema sehen. Dieses παράδειγμα des Plato beutet nun Philo für den λόγος aus. Dazu würde er gar nicht kommen, wenn λόγος nicht der Plan Gottes wäre, die Welt zu erschaffen. Es liegt nahe, dass der Plan das παράδειγμα deckt, es liegt sehr fern, dass Wort das παράδειγμα deckt.

Auch die Tabula smaragdina, die wir bald kennen lernen werden, übersetzt λόγος mit Plan. In derselben steht nämlich: omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius. Hier heisst's im Texte λόγῳ ἑνὸς und die Lateinische Uebersetzung hat dafür eben meditatione unius, das ist durch den Plan des Einen (Gottes). Und diese Uebersetzung ist auch sachentsprechend.

Nach einer besonderen Interpretation eben jener Tab. smar. wird der λόγος, den sie bringt, zu Christus. Und dies bedingt, dass die Christlichen Theologen den Plan für λόγος fallen lassen, und wieder auf das Wort, welches ursprünglich dem Plan zu Grunde liegt, zurückgehen. Davon werden wir später das Weitere kennen lernen.

Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung.

Dass die Griechen, von den Anfängen ihrer Alchemie an, diese ihre Alchemie an die Jüdische Alchemie anlehnten, haben wir bei den Griechen sattsam kennen lernen. Der vorige Abschnitt zeigt uns, wie die Jüdischen Alchemisten nun auch ihrerseits in die Griechische Alchemie greifen, da doch die Idealitäten und Realitäten bei der Schöpfungsgeschichte, die materielle und ideelle Materia prima nichts anderes sind, als Griechische Vorstellungen, welche in die Jüdische Alchemie hineingetragen werden. In diesem Hinübergreifen in die Griechische Alchemie gehen die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten nun noch weiter. Sie übertragen auch die Schöpfungsgeschichte auf das arcanologische Experiment. Und da ergiebt sich denn ff.

Vers 1 und 2 der Septuaginta (vergl. den vorigen Abschnitt.) Der Alchemist nimmt sich Wasser, Erde, Luft. Erde sind die Thaletischen Grundstoffe, als da sind: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber (kann am Ende auch als Wasser genommen werden), Antimon, Schwefel, Salmiak, und die Thaletischen Operationsmaterialien: Natron und Kalk (können am Ende aber auch als flüssig genommen werden). Wasser sind die Thaletischen Operationsmaterialien: Salpetersäure und Schwefelsäure (und wenn man will Quecksilber und Kalk-Wasser, Natron-Wasser). Schwefelsäure und Salpetersäure sind aber nicht die rauchenden Präparate. Luft ist die Luft, welche dem Schwefel innewohnt (Hydrothiongas), die dem Salmiak innewohnt (Ammoniakgas), dem Quecksilber innewohnt (rother Dampf.) Dem ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος zu Liebe raucht die arcanologische Flüssigkeit nicht, und dürfen daher auch die Schwefelsäure und die Salpetersäure nicht in ihren rauchenden Präparaten vertreten sein. Und eben demselben ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος zu Liebe darf die Flüssigkeit auch nicht troublirt sein, es handelt sich also um eine klare Lösung der festen Stoffe in den flüssigen. Die Entwickelung des Dampfes, das Troublirtwerden der Flüssigkeit kommt erst an die Reihe, wenn Feuer untergelegt wird. Und das geschieht:

Vers 3. Also unter das arcanologische Wasser wird Feuer gelegt. Es entwickelt

Vers 4 seine Wirksamkeit, und die Schwefel-Salmiak-Quecksilber-Dämpfe fangen an, sich zu entwickeln, es zeigen sich die ersten Spuren von ihnen, und Trübung.

Vers 6 und 7. Von den aufsteigenden Dämpfen werden nun die einen fest, das sind ein Theil Schwefeldampf und der Quecksilberdampf. Sie constituiren den Pulvis solaris, welcher fest ist, und aus Schwefel (Sulphur aurat.) und Quecksilber besteht. Diese fest gewordenen Dämpfe laufen parallel: dem στερέωμα. Die anderen aufsteigenden Dämpfe werden flüssig, das sind ein Theil Schwefeldampf und der Ammoniakdampf. Sie constituiren den Liquor hepatis, welcher Hydrothiongas und Ammoniak unter der Gestalt einer Flüssigkeit ist. Diese flüssig gewordenen Dämpfe laufen den Wolken parallel.

Vers 9 und 10. Nachdem die Dämpfe fort sind, geht mit dem übrigbleibenden arcanalogische Wasser das einfache Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Oben stellt sich das Acidum sulphur., unten das Natron. Das erstere läuft dem Meer parallel, das letztere dem Land.

Und damit ist denn das arcanologische Experiment absolvirt. Es bringt uns die 4 Arcana: Liquor hepatis, Pulvis solaris, Acidum sulphur., Natron. Diese 4 Arcana bieten uns die arcanologische Welt. Die arcanologische Welterschaffung hat also eine Vorbereitungs-Periode, welche uns als Weltenwasser bringt: die Lösung, welche entsteht durch das Zusammenbringen der Thaletischen chemischen Grundstoffe und der Thaletischen chemischen Operationsmaterialien, und welche uns am ersten Tage, welcher der Vorbereitungs-Periode mit angehört, das Feuer als Licht bringt. In der zweiten Periode geht alsdann das arcanologische Experiment vor sich, und wir erhalten am 2. Tage: Liquor hepatis und Pulvis solaris, am 3. Tage: Acidum sulphuricum und Natron — und damit ist die Sache fertig. Für die übrigen Schöpfungstage hat selbstredend das arcanologische Experiment keinen Raum.

An der Hand des Jüdischen arcanologischen Experimentes erhalten wir also, wie gesagt, die 4 Griechischen Arcana: Liquor hepatis, Pulvis solaris, Acid. sulphur., Natron, aber ein Unterschied in der Jüdischen und Griechischen Fassung ist der, dass sich die Jüdischen arcanologischen Zahlen als 2, 3, 4 ergeben. Die 4 ergiebt sich von selbst. Die 2 ergiebt sich, indem Liquor hepatis und Pulvis solaris einerseits, Acid. sulphur. und Natron andererseits auf einen Tag kommen. Sobald man nun von der 2 auf die 4 geht, reflectirt man nicht mehr auf den Tag, sondern auf das, was er bringt. Theilt man nun das letztere Verhältniss, indem man einerseits auf den Tag reflectirt, andererseits auf das, was er bringt, so kommt die 3 heraus.

Das Jüdische arcanologische Experiment ist für die Jüdische Alchemie epochemachend. Früher lag die Sache derartig, dass das Sieben-Arcanum, welches auch die eigentliche Arcanenzahl repräsentirt, als auf den Sabbath kommend, im Vordergrund stand. Von den übrigen Arcanenzahlen 1 bis 6 standen alle ebenbürtig neben einander, aber gegen die 7 im Hintergrund. (Vergl. die Jüdische Zahlenphilosophie bei der Jüdischen Alchemie). Das wird jetzt anders. Auf Grund des arcanologischen Experimentes, auf Grund dessen, dass dies an die Schöpfungsgeschichte angelehnt wird, treten noch andere Arcanenzahlen (2, 3 und 4) hervorragend in den Vordergrund. Früher subordinirte arcanologische Zahlen verlassen also

ihre Stelle als subordinirte, sie treten in den Vordergrund, und treten damit der eigentlichen Arcanenzahl, der Sieben, mehr oder weniger ebenbürtig zur Seite, werden dadurch den arcanologischen Zahlen, mit denen sie früher gleiches Loos theilten, überlegen.

Es liegt übrigens die Instituirung des arcanologischen Experimentes in der Art, wie wir es vorhin haben kennen lernen, blos im Sinne der ersten Redaction der Tabula smaragdina. Die zweite Redaction der Tabula smaragdina fasst die Sache ganz anders. In ihrem Sinne liegt es, dass 3 Arcana (nicht 4) angenommen werden, nämlich 1) Acidum sulphuricum-Natron, 2) Liquor hepatis, 3) P. solaris. Von ihnen wird dann Acidum sulphuricum-Natron als die arcanologische Flüssigkeit genommen, und aus dieser arcanologischen Flüssigkeit gehen dann die Arcana Liquor hepatis und Pulvis solaris hervor. Die Sache macht sich dann an der Hand der Septuaginta ff.

Vers 1 und 2. Der Alchemist nimmt sich Wasser, Erde, Luft. Erde ist Natron. Wasser ist Acid. sulphur., welches nicht raucht, dem aber die Eigenschaft, rauchen zu können, inne wohnt, und diese Luft, welche dem Acid. sulphur. innewohnt, repräsentirt die Luft. Dem ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος zu Liebe raucht die Flüssigkeit nicht, es darf demgemäss auch nicht Acid. sulphur. fumans angewandt werden. Und ebenso handelt es sich dem ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος zu Liebe um eine klare Lösung.

Vers 3. Nun wird Feuer untergelegt, Dies entwickelt Vers 4 seine Wirksamkeit, d. i., die Schwefelsäure fängt zu rauchen an, wird zu Acid. sulph. fumans; Trübung tritt ein.

Die erste Periode ist jetzt absolvirt, und wir kommen zur Zweiten Periode, welche ergiebt: Liquor hepatis und Pulvis solaris. Es wird der Liquor hepatis aufgefasst als das Luft-Feuer-Wasser-Arcanum. Ammoniak nämlich = Luft, Schwefel = Feuer, und das Wasser versteht sich von selbst. Der Pulvis solaris wird aufgefasst als das Luft-Feuer-Erd-Arcanum. Luft ist das Hydrargyr. oxyd. rubrum, von dem wir später sehen werden, wie es zu seinem Luft-Standpunct kommt, Feuer = Schwefel ist das Sulphur auratum beim Pulvis solaris ruber, der beim Eingesichtspunct des Pulvis solaris in den Vordergrund gedrängt wird, und Erde ist der Fest-Standpunct des Präparates.

Es wird nun der Rauch des Acid. sulphur. zum Ammoniakdampf = Luft, und damit haben wir den ersten Theil des Liquor hepatis.

Sobald wir so weit sind, wollen wir uns denken, das Feuer wird wieder weggenommen. Es geschieht das zwar nicht, das Feuer wird vielmehr zu Anfang untergelegt, und bleibt bis zu Ende. Indessen es tritt die Sache klarer hervor, wenn wir uns vorläufig das Feuer wieder weggenommen denken. Nun geht mit dem Acid. sulphur-Natron das einfache Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Es entsteht ein Präcipitat, und dies repräsentirt als ein Festes den dritten Theil des Pulvis solaris (Erde).

Nun wird das Feuer wieder herangeholt. Es entwickelt ferner seine Wirksamkeit und alles Wasser, welches über dem Präcipitat steht, wird in die Luft getrieben. Der Dampf dieses in die Luft getriebenen Wassers geht nun zum Ammoniak; als Wasserdampf verdichtet er sich wieder, und damit haben wir denn den dritten Theil des Liquor hepatis (Wasser). Der Dampf des Wassers ist nun ein anderer Dampf als der Ammoniakdampf. Der letztere verdankt zwar sein Fortgehen dem Feuer, ist aber nicht das Product des Feuers, das Feuer bewirkt blos, dass er, der Ammoniakdampf, welcher früher im Acid. sulphur. versteckt war, sichtbar wurde. Der Wasserdampf ist aber reinweg Product des Feuers, und hat daher eine Feuer-Natur. Dies Feuer nun repräsentirt den zweiten Theil des Liquor hepatis, so dass wir den Liquor hepatis haben als das Arcanum, welches aus den 3 Theilen Luft, Feuer, Wasser besteht.

Und nun kommt bei der Behandlung mittelst Feuers das Präcipitat an die Reihe, das ist die Erde des Pulvis solaris ruber. Nachdem das Wasser fort ist, tritt, indem das Präcipitat mit Feuer behandelt wird, das Feuer in dasselbe hinein. Damit haben wir den zweiten Theil des Pulvis solaris (Feuer). Und das Präparat fängt auf Grund des Eintretens des Feuers zu rauchen an und damit haben wir den ersten Theil des Pulvis solaris (Luft). Somit haben wir den Pulvis solaris als das Arcanum, welches aus den 3 Theilen Luft, Feuer, Erde besteht.

Dass wir hier erst das Wasser mittelst des Feuers behandeln, und dann die Erde, geschieht natürlich wieder, wie oben das Wegnehmen des Feuers, der klareren Zeichnung des Sachverhaltes zu Liebe. Im Grunde läuft das Experiment von vorn bis hinten in einem fort und die getrennt geschilderten Processe haben gleichzeitig statt.

Also dieses arcanologische Experiment wird instituirt, indem mittelst der arcanologischen Flüssigkeit Acidum sulphur-Natron: Liquor hepatis und Pulvis solaris dargestellt werden. Aber indem auf die Weise Liquor hepatis und Pulvis solaris dargestellt werden, hört ja Acidum sulphur.-Natron auf, Acidum sulphur.-Natron zu sein. Es würde uns also dieses arcanologische Experiment nur 2 Arcana bringen, wo wir doch oben gesagt haben, dass es an die 3 Arcana: Acidum sulphur.-Natron, Liquor hepatis, Pulvis solaris lehnt. Das ist freilich schon recht. Indessen die Sache ist so zu denken, dass man vorab Acid. sulphur.-Natron hat. Das theilt man sich in 2 Theile, behält den einen Theil als Acid. sulphur.-Natron als Arcanum, und entwickelt sich aus dem anderen Theile vermittelst des arcanologischen Experimentes Liquor hepatis und Pulvis solaris. Dann hat man die 3 Arcana.

Im Anlehnen an die Schöpfungsgeschichte macht sich die Sache dann so, dass, nachdem Acid. sulphur.-Natron auf die erste Schöpfungs-Periode gekommen, ebenso das Feuer auf die erste Schöpfungs-Periode (erster Tag) gekommen, dass dann Liquor hepatis und Pulvis solaris auf die zweite Schöpfungs-Periode kommen. Bei dem arcanologischen Experimente, welches wir zuerst durchgenommen, kam in der zweiten Periode ein Doppel-Arcanum auf den zweiten Tag, ein Doppel-Arcanum auf den dritten Tag, und damit war die Sache fertig. Hier liegt die Sache anders. Hier werden die beiden Arcane der zweiten Periode auf 3 Schöpfungstage distribuirt. Man stellt nämlich auf:

Liquor hepatis = Luft + Feuer + Wasser
Pulvis solaris = Luft + Feuer + Erde

Liq. hepat. + P. solar. = Luft + Feuer + (Wasser + Erde)

und sagt dann: die Luft kommt auf den zweiten Tag (Himmel), Wasser und Erde kommen auf den dritten Tag (Land und Meer), das Feuer kommt auf den vierten Tag (Sonne, Mond und Sterne). Und so theilen sich denn die Bestandtheile der Arcana Liquor hepatis und Pulvis solaris in die Tage, auf welche die anorganische Welt kommt. Dass man sich ein Recht zu solcher Vertheilung nimmt, hängt damit zusammen, dass, wie wir im vorigen Abschnitte gesehen, nach der Alexandrinischen Schöpfungsgeschichte es nicht darauf ankommt, welche Ordnung der Tage wir annehmen. Das ist ein gewisses Durch einander mit den Tagen, und das wird hier derartig ausgebeutet, dass die Arcana sich, wie hier exponirt, in die Tage theilen.

Man vergleiche in Bezug auf das in diesem Abschnitt Exponirte die Jüdische Interpretation der ersten und zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Alchemistische Parteien in Alexandrien. Anstreben zur Einigung.

Mit dem Uebersiedeln Jüdischer Alchemisten nach Alexandrien waren dort drei alchemistische Richtungen vertreten, die Griechische, die Jüdische, dann aber auch zum dritten die Aegyptische.

Von der Aegyptischen Alchemie haben wir bereits im Allgemeinen beim Wasserverwandlungs-Experiment gesprochen, was im Besonderen noch nachzutragen ist, werden wir bald kennen lernen (bei der Aegyptischen Interpretation der Tab. sm.). Dass man den alten Aegyptern hohe Intelligenz beilegen muss, unterliegt keinem Zweifel. Indessen sie waren in dieser Intelligenz nur bis zu einem gewissen Puncte gekommen, und dann standen sie still. Diese Aegypter lebten im Allgemeinen der Ansicht, dass das, was ihre Urvorfahren geleistet, dass das der Inbegriff des Wissens wäre. Darüber hinaus könne man nicht, und da man eben doch nicht darüber hinaus könne, so sei es Impietät, daran zu rütteln. So war es in anderen Disciplinen, so in der Alchemie. Die Aegyptische Alchemie,

welche die Griechen zu Ptolemaeus Zeit vorfanden, war dieselbe Alchemie, welche die Juden in der Aegyptischen Knechtschaft hatten kennen lernen, war dieselbe Alchemie, wie sie, Gott weiss, wie viel Zeit vor dieser letzteren Periode existirt hatte. Und nicht nur das, dass sie so war, sie hatte sich auch mit undurchdringlichen Schranken umgeben, aus dem, was sie war, nicht heraustreten zu wollen. Unter solchen Umständen war ein eigentlicher Kampf der Griechischen Alchemie gegen die Aegyptische Alchemie nicht denkbar.

Anders lag die Situation der Griechischen Alchemisten den Jüdischen Alchemisten gegenüber. Hier traten zwei Parteien einander gegenüber, die beiderseits den Kampf nicht scheuten. Dass die Griechen in Alexandrien in den Juden auf einen ebenbürtigen alchemistischen Gegner stiessen, mochte ihnen auffallend genug sein, um so auffallender, als sie, im Anlehnen an den Platonischen Kritias, glauben mochten, die Insel Atlantis sei versunken und bleibe in alle Ewigkeit versunken. In Alexandrien merkten die Griechen auf einmal, es ging ihnen ein Licht darüber auf, dass die Atlantiker, weit davon entfernt, jenseits der Säulen des Hercules versunken zu sein, vielmehr munter und rührig daher gingen. Den Juden fiel es nicht im Traume ein, den Griechen aus dem Wege zu gehen. Sie hatten sich nicht, nach Art der Aegypter, mit undurchdringlichen Schranken umgeben, im Gegentheil, sie waren, wie wir gesehen, Griechischen Anschauungsweisen sehr zugänglich. Dass sie nun aber so weit gehen sollten, die Grundanschauungen ihrer Alchemie fallen zu lassen, den Griechen zu Liebe fallen zu lassen, dazu hatten sie schlechte Lust. Und so brach denn, wie es unter solchen Umständen nicht zu umgehen ist, ein Kampf aus. Das war kein Platonischer Fabelkampf, in dem ein Gegner, der vom Kampfe keine Ahnung hatte, munter auf dem Papiere besiegt wurde, das war ein effectiver Kampf, bei dem der Gegner zur Stelle war, und über Platonische Rodomontaden lachte.

Es brach also in Alexandrien ein Kampf aus zwischen Griechischen und Jüdischen Alchemisten, bei dem keine Partei Lust zeigte, zu weichen. Dieser Kampf aber brachte einen Mann hervor, einen Jüdischen Alchemisten, der es durchschaute, dass bei den verschiedenen Grundlagen der Griechischen und Jüdischen Alchemie ein Sieg der einen Partei über die andere eine Unmöglichkeit sei. Darum dachte er an eine Einigung, wenigstens denn an eine solche, wie sie unter den obwaltenden Verhältnissen möglich war. Und hierbei nun fasste er die biblische Schöpfungsgeschichte in's Auge. Diese Schöpfungsgeschichte, sagte er sich, zeigt, wie man ein Schriftstück, ein und dasselbe Schriftstück haben, und es doch verschiedenen Interpretationen unterwerfen kann. Hieran anlehnend kann ich also ein Schriftstück entwerfen, welches trotzdem, dass es ein Schriftstück ist, doch verschiedenen Interpretationen unterliegen kann. Gelingt mir das, so ist meine Einigungs-Idee realisirt. Wir haben dann ein Schriftstück, das ist unser Einigungspunct. Die Griechen interpretiren es in ihrer Weise, die Juden in ihrer Weise, und um das Werk zu krönen, müssen es auch die Aegypter in ihrer Weise interpretiren können. Damit ist trotz des Einigungspunctes doch keiner Partei eine Fessel angelegt. Eine solche Art der Einigung war, wie die Sachen nun einmal lagen, den Juden gewiss recht. Denn an der Hand der biblischen Schöpfungsgeschichte wurde denen die Idee, die einer solchen Einigung zu Grunde lag, sofort geläufig. Anders aber lag das Verhältniss in Bezug auf die Griechen, und auf die war es hauptsächlich abgesehen. Das war noch sehr die Frage, ob die sich in die Idee hineinarbeiten würden, ein verschieden zu interpretirendes Schriftstück als einen Einigungspunct hinzunehmen. Darum dachte sich der Mann, der die Einigung anstrebte, mit einem Schriftstück, welches einzig und allein den vorhin auseinandergesetzten Charakter trägt, kommst du am Ende nicht durch. Soll ein solches Schriftstück den Griechen geläufig werden, so muss es ausserdem, dass es den verschiedenen Parteien, namentlich der Jüdischen und der Griechischen, eine besondere Interpretation an die Hand giebt, auch noch einen besonderen Concentrationspunct bieten. Und diesen Concentrationspunct entnimmt man am besten der Pathologie. Das Schriftstück muss einen besonderen pathologischen Passus haben, den die Griechen auffassen, wie die Juden, und die Juden, wie die Griechen. Mit einem solchen Passus wird dann auf folgenden Gesammt-Eindruck losgesteuert. Wir sind alle Alchemisten, und als solche verfolgen wir alle einen Hauptzweck, welcher der ist, kranke Menschen gesund zu machen. Fasset ihr nun euere Alchemie, wie ihr wollt, wir, wie wir wollen, d. h., interpretirt ihr das betreffende Schriftstück, wie ihr wollt, und wir, wie wir wollen. Aber in Einem sind wir einig, nämlich in der Kunst, kranke Menschen gesund zu machen. Und wie wir darin einig sind, so sind wir uns im pathologischen Passus des Schriftstückes einig, und damit ist das Schriftstück für uns ein Einigungspunct.

Und wenn es mir nun gelingt, so dachte der Mann weiter, ein solches Schriftstück zu Stande zu bringen, und ihm Anerkennung gezollt wird, dann ist viel gewonnen. Vorab ist einmal das schroffe Gegenüberstehen der Parteien gedämpft. Zwischen zwei Parteien, die derartig gegenüberstehen, dass sie ein und dasselbe Schriftstück anerkennen, zu dem ihrigen machen, zwischen denen hat der absolute Riss seine Endschaft erreicht. So ist es einmal vorläufig. Vielleicht kommt aber einmal in Zukunft das, was jetzt nicht ist, das ist die Zeit, wo der alchemistische Hader verschiedener Parteien aufhört. Vielleicht giebt dann gerade das gemeinsame Schriftstück den Impuls zur absoluten Einigung.

Die Ideen nun, die unserem Manne vorschweben, sind so richtig, so fein durchdacht, dass, wenn es ihm gelingt, ein Schriftstück zu Stande zu bringen, welches alles das realisirt, was zu realisiren der Autor sich vorgesteckt hat, dass dann die Anerkennung dieses Schriftstückes bei allen Parteien unausbleiblich sein muss. Der Autor realisirt aber das, was zu realisiren er sich vorgesteckt hat. Das Schriftstück ist: die Tabula smaragdina (erster Redaction). Und mit dieser Tabula smaragdina erreicht er die Einigung der Parteien, so weit sie unter den obwaltenden Verhältnissen möglich war.

Das Schriftstück nun, wie es jener Autor in die Welt schickte, besitzen wir nicht mehr direct, sondern indirect. Nämlich, nachdem dieses Schriftstück eine Zeit lang existirt hatte, tritt ein neuer Autor auf, ebenfalls ein Alexandrinischer Jude, der es mit Zusätzen versieht, erweitert. Und in weiterer Zeitfolge tritt noch ein dritter Autor auf, der einen neuen Schlusssatz anhängt. Dieses erweiterte Schriftstück, diese Tabula smaragdina dritter Redaction, besitzen wir noch in Lateinischer Uebersetzung. Aus ihr ist es nicht schwer, durch Streichung der Zusätze die Tab. sm. in erster Redaction, das heisst, das Schriftstück herzustellen, wie es der erste Autor brachte. Wir werden die Tab. sm. erster Redaction kennen lernen, nachdem wir die Tab. sm. dritter Redaction, das ist also das Schriftstück in der Form, in der es uns heute noch vorliegt, haben kennen lernen.

Allgemeine Vorbemerkungen über die Tabula smaragdina.

Die Tabula smaragdina, dieses Schriftstück, welches ein Alexandriner verfasst, ein anderer Alexandriner erweitert, ein dritter Alexandriner noch ausserdem mit einem Schlusssatze versehen hat, ist für die Alchemie von der höchsten Wichtigkeit. Die ganze Alchemie zerfällt in zwei Perioden, in die Periode, welche vor der Tab. sm. liegt, und in die Periode, welche nach der Tab. sm. liegt. Seit der Zeit die Tab. sm. geschrieben, resp. zu Ansehen gekommen, dreht sich die Alchemie um die Tab. sm. Je nachdem die Tab. sm. auf diese oder jene Weise interpretirt wird, ändert der Standpunct der Alchemie. Die Alchemie, kann man in gewisser Beziehung sagen, ist in ihrer zweiten Periode die Tab. sm. Wie das nun näher liegt, werden wir im Verlauf dieser Schrift sattsam Gelegenheit haben, kennen zu lernen.

Wir werden später kennen lernen, dass und wie Hermes eine nähere Relation zur Tab. sm. hat. Mystificationsweis wird nun dieser Hermes zum Autor der Tab. smaragdina, und dann in weiterer Folge zum Moses, Canaan u. s. w. gestempelt. Damit im Zusammenhange stehen denn die folgenden Märchen:

Albertus Magnus erzählt in der ihm zugeschriebenen Schrift De secretis chemicis: Alexander der Grosse sei auf

seinen Zügen auf das Grab des Hermes gestossen, und habe in diesem Grabe die Tab. sm. gefunden. (Wir haben die betreffende Schrift des Albertus nicht auftreiben können.)

Wilhelm Christian Kriegsmann in seinem Commentar zur Tab. smaragd., Cap. 1, tischt uns folgendes auf:

Ut taceam, traditionem de tabula hac, seculis (aliquot) post diluvium, in antro prope Hebron a muliere Zara manibus cadaveris Hermetis exemptâ, nulla sui parte male se habere, si de Abrahami uxore Sara intelligatur: cum tempora denati Hermetis, id est Chanaani, Noachi nepotis, atque Sarae congruant, ac locus (urbs Hebron a Chanaani sive Hermetis filio Heth exstructa, ad quam sedem fixerat Abrahamus) convenientissimus rei sit; mos ad haec Phoenicum, posterorum Hermetis, corpora demortuorum uncta cavernis sepultum abstruendi, pulchre concordet; et persona denique Abrahami in numerum chemicorum omnium voto recepta fuerit.

„Ganz davon zu schweigen, dass sich die Tradition über diese Tafel, die einige Jahrhunderte nach der Sündfluth in einer Höhle bei Hebron von einer Frau, Zara, dem Leichnam des Hermes aus den Händen genommen sein soll, dass sich diese Tradition gar nicht so übel macht, wenn man annimmt, sie ziele auf Sara, die Frau Abrahams. Denn die Zeiten des verstorbenen Hermes, das ist Kanaans, des Enkels Noahs und (die Zeiten) Saras kommen überein. Auch passt der Ort ganz für die Sache, nämlich die Stadt Hebron, die von dem Sohne des Kanaan oder des Hermes, Heth, erbaut, in deren Gegend Abraham seinen Sitz aufgeschlagen. Ueberdies passt auch noch, dass es Sitte der Phönicier, der Nachkommen des Hermes war, die Körper der Gestorbenen gesalbt in einer Höhle zu verbergen (beizusetzen). Dazu kommt, dass Abraham nach der Meinung, wie sie gang und gäbe ist, zu den Alchemisten gezählt wird."

Kriegsmann, den wir mit seinem Phönicier-Schwindel später noch näher kennen lernen werden, hat sich seine Tradition in eigener Machtvollkommenheit aus den Fingern gesogen. Nun einerlei, ob die Sache auf diese Weise oder auf die Weise des Albertus M. angegriffen wird: — die Mystificationen sind mit Händen zu greifen.

Wie wir wissen, rührt die Tab. sm. von einem, resp. zwei, resp. drei Alexandrinern her. Sie ist ursprünglich Griechisch geschrieben, der classischen Sprache bei den Alexandrinern. Auf den Griechischen Urtext führen, ganz abgesehen davon, dass die Tab. sm. doch im Grunde nichts anderes ist, als eine Schrift, welche die Juden den Griechen präsentirten, und deren erstes Requisitit es in Folge dessen war, in Griechischer Sprache abgefasst zu sein, auf den Griechischen Urtext führen die, in der Lateinischen Uebersetzung stehen gebliebenen Griechischen Worte telesmus und trismegistus, τελεσμός und τρὶς μέγιστος, ferner der Griechische Gott Hermes und das dem Griechischen nachgebildete Wort adaptatio. Wir besitzen den Griechischen Urtext nicht mehr, sondern blos eine Lateinische Uebersetzung, die aber schon alt sein muss.

Die Tab. sm. ist so mysteriös gehalten, dass der Uneingeweihte sie nicht verstehen kann. Es liegt daher, im Allgemeinen wenigstens, specielle Ausnahmen mögen immer vorkommen, gar kein Grund vor, anzunehmen, die Alchemisten hätten die Tab. sm. geheim gehalten. Geheimklauber waren zwar diese Alchemisten, aber wozu sollten sie die Tab. sm. geheim halten? Die konnte ausser ihnen ja doch Niemand verstehen. Also, wie gesagt, es liegt, mit speciellen Ausnahmen, gar kein Grund vor, anzunehmen, die Alchemisten hätten die Tab. sm. geheim gehalten. Trotzdem findet man sie nicht vor Hortulanus, einem Abendländischen Alchemisten. Dies ist einfach dadurch zu erklären, dass man stillschweigend annahm, sie befände sich von selbst in den Händen eines Jeden, der sich für die Alchemie interessirte. Nehmen wir, um ein Analogon zu haben, an, ein Theologe schriebe über irgend ein Capitel der Bibel. Nun denkt er, wer sich für die Sache interessirt, nimmt, wenn er nicht gar dieses Capitel auswendig weiss, die Bibel zur Hand, und indem er das denkt, hält er es für überflüssig, seiner Abhandlung den Text des betreffenden Capitels voranzusetzen, was er eigentlich thun müsste. Ganz so ging es den Alchemisten in Bezug auf die Tab. sm. Indem sie schrieben, schrieben sie über die Tab. sm, hätten also ihren Abhandlungen die Tab. sm. voransetzen müssen, wenigstens denn durchschnittlich. Sie hielten das aber für überflüssig, indem sie dachten, diesen Kanon der Alchemie hat Jeder, der sich für die Alchemie interessirt, von selbst in der Hand, wenn er ihn nicht gar auswendig weiss. So dachte und dachte Jeder, bis es endlich so weit kam, dass der Nachwelt die Tab. sm. verloren gegangen wäre, wenn nicht noch gerade, als es Zeit war, Jemand auf die Idee gekommen wäre, sie würde verloren gehen, wenn sie der Welt nicht geboten würde. Dieser Jemand ist eben Hortulanus, der sich durch seine schlichte Idee ein immenses Verdienst um die Alchemie erwarb. Ohne die Tab. sm., wie sie uns Hortulanus bot, würden uns die alchemistischen Speculationen zum grössten Theile ewig ein ungelöstes Räthsel geblieben sein. Wie wir bereits oben erwähnt, dreht sich die Alchemie, seitdem die Tab. sm. aufgekommen, immer wieder um die Tab. sm. Ohne die Tab. sm. würde uns der Schlüssel fehlen, die mannigfachen Probleme der Alchemie zu erschliessen. Ja, selbst für die Periode der Alchemie, die vor der Tab. sm. liegt, ist die Tab. sm. von Wichtigkeit. Man fragt sich, wie kommt man denn zu dem, was die Tab. sm. ursprünglich bringt, und erhält so höchst wichtige Fingerzeige für die alchemistischen Ansichten, die vor der Tab. sm. liegen.

Den Hortulanus, der auch Joannes de Garlandia, Joannes Garlandius, Garlandus genannt wird, halten die Einen für einen Engländer, die Anderen für einen Franzosen. Nimmt man ihn als Franzosen, so liegt es nahe, ihm den Ort Garlande in Frankreich als Vaterstadt zu geben. Vielleicht handelt es sich aber beim Garlandus um „Gartenland", indem das fette Gartenland dem nicht fetten Feldland als „gar" gegenüber gestellt wird. Dieser Ansicht leistet der Name Hortulanus Vorschub, indem hortulanus als Substantiv ein Gärtner ist, und als Adjectiv das, was einen Garten betrifft. Es würde also auf die Weise Hortulanus das Latinisirte Garlandus oder Garlandius sein, wie Xylander das Gräcisirte Holzmann, Melanchthon das Gräcisirte Schwarzerd ist, u. s. w.

Bei den Abendländischen Alchemisten werden wir noch einmal auf den Hortulanus zurückkommen. Derselbe theilt nicht nur den Text der Tab. sm. mit, sondern auch einen Commentar zu derselben im Sinne der Alchemie der ersten Abendländischen Periode. Einige bringen sogar einen doppelten Commentar. Schwerlich wird aber Hortulanus einen doppelten Commentar geschrieben haben, denn für das, was er zu sagen hat, hat er in einem Commentar Platz genug. Wir für unseren Theil kennen des Hortulanus Schrift aus dem Deutschen Theatrum chemicum von Roth-Scholz. Dort ist der Titel: Johannis Garlandii seu Hortulani, Angli, Compendium Alchimiae, oder Erklärung der smaragdischen Tafel Hermetis trismegisti. Aus dem Lateinischen in's Teutsche übersetzt, und nun hierbei gefüget durch Friederich Roth-Scholtzen, Herrenstadio Silesium. Nürnberg 1729. Der Commentar erhält 21 Capitel; wenn man jedoch bereits mit dem 13. Capitel abschliesst, so wird der Abrundung des Ganzen dadurch kein Eintrag gethan.

Wie Kriegsmann sich zusammenarbeitet, dass der Urtext der Tab. sm. ein Phönicischer gewesen, werden wir später kennen lernen.

Der Lateinische Text der Tabula smaragdina mit Deutscher Verbal-Uebersetzung.

Gerade so, wie wir den Text hier geben, befindet er sich auch in Hermann Kopp: Geschichte der Chemie, Band 2, pag. 147. An anderen Orten findet er sich mit Varianten vor.

1) Eine entstellende Variante, die indess häufig vorkommt, u. A. auch bei Libavius und Kriegsmann ist: sic omnes res fuerunt ab hac una re adaptatione statt adoptione. Mehr gegen Ende steht: Hinc erunt adaptationes mirabiles. Diese adaptationes gaben ohne Zweifel den Grund für das verkehrte adaptatione.

2) Dann kommt vor statt: ad perpetranda miracula rei unius: — ad praeparanda oder gar ad penetranda miracula rei unius. Mit diesem penetranda liegt es ähnlich, wir vorhin mit dem adaptatione. Es wurde

hingesetzt dem später folgenden: omnemque solidam penetrabit zu Liebe.

3) Ferner statt: omnem que solidam penetrabit kommt vor: et omne solidum penetrabit.

4) Endlich statt: Pater omnis telesmi totius mundi est hic kommt die Variante vor: Hic est vis totius mundi.

Alle diese Varianten sind zu verwerfen. Wir müssen den Lateinischen Text der Tab. sm. Wort für Wort gerade so aufrecht erhalten, wie wir ihn hierher setzen. Dieser Lateinische Text ist:

Verum est sine mendacio, certum et verissimum.

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Sic mundus creatus est. Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.

Itaque vocatus sum Hermes trismegistus, habens tres partes philosophiae totius mundi.

Completum est quod dixi de operatione Solis.

Deutsche Verbal-Uebersetzung:

Es ist wahr ohne Lüge, gewiss und sehr wahr.

Was das Untere ist, ist wie das, was das Obere ist. Und das, was das Obere ist, dient, wie das, was das Untere ist, um die Wunder einer Sache zu Stande zu bringen. Und wie alle Dinge von Einem herstammen, durch den Plan Eines: so stammen alle geschaffenen Dinge von dieser einen Sache her durch Adoption.

Sein Vater ist die Sonne, seine Mutter der Mond. Der Wind trug es im Bauche, seine Nährerin ist die Erde. Es ist der Vater aller Vollendung der ganzen Welt, seine Tugend ist vollkommen, wenn es in Erde verwandelt worden.

Trenne die Erde vom Feuer, das Subtile vom Dichten, successiv mit grosser Geschicklichkeit.

Es steigt von der Erde zum Himmel, und steigt dann wieder zur Erde hinab, und erhält die Kraft der Oberen und der Unteren.

So hast du den Ruhm der ganzen Welt. Daher wird von dir fliehen jegliche Finsterniss.

Das ist aller Stärke Stärke, weil sie jede subtile Sache besiegt, und jede feste durchdringt.

So ist die Welt erschaffen. Daher stammen die wunderbaren Anpassungen, deren Mass dieses ist.

Deswegen heisse ich der dreimalgrosse Hermes, der ich habe drei Theile der Philosophie der ganzen Welt.

Es ist vollendet, was ich von dem Wirken der Sonne gesagt habe.

Der Text der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Von dem Schriftstück, wie wir es im vorigen Abschnitt haben kennen lernen, ist, um die ursprüngliche Tabula smaragdina herauszubekommen, vorab zu streichen: Completum est quod dixi de operatione Solis, denn dieser Schlusssatz fällt der dritten Redaction anheim.

Ist das gestrichen, so bleibt der Text der zweiten Redaction übrig. Von dem Texte der zweiten Redaction ist nun, um weiter zum Text der ersten Redaction zu kommen, vorab zu streichen der Anfang: Verum est sine mendacio etc. Dann der Passus: Quod est inferius est sicut it quod est superius. Et. Es bleibt: quod est superius est sicut id quod est inferius ad perpetranda miracula rei unius. Nun wird wieder gestrichen: Et sicut res omnes bis versa fuerit in terram. Es bleibt dann: Separabis bis penetrabit. Der Rest von: Sic mundus creatus bis philosophiae totius mundi wird dann wieder gestrichen. So bleibt denn als ursprünglicher Text der Tab. smar. übrig:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio; ascendit a terra in coelum iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Jüdische Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Vorab merke man ff.

Die Tab. smar. kann sich nicht um die Schöpfungsgeschichte drehen, denn es liegt ja auf der Hand, dass gerade darin die Haupt-Differenz zwischen Griechen und Juden bestand, dass die Griechen die Jüdische Schöpfungsgeschichte nicht anerkennen wollten. Würde die Tab. smar. die Schöpfungsgeschichte bieten, so würde sie von vorn herein den Griechen einen Stein des Anstosses geboten haben. Weil die Tab. smar. nun nicht die Schöpfungsgeschichte bieten kann, so stellt sie sich auf die Basis des arcanologischen Experimentes im Anlehnen an die Schöpfungsgeschichte, oder im Griechischen Sinne kurzweg auf die Basis des arcanologischen Experimentes. Hierin konnten die Griechen nicht den geringsten Anstoss finden, huldigen doch auch ihre Alchemisten, wie schon Thales, dem arcanologischen Experimente.

Wir verweisen in Bezug auf das arcanologische Experiment auf das, was wir es in dem Abschnitte: „Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung" haben kennen lernen. Der Autor hält sich an die Executirung des Experimentes, wie es dort pro primo dargestellt wurde.

Der Autor der Tab. smar. überspringt den ersten, den vorbereitenden Act, und fängt gleich mit der zweiten Periode an. Es entwickelt sich nun Dampf und dieser repräsentirt den Liquor hepatis und den Pulvis solaris. Darüber handelt die Stelle: Separabis terram ab igne etc.

Und wenn der Dampf fort ist, dann bildet sich Acid. sulphur., Natron. Darüber handelt die Stelle: Quod est superius etc.

Nun gelangt man an der Hand des arcanologischen Experimentes zuerst zum Liquor hepatis und P. solaris, und dann erst zum Acid. sulphur. und Natron. Es sollte also eigentlich der Passus: Separabis terram ab igne etc. da stehen, wo der Passus: Quod est superius etc. steht, und dieser, wo jener steht. Das ist nun einfach ein Hysteron-Proteron, zu dem man sich an der Hand der biblischen Schöpfungsgeschichte die Berechtigung nimmt. Es ist nämlich in der ersten Schöpfungs-Periode die Rede von Wasser, Erde, Luft. Da sollte doch einmal zuerst von Wasser die Rede sein, es ist aber zuerst von Luft (Himmel) die Rede, dann von Erde, und endlich kommt erst das Wasser. Wir haben hierüber bei der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte gesprochen. Es handelt sich also in der Schöpfungsgeschichte um ein Hysteron-Proteron, und daran anlehnend bringt der Autor der Tab. smar. auch hier ein Hysteron-Proteron.

An der Hand des arcanologischen Experimentes bewegt sich unser Autor zwischen 3 und 4 Arcanen. Er hat einerseits 3 Arcana: 1) Liquor hepatis-Pulvis solaris, 2) Acid. sulphur., 3) Natron, weil Liquor hepatis und P. solaris den einen Dampf repräsentiren, mithin auch füglich als ein Arcanum figuriren. Er hat andererseits 4 Arcana: 1) Liquor hepatis, 2) P. solaris, 3) Acid. sulphuricum, 4) Natron, weil der Dampf zwar ein einziger ist, die durch ihn repräsentirten Arcana aber eine Zweizahl constituiren.

Nach dieser Drei- oder Vier-Zahl der Arcana sind denn nun auch die Rubriken der Tab. smar. als 3 oder 4 aufzufassen.

Nimmt man 4 Rubriken, so ist:

1. Rubrik: Quod est superius etc.
2. Rubrik: Separabis terram ab igne etc.
3. Rubrik: Sic habebis gloriam etc.
4. Rubrik: Haec est totius etc.

Nimmt man 3 Rubriken, so theilt man die dritte Rubrik von vorher in die beiden Theile: Sic habebis gloriam totius mundi und Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Der Passus: Sic habebis wird zur zweiten Rubrik von vorhin hinübergezogen. Der Passus: Ideo fugiet wird zur vierten Rubrik von vorhin hinübergezogen.

Die Rubrik: Haec est totius fortitudinis fortitudo etc. ist der Concentrationspunct zwischen Griechen und Juden. Es ist die pathologische Rubrik.

Erste Rubrik.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Auf Grund des Hysteron-Proteron sind Liquor hepatis und P. solaris vorweg als Dampf abgetrieben, und man hat nun die troublirte Flüssigkeit, mit der das arcanologische Experiment instituirt wird, an und für sich in's Auge zu fassen. Sie ergiebt Acid. sulphur. und Natron. Davon tritt Acid. sulphur. nach oben, bildet also das superius. Natron geht nach unten als Bodensatz, bildet also das inferius.

Also: Quod est superius, das ist Acid. sulphur., dient dazu, wie das, quod est inferius, das ist Natron, um zu „perpetriren" die Wunder einer Sache. Die eine Sache ist die arcanologische Flüssigkeit. Ihre miracula sind die Arcana.

Das Wort perpetrare ist diplomatisch gewählt. Dasselbe entspricht, natürlich wie das betreffende Wort der in Griechischer Sprache abgefassten Tab. smar., unserem „zu Stande bringen." Zu Stande bringen heisst: etwas zu Wege bringen, bewerkstelligen. Es heisst aber auch: etwas zu Ende bringen, beendigen. Der Autor steuert auf das „beendigen" los. Denn wenn man beim arcanologischen Experimente so weit gekommen ist, dass man Acid. sulphuricum und Natron hat, so ist das Experiment beendet. Weil aber das Hysteron-Proteron verdeckt werden soll, deswegen wählt er gerade den Ausdruck perpetrare. Der der Sache Unkundige übersetzt dann: „bewerkstelligen."

Zweite Rubrik.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio; ascendit a terra in coelum iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Jetzt kommen Liquor hepatis und P. solaris an die Reihe.

Der Autor fasst den Pulv. solaris auf als Pulv. solaris ruber. Dieser zerfällt in den Quecksilbertheil und in den Antimontheil.

1) Quecksilbertheil. Es wird davon ausgegangen, dass das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure dargestellt wird, dass sich also die charakteristischen rothen Dämpfe (Untersalpetersäure) entwickeln. Diese rothen Dämpfe, sagt der Autor, sind Luft, und daraus geht hervor, dass das ganze Präparat, dass das Hydrarg. oxyd. rubr. = Luft. Denn, sagt er, das Präcipitat ist dasselbe, was der rothe Dampf ist, wobei er sich einerseits an die rothe Farbe beider hält, und andererseits das in's Auge fasst, dass je mehr rothe Dämpfe fortgehen, desto mehr Präcipitat sich entwickelt. Systematisch denkt er sich denn die Sache derartig, dass nicht alle rothen Dämpfe in die weite Welt gehen, sondern dass ein Theil von ihnen umkehrt, nach unten geht, und sich unten zu Präcipitat verdickt. Indem nun der Autor hieran anlehnt, nimmt er an, dass bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. ein Aufsteige-Process und ein Absteige-Process statt hat. Der Aufsteige-Process liegt darin, dass der rothe Dampf aufsteigt, der Absteige-Process darin, dass es eben dieser rothe Dampf ist, welcher wieder herabsteigt, nach unten geht, und dort das rothe Präcipitat bildet.

2) Antimontheil. Wenn man zu der Lösung des Schlippeschen Salzes Schwefelsäure giesst, so entwickelt sich oben Hydrothiongas und unten Sulphur aurat. Hier sagt der Autor nun ganz wie vorher, nicht alle Dämpfe (Hydrothiongas) gehen in die weite Welt, sondern ein Theil von ihnen kehrt um, und verdickt sich unten zu Sulphur aurat. Daraus geht denn zum ersten hervor, dass auch bei der Darstellung des Sulphur aurat. ein Aufsteige-Process und ein Absteige-Process statt hat, und zum zweiten, dass Sulphur aurat. = Schwefelluft, denn Sulphur aurat. ist ja dasselbe, was Hydrothiongas ist, in verdickter Form.

Also, da bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. sowohl, als bei der des Sulphur aurat. ein Aufsteige- und ein Absteige-Process statt hat, so hat überhaupt bei der Darstellung des P. solaris ruber ein Aufsteige- und ein Absteige-Process statt.

Den Liquor hepatis lässt der Autor, sich an das haltend, was aus dem Präparate notorisch hervorriecht, zerfallen: in den Schwefeltheil und in den Ammoniaktheil. Wie wir nun wissen, stellten sich die Alten den Liquor hepatis dar durch Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk. Dabei, sagt nun unser Autor, geht der Schwefel in die Höhe und bildet Hydrothiongas, und der Salmiak geht in die Höhe und bildet Ammoniak. Es hat also, sagt er, bei der Darstellung des Liquor hepatis ein Aufsteige-Process statt, entgegen dem, dass bei der Darstellung des P. solaris ein Aufsteige- und ein Absteige-Process statt hat.

Wir haben also bei der Darstellung des P. solaris ff.
Es gehen in die Höhe: Rothe Dämpfe, Hydrothiongas.
Diese bleiben aber nicht oben, sondern gehen herunter, und bilden rothes Präcipitat und Sulphur aurat.

Wir haben bei der Darstellung des Liquor hepatis ff.
Es gehen in die Höhe: Ammoniak, Hydrothiongas.
Diese bleiben oben, und gehen nicht wieder herunter.

Es führt nun der Umstand, dass Liquor hepatis und P. solaris den einen Dampf der arcanologischen Flüssigkeit beim arcanologischen Experiment repräsentiren, darauf, sich die Darstellung des Liquor hepatis und P. solaris vereint zu denken. Thun wir das, so gehen in die Höhe: Rothe Dämpfe, Hydrothiongas, Ammoniak, Hydrothiongas. Das ist:

Ammoniak, Hydrothiongas, Rothe Dämpfe.
a (Ammoniak, Hydrothiongas) — b (Hydrothiongas, Rothe Dämpfe)

Sobald das nun alles oben ist, hat das Ammoniak und Hydrothiongas *a* seine Mission erledigt. Denn diese als Bestandtheile des Liquor hepatis brauchen ja blos aufzusteigen, sie brauchen aber nicht wieder abzusteigen. Man schafft sie also bei Seite, und hat damit den Liquor hepatis.

Dagegen kann man die rothen Dämpfe und Hydrothiongas *b* nicht oben behalten. Sie sind noch kein P. solaris, sie sollen es erst werden, und werden es dadurch, dass sie erst wieder herunter müssen. Erst wenn sie wieder unten sind, bilden sie Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat.

Also in Bezug auf das arcanologische Experiment haben wir ff.

Nachdem das arcanologische Wasser dargestellt, bestehend aus den Thaletischen Grundstoffen und aus dem Thaletischen Operationsmaterial, nachdem dann Feuer untergelegt ist, und nun die zweite Periode anfängt, repräsentirt der Dampf, der in die Höhe geht, die vereinten Liquor hepatis und P. solaris. In ihm haben wir vorab einmal: Ammoniak, Hydrothiongas, rothe Dämpfe. Von diesen nehmen wir Ammoniak und einen Theil des Hydrothiongases weg, dann haben wir den Liquor hepatis. Demgemäss ist ein Theil des Dampfes weg. Den übrigen Theil des Dampfes, bestehend aus dem zweiten Theile Hydrothiongas und den rothen Dämpfen schaffen wir nun zwar auch bei Seite, wir lassen ihn aber zuvor absteigen — wodurch er übrigens seine Luft-, seine Dampf-Natur nicht verliert, denn Hydrar. oxyd. ist rother Dampf in dicker Form und Sulphur aurat. ist Hydrothiongas in dicker Form — und nachdem er abgestiegen ist, haben wir in ihm den P. solaris ruber. Denn es hat ja das folgende Uebersichtsverhältniss statt:

Ammoniak Hydrothiongas Rothe Dämpfe

a	b
bleiben oben, und bilden den Liquor hepatis.	gehen wieder herunter, und bilden den Pulv. solaris.

Nun zu unserer Stelle!

Vorab sei bemerkt, dass da heisst: a terra: von unten, in coelum: nach oben, in terram: nach unten.

Also heisst ascendit a terra in coelum: Es steigt von unten nach oben, das ist einfach: Es steigt auf. Descendit in terram heisst: Es steigt nach unten oder es steigt ab. Dass nicht einfach steht ascendit und descendit geschieht mit Rücksicht auf die Aegyptische Interpretation, bei der es in die Wagschale fällt, dass das Aufsteigen gerade zum Himmel statt hat. Aber auch hier, bei der Jüdischen Interpretation, kann man sagen, dass für den einfachen Ausdruck „nach oben“ der Ausdruck „gen Himmel“ gebraucht wird, hat in Bezug darauf statt, dass hier von den Präparaten die Rede ist, welche dem kosmologischen Himmel parallel laufen. Es ist also wohl geeignet, dass der Himmel in die Sache gebracht wird. Hat man aber erst einmal „nach oben“ mit in coelum übersetzt, so ist damit auch gegeben, dass man „von unten“ und „nach unten“ mit a terra und in terram übersetzt.

Es hat nun der Autor unsere Stelle zuvörderst ff. entworfen:

Ascendit a terra in coelum, tum altera pars separatur, et altera iterum descendit in terram, et (totum) recipit vim superiorum et inferiorum.

Das heisst: Der Dampf beim arcanologischen Experimente steigt auf. Nun wird ein Theil des Dampfes (der den Liquor hepatis ergiebt) bei Seite geschafft, der andere Theil des Dampfes (nämlich der, der den P. solaris ergiebt) steigt ab, und das Ganze erhält die Kraft von oberen Theilen und unteren Theilen, das heisst, trotzdem dass es nur ein Dampf ist, steigen doch in ihm mehrere Theile, nämlich Ammoniak, Hydrothiongas, rother Dampf auf, und mehrere Theile, nämlich Hydrothiongas und rother Dampf, ab.

Nachdem nun der Autor die Stelle so entworfen, fasst er den Passus: tum altera pars separatur aus dem Ganzen heraus, und setzt ihn nach vorn. Nicht nur das thut er aber, sondern, indem er ihn nach vorn setzt, erweitert er ihn auch. Indem er den Passus nach vorn setzt, wird aus dem tum altera pars separatur: Separabis alteram partem, und indem er ihn erweitert, wird aus der altera pars das, was separirt werden soll, und wovon es separirt werden soll, das ist: Separabis terram ab igne, subtile a spisso.

Zu einem solchen Thun geht der Autor deswegen über, weil er markiren will, dass, trotzdem man den einen Dampf des arcanologischen Wassers hat, dass dieser Dampf trotzdem zwei Arcana ergiebt, nämlich den Liquor hepatis und den P. solaris. Sobald er aber das markiren will, sobald er uns den Dampf als zwei Arcana präsentiren will, findet er es auch passend, dass der Liquor hepatis zuerst präsentirt wird, denn den hat man ja eher, als man den P. solaris hat; der Liquor hepatis ist bereits bei Seite geschafft, wenn der P. solaris erst noch herunter muss.

Es wird nun der Liquor hepatis präsentirt in dem Passus: Separabis terram ab igne, subtile a spisso (suaviter magno cum ingenio).

Es wird der P. solaris präsentirt in dem Passus: Ascendit a terra in coelum iterumque descendit in terram. Also bei der betreffenden Umwandlung der Stelle aus der Situation, wie sie ursprünglich entworfen, fällt das ascendit a terra in coelum exclusiv auf den P. solaris. Das lässt sich bei dem Manoeuvre, wie es der Autor instituirt, nicht anders bewerkstelligen, verschlägt übrigens auch nicht. Man kann nicht einwerfen, aber dann sind die Theile, die den Liquor hepatis constituiren sollen, ja gar nicht aufgestiegen. Das kann man nicht einwerfen, denn von diesen Theilen wird in dem Passus: Separabis terram ab igne ausdrücklich gesagt, dass sie von den Dingen separirt werden sollen, die wieder heruntergehen. Nun, dann müssen die betreffenden Theile auch oben sein.

Es ist nun ignis = Feuer = Schwefel = Hydrothiongas, das ist das Hydrothiongas, welches in den Liquor hepatis eingeht. Dem gegenüber ist

terra im Allgemeinen auch Schwefel, Hydrothiongas, aber der Schwefel, das Hydrothiongas, welches wieder herunter soll, und indem es heruntergeht, zu festem Schwefel, zu Erd-Schwefel, zu Sulphur aurat. wird. Dieses Hydrothiongas soll erst zu festem Schwefel, zu terra-

Schwefel, kurz zu terra werden; aber es wird präsumtiv schon terra genannt.

Subtile = Ammoniak.

Spissum sind die rothen Quecksilberdämpfe. Sie sind zwar gasförmig, werden aber in Bezug darauf, dass sie herunter sollen, vorweg, präsumtiv, schon ein Festes, spissum, genannt. Das liegt analog, wie vorher, bei der terra.

In den Vorbemerkungen zu der vorliegenden zweiten Rubrik haben wir kennen lernen, dass

oben sind:

Ammoniak, Hydrothiongas, Rothe Dämpfe
(Hydrothiongas: a, b)

und dass nun:

Ammoniak Hydrothiongas Rothe Dämpfe
(Hydrothiongas: a, b)

a	b
oben bleiben, bei Seite geschafft werden, und Liquor hepatis bilden.	heruntergehen, u. den Pulvis solaris bilden.

Das würde sich denn, an die Ausdrucksweise des Passus: Separabis terram ab igne etc. lehnend, ff. machen:

Oben sind:

Subtile		Ignis	
a	b	a	b
Ammoniak, behält den Namen: subtile.	Rothe Dämpfe, erhalten präsumtiv den Namen: spissum.	Hydrothiongas, behält den Namen: ignis.	Hydrothiongas, erhält präsumtiv den Namen: terra.

Und in Bezug hierauf haben wir:

Subtile Ignis Spissum
(Ignis: Ignis, Terra)

Subtile, Ignis	Terra, Spissum
bleiben oben, und werden als Liquor hepatis bei Seite geschafft.	gehen herunter, und bilden Pulvis solaris.

Also heisst die Stelle Separabis etc. Du hast oben: Ammoniak (subtile), Hydrothiongas *a* (ignis), Hydrothiongas *b* (terra), rothe Dämpfe (spissum). Nun trenne Hydrothiongas *a* (ignis) von Hydrothiongass *b* (terra), und trenne auch Ammoniak (subtile) von den rothen Dämpfen (spissum).

Nun wird angeknüpft: suaviter magno et ingenio. Thue das mit Vorsicht und Geschick. Du hast zwar separirt, getrennt, damit hast du nun aber noch nicht den den Liquor hepatis. Das bei dem Trennen auf der einen Seite Erhaltene, das ist Ammoniak und Hydrothiongas *a*, muss bei Seite geschafft werden, das auf der anderen Seite Erhaltene muss unangetastet bleiben, erst so hast du den Liquor hepatis. Und um so mehr musst du mit Geschick verfahren, als eben so wohl, wie das subtile, welches auf den Liquor hepatis kommt, vom spissum, welches auf den P. solaris kommt, getrennt werden soll, auch eben sowohl der ignis, welcher auf den Liquor hepatis kommt, von der terra, welche auf den P. solaris kommt, getrennt werden muss. Wie separirt werden soll subtile a spisso, so muss auch getrennt werden ignis a terra, nicht aber umgekehrt terra ab igne, wie im Text geschrieben steht. Lass dich also durch die Arrangirung der Textworte nicht beirren. — Dass nun der Text bringt terram ab igne und nicht ignem a terra, geschieht mit Vorbedacht deswegen, um im Kleinen ein Hysteron-Proteron zu bringen, und damit im Kleinen das zu thun, was in Bezug darauf, dass erst Acid. sulphur. und Natron, und dann erst Liquor hepatis und P. solaris abgehandelt wird, bei dem ganzen Abhandeln des arcanologischen Experimentes im Grossen geschieht. Und nicht nur darauf deutet das Hysteron-Proteron im Kleinen, sondern auch darauf, dass die Stelle Separabis etc., wie sie hier vorliegt, anders ist, wie sie ursprünglich entworfen, wie sie eigentlich sein sollte. Denn dass die Stelle so ist, wie sie hier steht, und nicht so wie sie ursprünglich entworfen ist, eigentlich sein sollte, kommt am Ende auch wieder auf ein Hysteron-Proteron heraus. Also stosse dich

nicht an diese „Durcheinander", an diese Hystera-Protera. Entwickele dir das, was aus der Stelle zu entwickeln ist: suaviter magno cum ingenio.

Und nun müssen wir zusehen, wie denn der Autor zu der Idee kommt, zu entwerfen:

Ascendit a terra in coelum, tum altera pars separatur etc. und statt dessen die Stelle so zu bringen, wie sie in der Tab. sm. steht.

Nun das liegt also: Der Autor denkt sich, man könne annehmen, der Anfang der biblischen Schöpfungsgeschichte sei auf Grund dessen, dass man vorab doch einmal das Wasser haben muss, ehe Luft und Erde in dasselbe hineingeschaffen werden können, ff. entworfen:

Am Anfang war es finster auf der Tiefe. Jetzt schuf Gott Luft und Erde, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.

Hier wird nun, um zum Bibeltext zu kommen, das: „Jetzt schuf Gott Luft und Erde" herausgenommen, und nach vorn gebracht. Und indem das geschieht, wird der Passus zugleich dilatirt. Die Erde erhält das ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Auf diese Weise kommt denn der Bibeltext heraus: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war unsichtbar und unzubereitet. Und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.

Wie nun der Autor in Bezug auf den Anfang der biblischen Schöpfungsgeschichte sagt: so hat die Stelle ursprünglich gelegen, und so liegt sie nach dem Bibeltexte, gerade so sagt er auch hier: so liegt die Stelle Separabis ursprünglich und so liegt sie nach dem Texte der Tabula smaragdina.

Der Passus: Ascendit a terra in coelum iterumque descendit in terram macht sich in seiner Besonderstellung dem P. solaris gegenüber sehr einfach. Er besagt, der P. solaris steigt auf, wie es der Liquor hepatis auch thut. Der Unterschied ist nur der, dass der Liquor hepatis oben bleibt, wogegen der P. solaris iterum descendit in terram, wieder herunter muss.

Der Passus: et recipit vim superiorum et inferiorum bezieht sich auf den Liquor hepatis und den P. solaris, also auf den ganzen Dampf. Dieser Passus bedeutet also dasselbe, was er bedeutet hat, wie die ganze Stelle Separabis etc. in ihrem ursprünglichen Entwurf dem Autor vorlag. Das ist ganz analog, wie bei der in zweifacher Form gedachten Bibelstelle: „Am Anfang schuf Gott u. s. w." In dieser Bibelstelle steht nämlich der Schlusssatz: „Und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser" beim Bibeltexte ganz so da, wie er in dem, von unserem Autor aufgestellten Entwurfe: „Am Anfang war es finster auf der Tiefe" dagestanden hat.

Allgemeines über die dritte und vierte Rubrik.

Der Autor hat den 19. Psalm vor Augen, der nach der Uebersetzung Luthers ff. lautet:

1) Ein Psalm Davids vorzusingen.

2) Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Veste verkündiget seiner Hände Werk.

3) Ein Tag sagt es dem andern, und eine Nacht thut es kund der andern.

4) Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre.

5) Ihre Schnur (Text: קוָם, Septuaginta: φθόγγος, Schall, was auch dem Sinn entspricht. Allerdings ist קו Schnur, Messschnur. Vielleicht wird dabei an die Schnur, die Saite eines Instrumentes gedacht.) geht aus in alle Lande, und ihre Rede an der Welt Ende; er hat der Sonne eine Hütte in denselben gemacht.

6) Und dieselbige geht heraus, wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, und freut sich wie ein Held, zu laufen den Weg.

7) Sie geht auf an einem Ende des Himmels, und läuft um bis wieder an dasselbe Ende; und bleibt nichts vor ihrer Hitze verborgen.

8) Das Gesetz des Herrn ist ohne Wandel, und erquickt die Seele. Das Zeugniss des Herrn ist gewiss, und macht die Albernen weise.

9) Die Befehle des Herrn sind richtig, und erfreuen das Herz. Die Gebote des Herrn sind lauter, und erleuchten die Augen.

10) Die Furcht des Herrn ist rein, und bleibt ewiglich. Die Rechte des Herrn sind wahrhaftig, allesammt gerecht.

11) Sie sind köstlicher, denn Gold und viel feines Gold; sie sind süsser, denn Honig und Honigseim.

12) Auch wird dein Knecht durch sie erinnert; und wer sie hält, der hat grossen Lohn.

13) Wer kann merken, wie oft er fehlt? Verzeihe mir die verborgenen Fehler.

14) Bewahre auch deinen Knecht vor den Stolzen, dass sie nicht über mich herrschen; so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben grosser Missethat.

15) Lass dir wohlgefallen die Rede meines Mundes, und das Gespräch meines Herzens vor dir, Herr, mein Hort und mein Erlöser.

Dieser Psalm ist unserem Autor der alchemistische Psalm. In seinem Sinne handelt derselbe bis Vers 7 inclus. die Kosmologie ab, und kommt dann zur Arcanologie. Das Gesetz, das Zeugniss, die Befehle und die Gebote in Vers 8 und 9 repräsentiren die 4 Arcana. Gesetz des Herrn, Zeugniss des Herrn, Befehle des Herrn, Gebote des Herrn sind Synonima. Unter sie lässt sich aber nicht einrangiren das, was der Vers 10 bringt, das sind: die Furcht des Herrn und die Rechte (Gerichte) des Herrn. Diese bilden etwas besonders für sich Dastehendes. Dieses besonders Dastehende schliesst sich aber dem, was Vers 8 und 9 bringen, an. Das fasst der Autor der Tab. sm. nun vom arcanologischen Standpuncte derartig auf, dass er sagt, der Arcanen-Vier schliesst sich die Arcanen-Zwei an. Diese Arcanen-Zwei ist darin repräsentirt, dass im Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte die Arcana auf zwei Tage, den zweiten und dritten Tag kommen. Wie die Arcanen-Vier ist: 1) Liquor hepatis, 2) P. solaris, 3) Acid. sulphur., 4) Natron, so ist die Arcanen-Zwei: 1) Liquor hepatis und P. solaris, 2) Acid. sulphur. und Natron. Dieser Arcanen-Zwei zu Liebe, das ist also dem zu Liebe, dass im Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte zwei Tage beansprucht werden, erhalten denn auch in der Tab. sm. die Arcana zwei Rubriken.

Der Vers 11 schliesst sich der Arcanologie an. Die Arcana werden in dem Gold und feinen Gold als Metalle aufgefasst. Sie werden ferner im Honig und Honigseim vom Standpunct des Geschmackes oder vom Standpuncte der Pflanzensäfte, χυμοί, aufgefasst. (Vergl. bei Plato.) Die Septuaginta haben statt des feinen Goldes, (ומפז) λίθον τίμιον. Damit kommen denn auch die Arcana als Minerale an die Reihe.

Im Vers 12 wird der Alchemist durch die Arcana „erinnert". Der Text hat נזהר בהם, was die Septuaginta übersetzen: φυλάσσει αὐτά, beobachtet sie. Wer sie hält, das ist, wer die Arcana am Krankenbette anwendet, der hat dess grossen Lohn.

Und wenn man nun, lehrt Vers 13, die Arcana anwendet, wer kann denn merken, wie oft er fehlt? Ἡ κρίσις χαλεπή, das Urtheil ist schwer, sagt Hippokrates. Verzeihe mir die verborgenen Fehler: Gott möge verzeihen, wenn wir fehlen. Wir sind Menschen, und können alle fehlen.

Vers 14. Und wenn wir nun nicht Alles curiren, denn wer möchte Alles curiren können, dann kommen die Stolzen, die Schulärzte, machen ein grosses Geschrei und sagen: Da haben wir es nun! — Der Text hat für „vor den Stolzen": מזדים, die Septuaginta: ἀπὸ ἀλλοτρίων. ἀλλότριος heisst der Abgeneigte, der Entfremdete, der Feindliche. — O Gott, mögen die nicht über mich herrschen, so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben grosser Missethat — die der böse Leumund auf mich wirft. — Es ist übrigens zu bemerken, dass Luther, indem er die Stolzen bringt, im Sinne der alchemistischen Interpretation des Psalmes übersetzt. Im Sinne des Psalmes an und für sich liegt wohl mehr, dass das מזדים sachlich aufgefasst, und auf die Sünde bezogen wird.

Indem wir uns nun an diesen Psalm halten, werden uns die Ausdrücke in der dritten und vierten Rubrik der Tab. sm. klar werden.

Die gloria in der dritten Rubrik zielt auf die „Ehre Gottes" des Vers 2. Im Texte heisst es: כבוד אל, das

ist Lateinisch: gloria Dei. An diese gloria Dei lehnt auch die Französische Uebersetzung: Les cieux racontent l a g l o i r e de Dieu, welche viel sachentsprechender ist, als die Luthersche: Die Himmel erzählen d i e E h r e Gottes. Die Septuaginta haben: δόξα Θεοῦ.

Die obscuritas in der dritten Rubrik zielt auf Vers 8 und 9, indem in ihnen steht:

und macht die Albernen weise
und erleuchtet die Augen

Obscuritas ist nämlich (analog dem betreffenden Worte im Griechischen Texte der Tab. sm.) einerseits: Dunkelheit in Bezug auf das Augenlicht. So kann man gerade zu sagen: obscuritas oculorum. Andererseits ist obscuritas aber auch „Dunkelheit" in metaphorischer Weise, und bezieht sich auf das Nichtverstehen einer Sache. Res obscura ist eine Sache, die schwer einzusehen ist.

Wenn also der Autor der Tab. smaragd. sagt: Ideo fugiet a te obscuritas, so hat er ganz den Doppelbegriff des Vers 8 und 9 vor Augen, und will einerseits interpretirt wissen: Du wirst aus einem Albernen ein Weiser, das ist aus einem Nicht-Wissenden ein Wissender, andererseits: Deine Augen werden erleuchtet werden, es wird dir wie Schuppen von den Augen fallen. Gerade deswegen, um auf das Doppelbild des Vers 8 und 9, welches sich an die obscuritas knüpft, hinzuweisen, gerade deswegen steht nicht: Ideo fugiet a te obscuritas, sondern o m n i s obscuritas.

Das vincere et penetrare der vierten Rubrik ist das „herrschen" des Vers 14, Lateinisch dominari in, Griechisch κρατεῖν. Die Septuaginta haben: κατακυριεύειν, was auf dasselbe hinauskommt. Das κρατεῖν wird in vincere et penetrare auseinandergezogen. Um das zu durchschauen, dazu giebt die Tabula Democritica, die wir später kennen lernen werden, einen Anhaltspunct. Demokrit wandelt das penetrare (nicht vincere et penetrare) wieder in das κρατεῖν um, und setzt damit, wenigstens denn theilweise, das „herrschen" des Vers 14 wieder in sein altes Recht ein. Wer nun herrscht, der hat Stärke, fortitudo. Die fortitudo der Schulärzte besteht darin, was sie am Krankenbette thun, die fortitudo der Alchemisten sind dagegen die Arcana. So kommt in die pathologische Rubrik die fortitudo hinein.

Es lehnen sich also an den Psalm 19 die Ausdrücke gloria, obscuritas, fortitudo, vincere, penetrare. Davon kommt nur der Ausdruck gloria selbst im Psalm vor, die übrigen muss man sich herausinterpretiren. Das ist nun wohl überlegt. Gloria soll das Stichwort bilden, womit auf den Psalm 19 hingewiesen wird. Und ist einmal so auf den Psalm hingewiesen, so soll sich der Leser das Uebrige selbst herausfinden. Das Anschmiegen der betreffenden Ausdrücke an den Psalm soll nämlich den Griechen gegenüber verdeckt bleiben, was unmöglich geworden wäre, wenn noch andere Worte, wie gloria, aus dem Psalm herangezogen worden wären. Wäre den Griechen, wenigstens denn von vorn herein, nicht verdeckt geblieben, dass die dritte und vierte Rubrik der Tab. sm. an den Psalm 19 anlehnen, so hätten sie die Tab. sm. nicht hingenommen. Denn die Griechen waren gegen jedes Alchemistische, welches an die Bibel anlehnt. Ebenso wie der Autor sich jede Aussicht, dass die Tab. sm. von den Griechen acceptirt werden würde, selbst genommen hätte, wenn er in der Tab. sm. statt des arcanologischen Experimentes die Schöpfungsgeschichte herangezogen hätte, eben so hätte er sich dieselbe Aussicht selbst genommen, wenn er mit dem Psalm 19 offen hervorgetreten wäre, das ist, wenn er, wie das in seinem Sinne nahe lag, mehrere Ausdrucksweisen dieses für ihn so wichtigen Psalmes direct herangezogen hätte.

Dritte Rubrik.

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Wegen der Worte gloria Dei, welche im zweiten Verse vorkommen, nannten die Juden überhaupt zu jener Zeit, oder der Autor der Tab. sm. für sich, den Psalm 19 die Gloria Dei. Weil nun der Autor in diesem Psalm den alchemistischen Psalm hat, und dieser Psalm den Namen Gloria Dei führt, deswegen nennt er Alchemie: Gloria Dei oder Gloria.

Indem ferner die erste und zweite Rubrik das arcanologische Experiment bringen, hat man, auf sie hinweisend, die Alchemie (Gloria) des arcanologischen Experimentes.

Der Autor weist nun in dieser Rubrik auf das hin, was die vorigen Rubriken bringen, und so würde er denn haben:

Sic habebis gloriam . . . des arcanologischen Experimentes.

Nicht das allein will er aber sagen. Er will sagen, du hast zwar, wenn du die Sache so betrachtest, wie sie hier gezeichnet, nichts anderes, als das arcanologische Experiment. Du musst aber weiter gehen. Das arcanologische Experiment läuft der Schöpfungsgeschichte parallel, indem du also das arcanologische Experiment hast, hast du auch die Schöpfungsgeschichte. Und darum sagt er: Sic habebis gloriam t o t i u s mundi. So hast du (wirst du haben) die Alchemie der ganzen Welt. Du hast nicht nur Alchemie der arcanologischen Welt, sondern auch die Alchemie der kosmologischen Welt, und somit der g a n z e n Welt, t o t i u s mundi.

Der zweite Satz: Ideo fugiet a te omnis obscuritas ist nichts mehr und nichts weniger als ein Anflicksel. Wenn dieser Satz nicht dastände, würde der Sinn der Tab. sm. nicht um ein Titelchen anders sein, als er jetzt ist. Dass er nun dasteht, hat als Grund, dass die dritte Rubrik zweitheilig gemacht werden soll. Wir wissen, dass darauf losgesteuert wird, dass man die Berechtigung haben soll, 4 Rubriken einerseits, und andererseits auch wieder 3 Rubriken anzunehmen. Würde nun die dritte Rubrik kurzweg heissen: Sic habebis gloriam totius mundi, so würde beim Dreitheilig-Machen der Tab. sm. die zweite Rubrik ein zu grosses Uebergewicht erhalten, denn nur sie wäre dann in der Lage, hinüberzuziehen. Jetzt dagegen, wo das Ideo etc. hinzukommt, erhält auch die vierte Rubrik ein Etwas, was sie zu sich hinüberziehen kann. Dadurch hält dann die vierte Rubrik der zweiten das Gleichgewicht. Und nicht nur das, sondern auch der ersten Rubrik hält die vierte das Gleichgewicht. Denn da die beiden ersten Rubriken den Inbegriff der Arcana bringen, so gehören sie zusammen.

Nimmt man nun die dritte Rubrik selbständig, so heisst sie: So, indem du das hast, was die erste und zweite Rubrik bringen, hast du die Alchemie der ganzen Welt, der arcanologischen und der kosmologischen, und indem du das einsiehst, flieht dich die obscuritas, o m n i s obscuritas in Bezug darauf, dass vorhin gesagt ist, totius mundi.

Fällt die Selbstständigkeit der dritten Rubrik, so rückt das Sic habebis gloriam totius mundi in die zweite Rubrik, bildet deren Schlusssatz und heisst dann: Indem du nun Liquor hepatis und P. solaris hast, hast du nicht nur die Alchemie der zweiten Rubrik, sondern auch die Alchemie der ersten Rubrik. Acid. sulphur. und Natron bilden eine Rubrik und Liquor hepatis und P. solaris bilden wieder eine Rubrik. Dadurch musst du dich nun nicht irre leiten lassen und sagen, in Acid. sulphur. und Natron habe ich etwas absolut besonderes, und im Liquor hepatis und P. solaris wieder. Nein, sie sind trotz der Unterbringung in zwei Rubriken von einem Gesichtspuncte, von dem Gesichtspuncte des totus mundus, des Inbegriffes der Arcanen-Vier, Arcanen-Drei, Arcanen Zwei, aufzufassen. Und nicht nur das, sondern noch mehr. Indem du die 4, 3, 2 hast, hast du die 7 Arcana. Die 4, 3, 2 ist die Restringirung der 7 Arcana Trotzdem die 4, 3, 2 eine 4, 3, 2 ist und keine 7, umfasst sie doch den totus mundus: a l l e Arcana.

Und wie beim Fallen der Selbstständigkeit der dritten Rubrik das Sic habebis gloriam in die zweite Rubrik rückt, so rückt das Ideo fugiet a te omnis obscuritas in die vierte Rubrik. Es wird dann obscuritas zu „Rath- und Thatlosigkeit am Krankenbette". Die vierte Rubrik fängt dann an: Auf Grund dessen nun, dass du den Inbegriff der Arcana hast, flieht dich die Rath- und Thatlosigkeit am Krankenbette, denn: Haec est totius fortitudinis etc.

Vierte Rubrik.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Das ist nun in Griechisch-Lateinischer Ausdrucksweise gerade so, als wenn dastände: Hic est fortitudo, et quidem eam ob causam est fortitudo, quia etc. Das ist:

Vorhin habe ich dir die gloria präsentirt, hier präsentire ich dir die fortitudo, und diese fortitudo, die ich dir präsentire, ist deswegen eine fortitudo, weil sie u. s. w.

Die fortitudo, die Stärke, welche präsentirt wird, sind die Arcana, und die Arcana bilden deswegen eine Stärke, weil diese Stärke, oder was sich gleich bleibt, weil das Arcanum (die Arcana), vincet et penetrabit.

Um besonders darauf hinzuweisen, dass fortitudo auf die Arcana zielt, steht totius fortitudinis fortitudo fortis statt des einfachen fortitudo. Hält man sich bei dieser Ausdrucksweise an das Gleichlautende des Substantivs und des Adjectivs, so hat man es mit den 3 Worten: fortitudinis, fortitudo, fortis zu thun, und diese zielen auf die Arcanen-Drei. Hält man sich aber daran, dass noch obendrein totius fortitudinis steht, so hat man in der tota fortitudo ein Doppeltes, dem sich dann ferner fortitudo fortis anreiht, womit denn ein Vierfaches herauskommt, welches auf die Arcanen-Vier zielt. Hält man sich daran, dass das Substantiv fortitudo zweimal vorkommt, so hat man die Arcanen-Zwei.

Die Stärke der Arcana besteht nun, anlehnend an den Vers 14 des Psalm 19, darin, dass sie herrschen. Das Reich, in dem sie herrschen ist der menschliche Körper. Es herrscht die Stärke der Arcana über den Körper. Also hat man zunächst:

Haec est fortitudo (totius fortitudinis fortitudo fortis), quia dominatur in corpus.

Nun wird das dominari auseinandergezogen in: vincere et penetrare, und das corpus in: omnis res subtilis und omnis res solida, uud damit kommt denn die Fassung der Stelle heraus, wie sie hier vorliegt.

Die Lehren der alten sogenannten „Schulen", von denen wir in der Geschichte der Medicin lesen, z. B. der humoralpathologischen Schule, der Alexandrinischen Schule, der empirischen Schule, der methodischen Schule u. s. w. bilden nichts anderes, als den Inbegriff alchemistisch-pathologischer Speculationen, wie sie der eine alchemistische lehrende Arzt so, und der andere anders aufstellte. Z. B. bei der humoralpathologischen Schule haben wir die Lehre von den 4 Humores, der gelben und schwarzen Galle, dem Phlegma, dem Blut, welche 4 Humores den 4 Arcanis gegenübergestellt wurden. Bei der methodischen Schule haben wir die Lehre von den 3 Cönoteten (κοινότητες, Zustände des Körpers), die da sind ςέγνωσις, ῥύσις und ein aus beiden gemischter Zustand; u. s. w. Von diesen alchemistisch-pathologischen Lehren hatten die Schulärzte (und damit unsere heutigen Historiker) höchst abenteuerliche Vorstellungen, weil ihnen die Hauptbasis zu deren Verständniss, das ist die Kenntniss der Arcana, fehlte. Sie können eben nur dem klar werden, der au courant der Alchemie ist. Wir für unseren Theil können nun auf die alchemistisch-pathologischen Speculationen der einzelnen Schulen hier nicht näher eingehen. Das würde viel zu weit führen. Das Ziel, welches wir uns vorgesteckt haben, ist die Darlegung der Alchemie, nicht aber die Darlegung der Anwendung der Arcana am Krankenbette und die Geschichte dieser Anwendung. Der geneigte Leser wolle sich daher damit begnügen, wenn wir ihm kurz weg sagen, dass die Alexandrinische Schule, an deren Spitze namentlich Erasistratus (um 300 a. C.) stand, einer Pneumato-Humoral-Solidarpathologie (Pneuma, πνεῦμα = Luft) huldigte; das heisst, dass diese Schule, indem sie den menschlichen Körper den Arcanis gegenübersezt, den Körper in's Auge fasst vom Standpunct des πνεῦμα, des Humor, des Solidum.

Wenn nun der Autor der Tab. sm. hier von res subtilis und res solida spricht, so fasst er den Körper auf vom Standpunct des πνεῦμα, des Humor, des Solidum, und befindet sich damit au niveau der Alexandrinischen Schule. Indem die Stärke der Arcana über den Körper herrscht, herrscht sie über das Pneuma, den Humor, das Solidum. Das Solidum ist direct ausgedrückt (quia penetrat omnem rem solidam), der Pneuma-Humor ist indirect gegeben als subtile (quia vincit omnem rem subtilem). Dass nun das subtile das Pneuma und den Humor umfasst, liegt ff.

In der Stelle Separabis terram ab igne, subtile a spisso ist subtile das Luftförmige, das führt hier in sehr nahe liegender Weise auf das πνεῦμα. Das subtile aber, welches in jener Stelle bei Seite geschafft wurde, bildet im Verein mit dem ignis den flüssigen Liquor hepatis, es geht also vom luftförmigen Zustande in den flüssigen Zustand über. Dass es nun in den flüssigen Zustand übergeht, dass es, um seine Mission zu erfüllen, in den flüssigen Zustand übergehen muss, das beutet der Autor dazu aus, hier das subtile, die res subtilis, nicht nur als πνεῦμα, sondern andererseits auch als Humor aufzufassen, und damit ist denn res subtilis = Pneuma-Humor.

Omnis res subtilis, omnis res solida ist: jeglicher Pneuma-Humor, jegliches Solidum.

Also im Sinne der Alexandrinischen Schule liegt es sehr nahe, dass das

Haec est fortitudo — quia dominatur in corpus aufgefasst wird als:

Haec est fortitudo — quia dominatur in omnem rem subtilem omnemque solidam.

Und ferner, weil nun das corpus in zwei Theile auseinandergezogen wird, in die res subtiles und in die res solidae, deswegen wird auch das dominari in zwei Theile auseinandergezogen, in das vincere und penetrare. Das vincere wird der res subtilis gegeben, wobei gedacht wird, wenn einmal die fortitudo die res subtilis besiegt hat, so kommt das „herrschen" von selbst im zweiten Theile, denn der Sieger herrscht über den Besiegten. Das penetrare wird der res solida gegeben. Hierbei wird auf das Parenchyma, παρέγχυμα, des Erasistratus losgesteuert. (Vergl. Galen: Commentarius in libr. de natura hominis). Das solidum wird dem Parenchyma zur Seite gestellt, und wie der Humor in das Parenchyma dringt, so dringt das Arcanum in das solidum, durchdringt es vollständig, und wirft sich so zum Herrscher desselben auf.

Damit haben wir denn:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit:

Hier hast du die, in den Arcanen vertretene cumulirte Stärke, welche deswegen eine Stärke, die wahre Stärke ist, weil sie, die Stärke, oder es, das Arcanum, jeglichen Pneuma-Humor besiegt, und jegliches Solidum durchdringt.

Das Futurum vincet, penetrabit involvirt, dass das vincere et penetrare statt haben wird, wenn man die Arcana am Krankenbette anwendet. Dies Futurum schmiegt sich oratorisch der vorangegangenen Futural-Sprache bei separabis (2. Rubrik), und habebis und fugiet (3. Rubrik) an. Das Futurum separabis nimmt den Standpunct des Imperativs ein. Bei habebis und fugiet liegt das Futurum analog wie bei vincet et penetrabit. Wenn du das und das thust (das arcanologische Experiment machst), dann wirst du haben, dann wird dich fliehen. In derartiger Futural-Redeweise liegt nach Griechischer Redeweise weiter nichts Gesuchtes.

Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Sie macht sich an der Hand des Griechisch-Alexandrinischen Schemas. Vorab weisen wir auf ff. hin:

Wir wissen, dass, wenn der Autor der Tab. sm. den Griechen ein Schriftstück bietet, welches einen Anhaltspunct zur Einigung geben soll, dass dieses Schriftstück vorab einmal im Sinne der Griechischen Alchemie muss interpretirt werden können. Das aber reicht präsumtiv nicht hin. Es ist sehr gerathen, dass der Autor in diesem Schriftstück einen besonderen pathologischen Concentrationspunct bietet. Darauf haben wir in dem Abschnitte: „Alchemistische Parteien in Alexandrien" hingewiesen. Das sind also die Hauptrücksichten, die der Autor den Griechen gegenüber zu nehmen hat: Interpretation der Tab. sm. im Griechischen Sinne, pathologischer Concentrationspunct. Neben diesen Hauptrücksichten drängen sich nun aber dem Autor, indem er an die Ausführung seines Werkes geht, noch mancherlei Nebenrücksichten auf. Wir haben als solche bereits bei der Jüdischen Interpretation der Tab. sm. kennen lernen: die Rücksicht, dass er die biblische Schöpfungsgeschichte nicht bietet, die Rücksicht, dass er mit dem Psalm 19 nur verdeckt hervortritt. Diese letzteren Rücksichten waren den Griechen gegenüber zu nehmen, in so fern sie Griechen und keine Juden waren. Wir kommen jetzt zu einer Nebenrücksicht, die den Griechen gegenüber zu nehmen war, in so fern sie als Griechen eben Griechen waren. Wir werden im zweitfolgenden Abschnitte die Aegyptische Interpretation der Tab. sm. kennen lernen, das ist die Interpre-

tation, welche der Autor den Aegyptern bietet. In dieser Interpretation muss er den Aegyptern ihre Alchemie intact bringen, er darf nichts, auch nicht den Schatten einer Anspielung, bringen, was darauf hindeuten könnte: Euere Alchemie lehrt dies und jenes zwar so und so, es könnte aber, bei Lichte betrachtet, doch auch so und so gefasst werden. Das darf er nicht, wenn er bei den Aegyptern nicht anstossen will. Das wären Neuerungen gewesen, bei denen ihm die Aegyptischen Priester ihr: „Anathema esto!" entgegengedonnert hätten. Den Aegyptern also muss der Autor ihre Alchemie so bringen, wie sie gerade ist, eben deswegen, weil sie — Aegypter sind. Das macht sich bei dem mobilen Geiste der Griechen nun gerade umgekehrt. Die klebten nicht am Alten. Würde sich der Autor ihnen derartig gegenüberstellen, dass er, ihnen die Tab. sm. bietend, sagt: Hier präsentire ich euch euer Alexandrinisches Schema— so war präsumtiv anzunehmen, dass die Griechen sagten: Nun, das ist nichts neues, mysteriöse Worte, und dahinter das, was wir längst wissen; das sind wohlfeile Riemen, die von unserem Leder geschnitten sind! Indem der Autor den Griechen die Tab. sm. bietet, hat er die Rücksicht zu nehmen, dass er ihnen etwas bietet, was ihren Geist anregt, an dem sie, um uns eines banalen Ausdruckes zu bedienen, etwas zu kauen haben. Nur so bekam ein Grieche rechtes Interesse für die Sache. Die Griechen mussten in der Tab. sm. zwar ihre Alexandrinische Alchemie wieder finden, denn hätte das nicht statt gehabt, so war ihnen eben nicht das geboten, was ihnen zu bieten war. Aber indem sie ihnen geboten wurde, mussten leise Zweifel erhoben werden in dem Genre: Ihr sagt zwar dieses und jenes, nun, wir wollen es gerade nicht bestreiten, aber wenn man die Sache doch nun einmal bei Licht betrachtet, so wird dieser und jener Zweifel rege, ob das nicht so, und jenes so sein könnte. Gelingt dem Autor das, so hat er die Griechen gefesselt, und indem er sie einmal vorab gefesselt hat, ist er einen Schritt weiter, um bei ihnen mit der Tab. sm. zu reüssiren.

Indem nun der Autor sich nach einem Mittel umsieht, um die so eben auseinandergesetzte Rücksicht zu realisiren, bietet sich ihm dies in der Opposition der Alexandrinischen Griechen, welche sie in der Art und Weise, wie sie Feuer und Luft dem Liquor hepatis und P. solaris gegenüberstellen, gegen Empedokles, Plato und Aristoteles bilden. Wir wissen (vergl. den Abschnitt: Griechische Alchemie in Alexandrien), dass die Griechen sagen, dass man da, wo man Wasser hat, auch auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes Erde hat, dass man aber nicht umgekehrt da, wo man Erde hat, Wasser hat. Und dies Verhältniss, sagen sie, zeigt, dass da, wo man Wasser und Erde hat, Wasser die erste Rolle spielt. Wir wissen, dass sie ganz analog sagen, wenn man Feuer hat, so hat man auch Luft, nicht aber umgekehrt hat man da, wo man Luft hat, Feuer. Also spielt da, wo man Feuer und Luft hat, das Feuer die erste Rolle. Dieses Spielen der ersten Rolle von Wasser und Feuer zogen sie denn heran, um in den betreffenden Gruppen Acid. sulphur. und Liquor hepatis oben zu bekommen, resp. um die Aufstellung zu machen, Liquor hepatis sei das Feuer-Arcanum und P. solaris das Luft-Arcanum.

Hiergegen sagt nun der Autor der Tab. sm., euer Abwägen von Wasser und Erde, Feuer und Luft gegen einander kommt doch darauf hinaus, was in den Gruppen des Alexandrinischen Schemas oben, was unten stehen soll. Das Ganze, sagt er, kommt also hinaus auf ein Oben und Unten. Ihr habt Wasser und Erde. Nun setzt ihr das Wasser oben, die Erde unten. Das ist ganz recht. Denn an das Wasserverwandlungs-Experiment euch anlehnend, erhaltet ihr unten Erde, oben Wasser. Das ist der Grund, weshalb im Schema Wasser (Acid. sulphur.) oben steht, und Erde (Natron) unten. Nicht aber ist der Grund, dass Wasser die erste Rolle spielt; das ist ein relativer Begriff „die erste Rolle spielen."

Und euch ferner an das Spielen der ersten Rolle haltend, bekommt ihr heraus, dass es sich, wo es sich um die Untereinanderstellung des Feuerarcanum und des Luftarcanum handelt, dass da das Feuerarcanum oben stehen muss. Nein, das liegt anders. Wenn ich Feuer und Luft habe, und frage mich nun, was soll oben stehen, was unten? — dann sage ich, wo Feuer brennt, da steigt die Luft (der Rauch) in die Höhe, also habe ich unten Feuer, oben Luft. Und das führt darauf, dass wo es sich darum handelt, ob das Feuerarcanum oder das Luftarcanum oben stehen soll, das führt darauf, dass das Luftarcanum oben stehen muss, und das Feuerarcanum unten.

Ich will nun, sagt der Autor ferner, nicht weiter an euerem Schema rütteln. Das soll bleiben wie es ist, nämlich:

I.	Acid. sulphur. / Natron	Liquor hepatis / P. solaris	II.

Aber ich werfe ein, dass in der zweiten Gruppe dem Liquor hepatis der oberste Platz wohl insofern gebührt, als er das Wasser repräsentirt, nicht aber insofern er das Feuer repräsentirt. Als Repräsentant des Feuers müsste Liquor hepatis gerade unten stehen, denn wo es sich um Feuer und Luft handelt, und darum handelt es sich in der zweiten Gruppe, muss das Feuer unten stehen und die Luft oben. Soll also der Liquor hepatis da stehen bleiben, wo er steht, so muss seine Feuer-Eigenschaft fallen, und er muss der Luft-Eigenschaft theilhaftig werden, er muss zum Wasser-Luft-Arcanum werden, wohingegen der P. solaris zum Erd-Feuer-Arcanum wird.

Das, sagt der Autor der Tab. sm., werfe ich euch ein. Ich will gerade nicht sagen, dass ihr auf einem Irrwege seid, wenn ihr den Liquor hepatis zum Feuerarcanum stempelt und den P. solaris zum Luftarcanum. Aber zu überlegen ist die Sache, um so mehr als ihr mit euerer Aufstellung Opposition bildet gegen Empedokles, Plato und Aristoteles, die ganz so, wie ich es an der Hand meiner Calculation herausbringe, die Aufstellung machten, Liquor hepatis sei das Luftarcanum und P. solaris das Feuerarcanum.

Dieser Zweifel nun, ob Liquor hepatis Feuer- oder Luftarcanum, P. solaris Luft- oder Feuerarcanum, findet in der Griechischen Interpretation der Tab. sm. einen Ausdruck. Und indem der Autor ihm einen Ausdruck giebt, arbeitet er der Rücksicht in die Hände, von der wir oben gesehen, dass sie den Griechen gegenüber zu nehmen wohl gerechtfertigt ist.

Nach der Griechischen Interpretation hat die Tab. sm. 4 Rubriken, die 4 Rubriken die wir aus der Jüdischen Interpretation kennen, und welche den 4 Arcanis: Acidum sulphur., Natron, Liquor hepatis, P. solaris entsprechen. Ein Reduciren der 4 Rubriken auf 3 hat nicht statt.

Dass die 4 Arcana auf 2 Rubriken distribuirt werden, liegt auf der Hand. Die 1. Rubrik bildet die erste Arcanengruppe des Alexandrinischen Schemas, die 2. Rubrik die zweite Arcanengruppe desselben Schemas.

Auf die pathologische Rubrik brauchen wir bei der Griechischen Interpretation nicht weiter einzugehen. Sie ist gerade so zu interpretiren, wie bei der Jüdischen Interpretation. Natürlich, sie soll ja principiell gerade das bilden, worin man sich einigt, worin man denselben Anschauungen huldigt.

Erste Rubrik.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Man muss sich die Sache so denken, als wenn der Autor das Alexandrinische Schema vor sich liegen hätte, und nun mit dem Finger darauf hinwiese. Zuerst weist er links, und sagt: das ist die erste Gruppe, bestehend aus Acid. sulphur. und Natron. Das thut er in der ersten Rubrik. Dann weist er rechts, und sagt: das ist die zweite Gruppe, bestehend aus Liquor hepatis und P. solaris. Das thut er in der zweiten Rubrik. Hier also weist er links, und statt nun sich auszudrücken, das ist die erste Gruppe, bestehend aus Acid. sulphur. und Natron, sagt er: Quod est superius etc.

Superius = Acid. sulphur. Inferius = Natron.
Perpetrare = bewerkstelligen Res una = Gruppe.

Also: Das Acid. sulphur. dient dazu, wie das Natron, um die Wunder (vorläufig das Wunder) der Gruppe (nicht der ersten Gruppe, die kommt erst dadurch heraus, dass sie in der ersten Rubrik abgehandelt wird) zu bewerkstelligen. Ein superius bildet das Acid. sulphur. deshalb, ein inferius bildet das Natron deshalb, weil beide vom elementaren Wesenheitstandpunct Wasser und Erde sind. Wo man aber Wasser und Erde hat, da spielt das Wasser die erste Rolle. Denn wo man Wasser hat, hat man kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes auch Erde, nicht aber umgekehrt hat man da, wo man Erde hat, auch Wasser; deswegen ist Wasser = superius, Erde = inferius. Oder

man kann auch sagen, wenn man das Wasserverwandlungs-Experiment macht, tritt Wasser nach oben, Erde nach unten, deswegen ist Wasser das superius, Natron das inferius. So wie so ist in übertragener Weise Acid. sulphur. = superius, Natron = inferius.

Zweite Rubrik.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio; ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et ricipit vim superiorum et inferiorum.

Hier ist es, wie oben gesagt, so, als wenn der Autor, das Alexandrinische Schema vor sich habend, mit dem Finger rechts weist, und sagt: Hier hast du die zweite Gruppe, bestehend aus Liquor hepatis und P. solaris. Das hat er nun ursprünglich vor, gerade so auszudrücken, wie in der ersten Rubrik, indem er sagt: Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Ob man nun in der ersten Rubrik sich an das Spielen der ersten Rolle hält, oder das Wasser nach oben treten lässt, und so oder so das superius und inferius herausbekommt, das Eine steht fest, dass man bei der Auffassung mit dem superius und inferius das Wasserverwandlungs-Experiment heranzieht. Indem sich also der Autor an den Liquor hepatis und P. solaris macht und sie aus dem Gesichtspunct des Quod est superius, est, sicut id etc. betrachtet, kann er dem Wasserverwandlungs-Experimente nicht aus dem Wege gehen. Also man hat es ebensowohl, wie in der ersten Rubrik in Bezug auf Acid. sulphur., Natron, so auch hier in Bezug auf Liquor hepatis und P. solaris mit dem Wasserverwandlungs-Experimente zu thun. Nun hat man aber in der Summe von Liquor hepatis und P. solaris, einerlei ob man sagt: Liquor hepatis = Wasser + Feuer, oder Liquor hepatis = Wasser + Luft, einerlei ob man sagt, P. solaris = Erde + Feuer, oder P. solaris = Erde + Luft, man hat in dieser Summe: Wasser, Erde, Feuer, Luft; man hat sie, weil ja Liquor hepatis und P. solaris je aus zwei Gesichtspuncten gefasst werden können, aus dem von Wasser und Erde einerseits, und von Feuer und Luft andererseits, womit denn der Liquor hepatis = Wasser + Luft oder Feuer; P. solaris = Erde + Feuer oder Luft herauskommt. In Bezug darauf sagt denn der Autor, Wasser und Erde fallen zwar in den Bereich des Wasserverwandlungs-Experimentes, Feuer und Luft aber nicht. Sollen also Liquor hepatis und P. solaris aus dem Gesichtspuncte des Wasserverwandlungs-Experimentes aufgefasst werden, so sind Feuer und Luft von ihnen zu streichen. Sind nun vorab Feuer und Luft gestrichen, dann haben wir Liquor hepatis und P. solaris aus dem Gesichtspuncte des Quod est superius etc. Wenn wir nun aber Liquor hepatis und P. solaris aus dem Gesichtspuncte des Quod est superius etc. haben, so kann dadurch ein sehr bedeutendes Missverständniss entstehen. Der ersten Rubrik zufolge soll ja das Quod est superius etc. sich auf das Acid. sulphurium und Naton beziehen. So könnte man denn sagen, durch das Streichen von Feuer und Luft hat man Liquor hepatis und P. solaris zu Acid. sulphurium und Natron gemacht, wo bleiben denn da Liquor hepatis u. P. solaris als solche? Dem gegenüber soll nun das statt haben, dass, wenn dem Quod est superius etc. Rechnung getragen ist, dass dann Feuer und Luft, die vorhin bei Seite geschafft worden, jetzt wieder zugesetzt werden, dass Liquor hepatis und P. solaris wieder in ihre ursprünglichen Rechte eingesetzt werden.

Das haben wir nun in der zweiten Rubrik.

Separabis bis ingenio .... Feuer und Luft werden von Liquor hepatis und P. solaris getrennt.

Ascendit bis in terram .... alsdann wird dem Quod est superius etc. Rechnung getragen.

Et recipit etc..... und dann wird Feuer und Luft wieder zugesetzt.

1) Separabis terram ab igne bis ingenio.

Terra = Erde
Ignis = Feuer

Subtile = Luft, Spissum = Wasser — die Luft, die am Ende auch Wasser ist (Schwaden), ist subtiler als das eigentliche Wasser, dieses ist mehr das Dichte.

Wie unser Autor nun will ist:

P. solaris = Erde + Feuer
Liquor hepatis = Wasser + Luft

Wenn er also separirt: Feuer von Erde, Luft von Wasser, so erhält er: Erde und Wasser, das ist Liquor hepatis und P. solaris als Wasser und Erde, das ist Liquor hepatis und P. solaris vom Standpuncte des Wasserverwandlungs-Experimentes.

Sowohl er nun subtile a spisso separirt, ebensowohl müsste er auch ignem a terra separiren. Denn auf der einen Seite soll Erde und Wasser, auf der anderen Feuer und Luft übrig bleiben; nicht aber auf der einen Seite Erde und Luft und auf der anderen Feuer und Wasser. Es sollte also eigentlich heissen: Separabis ignem a terra, subtile a spisso. Und nicht nur das, sondern es sollte auch eigentlich heissen: Separabis subtile a spisso, ignem a terra. Denn zuerst muss ich das Wasser, das superius, erhalten, und dann die Erde, das inferius. Das sind also Hystera-Protera wie wir auch in der Jüdischen Interpretation Hystera-Protera hatten, und um auf sie aufmerksam zu machen, steht: Suaviter magno cum ingenio.

Demzufolge dagegen, wie die Alexandrinischen Griechen den Liquor hepatis und P. solaris auffassen, ist:

Liquor hepatis = Wasser + Feuer
P. solaris = Erde + Luft

Man müsste also, um Liquor hepatis und P. solaris als Wasser und Erde zu bekommen, separare ignem ab aqua (spisso), subtile a terra, und wenn dagegen steht: Separabis terram ab igne, subtile a spisso, so ist das wieder ein Durcheinander, auf welches durch das suaviter magno cum ingenio aufmerksam gemacht wird.

Der Autor hat nun im Auge, dass man ebensowohl kann:

Separare subtile a spisso, ignem a terra, als:
Separare ignem a spisso, subtile a terra.

Das erste will er, das zweite die Griechen, und damit präsentirt er denn den Griechen den Zweifel, ob sie recht haben, dass Liquor hepatis das Feuerarcanum und P. solaris das Luftarcanum, oder ob er, resp. Empedokles, Plato und Aristoteles recht haben, dass umgekehrt P. solaris das Feuerarcanum und Liquor hepatis das Luftarcanum. Das Durcheinander des Separirens sowohl bei seiner als der Griechen Auffassung rückt den Griechen nicht gar zu prägnant vor, dass er, der Autor ebensowohl recht haben könne, als sie, die Griechen. Es ist also gerade diese Stelle, wo der Autor den Griechen gegenüber mit der Rücksicht entgegentritt, auf die wir zu Anfang dieses Abschnittes hingewiesen haben.

2) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Iterumque heisst: auf der anderen Seite.

Es tritt jetzt die Rücksichtsnahme ein, die dem Quod est superius etc. zu bringen ist, und kraft dieser Rücksichtsnahme wird der Liquor hepatis das, was in der Gruppe oben zu stehen kommt, denn er ist Wasser, wo der Pulv. solaris Erde ist.

Ascendit Liquor hepatis:—er übernimmt die Rolle dessen, quod est superius. Descendit P. solaris:—er übernimmt die Rolle dessen, quod est inferius.

Wie man also auch das Verhältniss mit dem Feuer und der Luft auffassen mag, das steht fest: Liquor hepatis steht in der zweiten Gruppe oben, P. solaris unten. An diesem Thatbestande des Alexandrinischen Schemas ist nicht weiter zu rütteln.

3) Et recipit vim superiorum et inferiorum.

Es handelt sich um 2 superius (superiora) und 2 inferius (inferiora).

Nachdem dem Wasserverwandlungs-Experiment Rechnung getragen, werden Liquor hepatis und P. solaris in ihr Recht als Feuer- und Luftarcanum eingesetzt. Es wird im superius und inferius des Ausdruckes „vis superiorum (Plural) et inferiorum (Plural)“ absolut vom arcanologischen Standpunct abstrahirt, und exclusiv der Elementar-Standpunct angenommen. Dem Vorhergehenden zufolge ist vom Elementar-Standpunct superius = Wasser, inferius = Erde. Auf Grund dessen sollte man sagen, man hätte in der vis superiorum et inferiorum zweimal Wasser und zweimal Erde. So ist die Stelle aber nicht gemeint. Nur das eine superius und inferius wird als Wasser und Erde verwerthet, das andere superius und inferius zielt auf die Elemente Feuer und Luft. Nämlich wo man Wasser und Erde hat, da ist kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes: Wasser das superius, Erde das inferius; in näher liegender Beziehung, weil Wasser nach oben geht, Erde nach unten, in

ferner liegender Beziehung, weil Wasser die erste Rolle spielt, Erde die zweite. Und wo man Feuer und Luft hat, da ist Feuer das superius und Luft das inferius, weil die Luft nach oben geht, und das Feuer sich unter der Luft befindet, oder auch — was ferner liegt — die Luft ist das inferius und Feuer das superius, weil das Feuer die erste Rolle spielt. So wie so kommt aber heraus, dass man in den 4 Elementen, wenn man sie als Wasser und Erde einerseits und Feuer und Luft andererseits gruppirt, 2 superiora und 2 inferiora hat, und darauf steuert unsere Stelle los. Sie besagt also, du musst nicht, dich auf das Vorangehende stützend, sagen, Liquor hepatis und P. solaris ist Wasser und Erde, das ist ein superius und inferius, nein, sie erhalten die vis superiorum et inferiorium, sie erhalten die Kraft der 4 Elemente überhaupt, sie sind nicht nur Wasser und Erde, sondern auch Feuer und Luft. Damit zielt also der Passus darauf hin, dass die vorhin separirten Feuer und Luft wieder zugesetzt werden.

Das, was nun aber theilhaftig wird der vis superiorum et inferiorum, das ist generaliter ein superius und ein inferius. Und da nun:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius —

so ist auch in der zweiten Rubrik die Gruppe constatirt. Wir haben in der ersten Rubrik das Wunder der Gruppe, und zwar, weil es sich um die erste Rubrik handelt, das Wunder der ersten Gruppe. Wir haben in der zweiten Rubrik das Wunder der Gruppe, und zwar, weil es sich um die zweite Rubrik handelt, das Wunder der zweiten Gruppe. In Rücksicht darauf nun, dass zur Gruppe der ersten Rubrik die Gruppe der zweiten Rubrik kommt, steht vorweg in der ersten Rubrik miracula (Plural) rei unius und nicht miraculum (Singular) rei unius.

Wie also die erste Rubrik kurz und bündig besagt: Acid. sulphur. und Natron bilden eine Gruppe, so besagt die zweite Rubrik kurz und bündig: Liquor hepatis und P. solaris bilden eine Gruppe.

Dass sich in der ersten und zweiten Rubrik im Anlehnen an das Alexandrinische Schema die betreffenden Cosmologica an die Arcana anreihen, ist eine Sache, die sich von selbst versteht. Wir gehen hierauf nicht weiter ein, und verweisen auf den Abschnitt: „Griechische Alchemie in Alexandrien". Das Einzige, was in dieser Beziehung vielleicht eines näheren Hinweises bedürfte, ist etwa das, dass, wenn Liquor hepatis die Luft erhält, und damit zu Luft-Wasser wird, dass sich ihm dann das Firmament mit den Wolken anschmiegt; dass, wenn P. solaris das Feuer erhält, und damit zu Feuer-Erde wird, dass sich ihm dann Sonne, Mond und Sterne derartig anschmiegen, dass diese als fest gedacht werden. Man vergl. hierüber bei der zweiten Redaction der Tab. sm.

Dritte Rubrik.

Sic habebis gloriam totius mundi, ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Die erste Rubrik bringt eine Gruppe, die erste Gruppe. Die zweite Rubrik bringt wieder eine Gruppe, die zweite Gruppe. Die dritte Rubrik bringt nun das Zusammentreten der beiden Gruppen. Und indem nun die beiden Gruppen zusammentreten (sic), hast du die gloria, die Verherrlichung, das setzt der Sache die Krone auf. Der Sache wird dadurch die Krone aufgesetzt, dass durch das Zusammentreten die Welt, der mundus, entsteht. Es müsste eigentlich heissen: Sic habebis gloriam, quae in eo consistit, ut accedat altera pars schematis ad alteram, quo fit, ut mundus oriatur. Das wird nun Lakonisch gegeben: Sic habebis gloriam mundi, was ganz gut für eine Tab. sm. passt.

Bei mundus, Welt, denkt man zuvörderst an die kosmologische Welt. Das macht sich hier ganz gut, weil, wie wir wissen, die kosmologische Welt es gerade ist, auf Grund deren das Zusammentreten der Gruppen statt hat. Man hat aber nicht nur die kosmologische, sondern auch die arcanologische Welt, und darum steht: gloria totius mundi.

Und dass man nun wohl in's Auge fassen soll, dass man beim Zusammentreten der Gruppen nicht nur die 4 Arcana, die 4 Weltentheile, sondern auch das Einarcanum, die eine Welt hat, darum wird hinzugefügt: ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Dass es gerade gloria heisst und obscuritas, das hat, wie es auch bei den Ausdrücken der folgenden Rubrik statt hat, in Griechischer Interpretation der Tab. sm. weiter keine Hintergedanken. Bei der Jüdischen Interpretation stehen diese Ausdrücke gerade, und keine anderen, im Hinblick auf den Psalm 19. Bei der Griechischen Interpretation (wie auch bei der Aegyptischen) sind es Ausdrücke eben als — Ausdrücke.

Schliesslich wollen wir noch das Griechische Alexandrinische Schema hierher setzen, wie es sich nach den Ausdrücken der Tab. sm. macht:

Res una {	Superius	S. c.	vi superiorum }	Res una
	Inferius	I. c.	vi inferiorum	

Mundus.

Das numerische Arrangement der ersten Redaction der Tabula smaragdina nach Jüdischer u. Griechischer Interpretation.

Der eigentlichen Jüdischen Zahlenphilosophie wird in der ersten Redaction der Tab. sm. keine Rechnung getragen. Es handelt sich blos um die Zahlen, die sich an das arcanologische Experiment lehnen. Und da handelt es sich denn 1) um die 4 Arcana: Liquor hepatis, P. solaris, Acid. sulphur., Natron. 2) um die 3 Arcana, die herauskommen, indem Liquor hepatis und P. solaris von dem Gesichtspunct der einen Luft auch als ein Arcanum aufgefasst werden, 3) um 2 Arcana, welche im Anlehnen daran herauskommen, dass im Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte die Arcana auf 2 Tage kommen. Und da haben wir denn die Zahlen: 4, 3, 2. In Griechischer Auffassung der Tab. sm. haben wir dagegen die Zahlen: 4, 2, 1. Die 4 sind die 4 Arcana und Weltentheile, die 2 die Zweigruppirung, die 1 die arcanologische und kosmologische eine Welt.

Diese Zahlen nun influiren auf das Arrangement der Tabula sm.

In der ganzen Tabula sm. haben wir die 4 als 4 Rubriken, die 3 als die 3 Rubriken, denen die Jüdische Interpretation neben den 4 Rubriken Rechnung trägt.

An die einzelnen Rubriken der Tabula sm. lehnen sich die betreffenden Zahlen ff.

Erste Rubrik.

Drei: 1) superius, 2) inferius, 3) res una.

Zwei mit der Eins: 1) superius, 2) inferius. Sie treten zusammen um die res una, das ist die Eins zu Stande zu bringen.

Zweite Rubrik.

Drei: 1) separabis, 2) ascendit, 3) recipit vim — das ist die Dreieintheilung der Rubrik.

Zwei: 1) separabis bis ingenio, 2) ascendit bis inferiorum — das ist die Zweieintheilung der Rubrik.

Vier bei der Zweieintheilung und Dreieintheilung der Rubrik im Satze Separabis: 1) separabis terram, 2) separabis subtile, 3) suaviter, 4) magno cum ingenio.

Vier bei der Zweieintheilung der Rubrik im Satze Ascendit: 1) ascendit, 2) descendit, 3) vis superiorum, 4) vis inferiorum.

Drei bei der Zweieintheilung und Dreieintheilung der Rubrik im Satze Separabis: 1) separabis terram, 2) separabis subtile, 3) suaviter magno cum ingenio.

Drei bei der Zweieintheilung der Rubrik im Satze Ascendit: 1) ascendit, 2) descendit, 3) recipit vim.

Zwei bei der Dreieintheilung der Rubrik im Satze Ascendit: 1) ascendit, 2) descendit.

Zwei im Satze Et recipit: 1) vis superiorum, 2) vis inferiorum.

Dritte Rubrik.

Zwei: Bei der Jüdischen Interpretation 1) sic habebis, 2) ideo fugiet.

Eins: Bei der Griechischen Interpretation. Der Satz wird nicht getheilt, hinter mundi kommt ein Komma.

Vierte Rubrik.

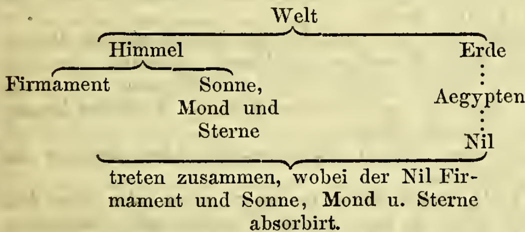
Die cumulirte fortitudo-Zwei, fortitudo-Drei oder fortitudo-Vier ist bereits besprochen. Im Nachsatze:

Zwei: 1) res subtilis, 2) res solida.

Drei: Die res subtilis wird aufgelöst in den Humor und das Pneuma.

Aegyptisch-kosmologische Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Die Aegyptische Alchemie (Kosmologie und Kosmogenie) dreht sich um den Nil. Sie lässt die Welt zerfallen in Himmel und Erde. Den Himmel lässt sie zerfallen in Firmament einerseits, und Sonne, Mond und Sterne andererseits. In Bezug auf die Erde sagt sie, diese bietet uns ein Zwiefaches: Aegypten und die übrige Welt. Die Welt „da draussen" geht uns aber weniger an, wir halten uns an unsere Welt, das ist an das von Gott bevorzugte Aegypten. Aber Aegypten ist ein Geschenk des Nils, Aegypten verdankt dem Nil sein Dasein. Somit, wo wir den Nil haben, haben wir Aegypten implicite. Wenn also, wie oben gesagt, die Welt in Himmel und Erde zerfällt, so haben wir damit, in Bezug auf das, was wir von der Erde gesagt haben, statt Himmel und Erde: Himmel und Nil. Nun wird des Ferneren folgendermassen calculirt. Dar Nil steigt und fällt, er tritt über und tritt wieder in sein Bette zurück. Wenn er nun übergetreten ist, so bedeckt er das Land weit und breit, man sieht nichts, als Himmel und Wasser. Da, wo das Wasser aufhört, fängt der Himmel an, also verschmilzt am Horizont der Nil mit dem Himmel. Das wird nun so aufgefasst, dass der Nil beim Uebertreten nicht nur mit dem Himmel verschmilzt, sondern auch denselben festhält und ihn, wenn er zurücktritt, mit in sein Bette hinabnimmt. Auf die Weise zieht denn der Nil den Himmel zu sich hinüber, und es tritt an die Stelle von Himmel und Erde als Welt einfach: der Nil. Wir haben also:



Nachdem dies auseinandergesetzt, macht sich die Interpretation der Tab. sm. einfach ff.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Superius = Himmel. Der Himmel, der da oben ist, der über der Erde ist.

Inferius = Erde. Die Erde, der orbis terrarum, der sich unter dem Himmel befindet.

Perpetrare = zu Stande bringen.

Res una = die Welt.

Also: Himmel und Erde dienen dazu, um die Wunder der Welt zu Stande zu bringen.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Terra = Erde, das ist das Land Aegypten.

Ignis = Feuer, das sind Sonne, Mond und Sterne.

Subtile = Luft, das ist das als Luft aufgefasste Firmament.

Spissum = Wasser (wie bei der Griechischen Interpretation der Tab. sm.). Dies Wasser ist der Nil, wie die Erde Aegypten ist.

In Bezug auf das Separiren tritt nun wieder das Durcheinander der Griechischen Interpretation ein. Statt zu separiren:

Terram ab igne, subtile a spisso,

soll vielmehr separirt werden:

Spissum a terra, subtile ab igne.

Das ergäbe also:

Separabis Nilum ab Aegypto, firmamentum a sole, luna et stellis.

Um nun das Durcheinander zu rechtfertigen, muss wieder das suaviter magno cum ingenio eintreten.

Nun soll separare nicht heissen: trennen, und dann das eine bei Seite schieben, sondern: trennend einen Unterschied machen, einen Unterschied machen zwischen, zerfallen lassen in. Vorhin, in dem Quod est superius etc., wurde gesprochen vom superius und inferius. Bei diesem superius und inferius soll man separare, einen Unterschied machen zwischen . . . Dies superius und inferius soll man zerfallen lassen in das, wovon hier die Rede ist.

Es soll zerfallen das superius, der Himmel, in Firmament und Sonne, Mond und Sterne.

Es soll zerfallen das inferius, die Erde, in Aegypten und Nil.

Und nun kommt etwas neues an die Reihe. Nämlich: Ascendit etc., der Nil steigt u. s. w.

Hierbei ist nun nicht, wie bei den vorigen Interpretationen, a terra von unten, in coelum nach oben, in terram nach unten, so dass diese Ausdrücke reinweg vom adscendere und descendere absorbirt werden, sondern es treten die Ausdrücke terra und coelum in ihre eigenen Rechte. Terra ist Aegypten, wie beim Separabis terram ab igne. Coelum ist ganz dasselbe, was beim Quod est superius das superius ist, das ist also das, was kraft des Separabis etc. in das Firmament und Sonne, Mond und Sterne zerfällt. Dass dort der Ausdruck superius gebraucht wird, und hier der Ausdruck coelum, kann weiter nichts Auffallendes haben, denn man kann selbstredend nicht sagen ascendit a terra in superius.

Also: Der Nil steigt von Aegypten aus zum Himmel, und steigt dann wieder zu Aegypten zurück. Beim Absteigen nun zieht er den Himmel zu sich hinüber, nimmt ihn mit in sein Bette. Das, und der Umstand, dass Aegypten ein Geschenk des Nil ist, man also da, wo man den Nil hat, auch Aegypten hat, das ist der Grund, dass der Nil

recipit vim superiorum et inferiorum.

Das superius, von dem uns die Stelle Quod est superius etc. belehrt, zerfällt in die partes superiores, die res superiores, die superiora, das ist Firmament und Sonne, Mond und Sterne, wie es die Stelle Separabis etc. lehrt. Und ebenso zerfällt das inferius, von dem uns die Stelle Quod est superius etc. belehrt, in die partes inferiores, die res inferiores, die inferiora, das ist, wie die Stelle Separabis etc. lehrt, Aegypten und Nil. Wenn also der Nil recipit vim superiorum et inferiorum, so repräsentirt er damit sich selbst, Aegypten, Firmament, Sonne, Mond und Sterne, oder mit anderen Worten Aegypten, Firmament, Sonne, Mond und Sterne gehen in ihm auf.

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

In der Stelle Quod est superius etc ist. die res una die Welt, die ganze Welt, der totus mundus. Die gloria totius mundi, die Verherrlichung der ganzen Welt ist Aegypten.

Dem Vorangehenden zu Folge sollte man erwarten: So hast du den Nil, und nicht: So hast du Aegypten. Es ist aber die Sachlage die, dass wenn die Aegypter den Nil auch noch so hoch stellten, ihn göttlich verehrten, eine Reihe von mythologischen Vorstellungen auf ihn zurückführten, dass trotz dem allen der Nil diesen Standpunct blos Aegypten zu Liebe einnimmt, ihn nicht einnehmen würde, wenn Aegypten nicht dem Nil sein Dasein verdankte, ein Geschenk des Nil wäre. Und weil dem so ist, so ist es wohl passend, hierauf hinzuweisen. Und das geschieht eben hier. Also nachdem vorangegangen ist, dass der Nil die vis superiorum et inferiorum erhält, und nun folgen sollte: So hast du den Nil, folgt statt dessen: So hast du Aegypten. Das heisst, zwar hast du den Nil. Aber was hilft der Nil, wenn ihm nicht die Unterlage „Aegypten" gegeben wird. Im Nil hat man Aegypten und in Aegypten hat man den Nil. Dieses Wechselverhältnisses muss man sich bewusst sein, in der Beziehung muss die obscuritas fliehen. Erst dann hat man eine richtige Anschauung der Sache.

Aber wie dem nun auch sein mag, dem Nil soll an seiner Stellung nichts verkürzt werden, darf an dieser Stellung um so weniger in der Tab. smar. etwas verkürzt werden, als die Stelle Ascendit auf ihn direct zielt. Deswegen folgt:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Er, der Nil, ist die cumulirte fortitudo, weil er sich zum Herrscher aufwirft über die omnis res subtilis und omnis res solida. Omnis res subtilis ist einestheils Luft, anderentheils Wasser (anlehnend an den Pneuma-Humor bei der pathologischen Interpretation der Stelle). Die Luft = Firmament, das Wasser = Nil. Die omnis res

solida ist einestheils Aegypten, anderentheils die als fest gedachten Sonne, Mond und Sterne.

Die cumulirte fortitudo zählt nach der 4, weil der Nil drei Theile zu sich hinüberzieht, und selbst als vierter Theil eintritt, mitzählt. Diesem Mitzählen des Nil ist es auch zuzuschreiben, dass er, indem er vincit omnem rem subtilem, das ist Luft und Wasser, dass er da sich selbst besiegt.

Aegyptisch-spirituelle Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Wenn es mit der Tabula smaragdina auch hauptsächlich auf die Griechen abgesehen war, so verfehlte der Autor doch nicht, auch den Aegyptern Rechnung zu tragen. Deswegen bot er ihnen die im vorigen Abschnitte gegebene Interpretation der Tab. smar. Ja, er ging noch weiter. Er machte sich Aegyptischerseits auf den Einwurf gefasst, dass es ein verkehrtes Thun wäre, die Principien der Alchemie zu Papier zu bringen, und offen in die Welt zu schicken; derartige Dinge halte man geheim, und das höchste, was man thäte, wäre, dass sie Einer dem Anderen mündlich überliefere. Indem er sich auf solchen Einwurf gefasst machte, bot er den Aegyptern noch eine zweite Interpretation der Tab. smar., das ist die spirituelle Interpretation. Und indem er sie ihnen bot, sagte er, fürchtet euch nicht, dass durch die Tab. smar. die Aegyptische Alchemie verrathen wird. Die kosmologische Interpretation derselben ist nur für euch, ihr Priester, in deren Händen sich die Alchemie befindet, dem übrigen Publicum soll sie fremd bleiben. Für dieses haben wir eine Besonder-Interpretation, und das ist eben die spirituelle Interpretation.

Der Umstand, dass bei der Interpretation der Tab. sm. auch den Aegyptern Rechnung getragen wird, wird für die Entwickelung der Tab. sm. von grosser Wichtigkeit. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, dass die zweite Redaction das äussere Gepräge eines Aegyptischen Schriftstückes erhält, und namentlich ist es die spirituelle Interpretation, welche zum Hervortreten jenes Gepräges das Ihrige mit beiträgt

Es ist nun die spirituelle Interpretation ff.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Unsere Seele entstammt der Gottheit, wogegen der Körper an der Erde haftet. Und da die Gottheit mit dem Himmel zusammengebracht wird, so liegt es nahe, das superius als Seele zu interpretiren und das inferius als Leib.

Also: Die Seele dient dazu wie der Leib, um die Wunder der res una, das ist des belebten Körpers zu Stande zu bringen. Seele und Leib sind zwar zwei Dinge, sie bilden aber eins, indem der Körper nicht ohne Seele ein lebender ist, und die Seele ohne den Körper nicht den belebten Körper, Mensch, Thier darstellen kann.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Das superius von vorher soll nun zerfallen in ignis und subtile, wobei das eine die Menschen-Seele und das andere die Thier-Seele repräsentirt. Das inferius von vorher soll in die terra und das spissum zerfallen, wobei das eine den Menschen-Leib und das andere den Thier-Leib repräsentirt.

Trenne nun bei dem belebten Körper, auf den terra und ignis als Leib und Seele kommen, die terra vom ignis, trenne bei dem belebten Körper, auf den spissum und subtile als Leib und Seele kommen, das spissum vom subtile, und behalte dabei den ignis und das subtile, das ist collectiv das superius.

Analog dem, dass man terram ab igne separiren soll, müsste man auch spissum a subtili separiren. Da nun aber steht subtile a spisso und nicht spissum a subtili, so handelt es sich wieder um ein Hysteron-Proteron, auf welches aufmerksam macht das: suaviter magno cum ingenio.

Es wirft sich nun die Frage auf, ob der Menschen-Seele der Vorrang vor der Thier-Seele zu geben sei, oder umgekehrt der Thier-Seele der Vorrang vor der Menschen-Seele. Für uns, von unserem Standpuncte, ist das freilich keine Frage, bei der göttlichen Verehrung aber, welche die Aegypter den Thieren erwiesen, liegt es in ihrem Sinne so fern nicht, der Thier-Seele vor der Menschen-Seele den Vorrang zu geben. Vielleicht soll gerade das letztere statt haben, und darauf das suaviter magno cum ingenio mit hinweisen. Das suaviter magno cum ingenio würde dann also auch darauf hinweisen, dass man nicht (im Aegyptischen Sinne), wie die „Menschheit da draussen“, den Menschen über das Thier setzen soll, sondern umgekehrt das Thier über den Menschen, dass man dem entsprechend die höhere Seele, die Feuer-Seele, den ignis, nicht dem Menschen, sondern dem Thiere geben soll, dass somit das separabis terram ab igne sich auf den thierischen belebten Körper bezieht, und das separabis subtile a spisso auf den menschlichen belebten Körper.

Das nun, was durch das Separiren erhalten worden, das ist die Summe von Ignis und Subtile, wird als Seele generell aufgefasst, das ist als superius. Dies superius, die Seele — steigt beim Tode von der Erde zum Himmel, bleibt aber nicht dort, sondern geht vermöge der Seelenwanderung wieder zur Erde zurück in einen anderen Menschen, in ein anderes Thier, und wird theilhaftig der vis superiorum et inferiorum. Sie wird der vis superiorum et inferiorum ff. theilhaftig. Die Seele, welche sich himmelan schwingt, die ist aus dem generellen Standpunct zu fassen, kann so gefasst werden. Wenn sie aber nun wieder zurückkehrt, dann muss sie sich wieder in Mensch- und Thier-Seele zersplittern, erhält also die vis superiorum, die Macht der Seelen (Plural). Und diese Einzel-Seelen gehen wieder in Mensch- und Thier-Körper, erhalten also die vis inferiorum, die Macht der Körper (Plural). Also das recipit vim superiorum et inferioriorum bezieht sich blos auf die absteigende Seele.

Aehnlich nun, wie man bei der kosmologischen Interpretation nach Abschluss des Passus eigentlich den Nil und nicht Aegypten haben sollte, so sollte man hier auch haben: die Seele und nicht den Körper. Trotzdem bringt die jetzt folgende Stelle:

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas,

den Leib, womit denn, um so zu sagen, der Flug der der Seele nicht zu hoch potenzirt werden soll. Trotz des hohen Standpunctes der Seele soll denn doch nun nicht dem Leibe seine Stelle verkürzt werden. Er, der Leib, ist die gloria totius mundi, die Verherrlichung der ganzen Welt, welcher wir als Menschen, als körperliche Menschen denn doch einmal zunächst angehören, und welcher wir nicht angehören würden, wenn wir keinen Körper, keinen sterblichen Leib hätten. Analog liegt das Verhältniss beim Thiere. In dieser Sache muss man nicht von Obscurität befangen sein. Dagegen soll trotz des gloria-Verhältnisses nun doch auch wieder nicht dem Geiste, der Seele, die Stellung verkürzt werden, und deswegen wird angefügt:

Haec est totius fortitudiuis fortitudo fortis —

Die Seele ist die cumulirte fortitudo —

quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit:

was mit anderen Worten dasselbe ist, als oben das: recipit vim superiorum et inferiorum.

Die zweite Redaction der Tabula smaragdina.

Wir kommen jetzt zur zweiten Redaction der Tab. sm. Ihren Wortlaut haben wir bereits oben kennen lernen. Von jenem mitgetheilten Schriftstück ist für den Text der zweiten Redaction des Passus Completum est quod dixi de operatione Solis zu streichen. Dieser Passus gehört der dritten Redaction an.

Der Autor der zweiten Redaction ist ebenso, wie der Autor der ersten Redaction, ein Alexandrinischer Jude der ersten Alexandrinischen Periode.

Die erste Redaction der Tab. sm. hat seinen Beifall nicht, und das bewegt ihn, mit einer neuen Redaction derselben hervorzutreten. Er sagt, mit dem specialisirten Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte hat die Jüdische Alchemie keinen glücklichen Griff gethan. Wir haben eine Zahlenphilosophie, die wohl geeignet ist, sich mit den Zahlenphilosophien anderer Nationalitäten zu messen. Statt nun das, was wir haben, hoch zu halten, gehen wir hin, und geben es auf. Wir haben

die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7. Von ihnen ist die 7 die eigentliche Arcanen-Zahl, die 1, 2, 3, 4, 5, 6 sind uneigentliche Arcanen-Zahlen. Als solche stehen die letzteren ebenbürtig neben einander, denn sie lehnen sich an die Schöpfungstage. Das arcanologische Experiment bringt uns nun die Zahlen 2, 3, 4 als prägnant unter den Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, vielleicht gar 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, dastehend. Damit geht der ganze Charakter der Jüdischen Zahlenphilosophie verloren. Dazu kommt noch, dass der Autor der ersten Redaction der Tab. sm. die Sache gar zu arg macht. Wenn der nun noch die Jüdischen Zahlen präsentirte, und unter ihnen diejenigen, die er an der Hand des arcanologischen Experimentes erhält, in den Vordergrund drängte, das wäre noch etwas. Jetzt aber bringt er die 2, 3, 4, und lässt die übrigen alle unterwegs. Was ist das? Das ist nichts anderes, als das totale Aufgeben der Jüdischen Zahlenphilosophie, das ist einfach Griechische Zahlenphilosophie. Die Griechen haben die Zahlen 1, 2, 4; der Autor der ersten Redaction bringt die Zahlen 2, 3, 4. Es ist die kleine Differenz da, dass bei den Griechen die 1, bei den Juden die 3 da ist, im Allgemeinen ist das eine, wie das andere. Haben wir nöthig, uns so den Griechen gegenüber zu negiren?

Der Autor der zweiten Redaction sagt ferner: Das Uebel mit dem Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte ist nun einmal geschehen, ganz lässt es sich nicht mehr redressiren. Redressiren wir es wenigstens so viel als möglich. Gehen wir vorab dem einmal aus dem Wege, dass wir an der Hand desselben mehrere arcanologische Zahlen erhalten. Bekommen wir eine, so ist das vollkommen hinreichend. Wir wollen die Drei nehmen, im Anlehnen daran, dass die Alexandrinische Interpretation der Schöpfungsgeschichte in der zweiten Periode drei Tagen Rechnung trägt, welche die anorganische Welt bringen. Sagen wir also, an der Hand des, an die Schöpfungsgeschichte angelehnten arcanologischen Experimentes erhalten wir 3 Arcana. Nun aber dürfen wir diese 3 nicht aus dem Zusammenhange mit den übrigen philosophischen Zahlen reissen. Nein, die philosophischen Zahlen bleiben alle von 1 bis 7. Sie zerfallen aber nicht mehr, wie sonst in die zwei Gruppen: 1, 2, 3, 4, 5, 6 einerseits, und 7 andererseits, sondern in die zwei Gruppen: 1, 2, 4, 5, 6 einerseits, und 3, 7 andererseits. Auf Grund des arcanologischen Experimentes gewinnt die 3 gleichen Rang mit der 7, wird wie die 7 eine eigentliche arcanologische Zahl, wogegen 1, 2, 4, 5, 6 uneigentliche arcanologische Zahlen bleiben. Das, sagt der Autor der zweiten Redaction, muss man in's Auge fassen, nicht aber das, was der Autor der ersten Redaction in's Auge fasst, und was nichts anderes ist, als Griechische Zahlenphilosophie mit Aufopferung der Jüdischen.

Und ferner sagt der Autor der zweiten Redaction: Die erste Redaction ist, ganz von den Zahlen abgesehen, an und für sich lückenhaft. Sie hat sich zum Substrat gemacht, das arcanologische Experiment zu bringen. Gut, mag sie es thun. Aber wenn sie es thut, so möge sie es auch vollständig bringen. Thut sie das aber? Nein, sie lässt die erste, die Vorbereitungs-Periode ganz unterwegs, und fängt mit der zweiten Periode, fängt da an, wo man bereits die Arcana erhält. Wird so das arcanologische Experiment gebracht? Nein, es wird blos ein Theil desselben gebracht. Ich habe, sagt der Autor der zweiten Redaction, nichts dagegen, dass die Tab. sm. das arcanologische Experiment bringen soll. Aber wenn sie dasselbe bringt, so mag sie es auch vollständig, die erste Periode einbegriffen, bringen.

Und endlich sagt der Autor der zweiten Redaction: Das beste Substrat für eine Tab. sm. wäre die eigentliche Jüdisch-alchemistische Schöpfungsgeschichte im Gegensatze zu der Schöpfungsgeschichte, wie sie das erste Capitel des ersten Buches Mosis bringt. In einer solchen Tab. sm. hätten wir dann, im Gegensatze zu der letzteren Schöpfungsgeschichte eine Schöpfungsgeschichte im ächt Jüdisch-alchemistischen Sinne. Indessen eine solche Tab. sm. wäre in Vor-Alexandrinischen Zeiten möglich gewesen, jetzt ist sie unmöglich. Denn die Alexandriner haben es sich ja angelegen sein lassen, die Lücken, welche die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis hat, auszufüllen. An der Hand der Alexandrinischen Interpretation ist die biblische Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel das geworden, was die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte in Vor-Alexandrinischen Zeiten war. Diese Interpretation kann nicht wieder fahren gelassen werden. Wir Alexandriner können uns nicht selbst negiren. Da, wo man vor der Sache stand, war es wohl zu überlegen, ob man die eigentliche alchemistische Auffassung der Jüdischen Kosmogenese in 6 Tagen, trotz der Abweichungen des Autors der Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis, dennoch dieser letzteren Schöpfungsgeschichte anpassen wollte. Jetzt stehen wir hinter der Sache, die eigentliche alchemistische Auffassung der Jüdischen Kosmogenese in 6 Tagen ist in der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis aufgegangen, und nun können wir nicht wieder zu der ersteren zurückgreifen. Mag dem aber auch also sein, der Gedanke, dass es das beste Substrat für eine Tab. sm. wäre, die Schöpfungsgeschichte zu bringen, wie sie dem lückenhaften Werke des Autors des ersten Buches Mosis gegenübersteht, dieser Gedanke ist festzuhalten. Und indem er festzuhalten ist, muss an die Stelle der eigentlichen Jüdisch-Alchemistischen Kosmogenese die Alexandrinische Interpretation der Schöpfungsgeschichte treten. Diese Interpretation der Schöpfungsgeschichte braucht aber nicht ganz gebracht zu werden. Wenn blos deren erste Periode gebracht wird, und die zweite Periode in ganz allgemeinen Umrissen, so reicht das hin. Dann weiss man, dass es sich um die Instituirung des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen auf Grund des dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimentes handelt, weiss, dass der erste Tag auf die erste Periode kommt, und nun weiss man genug. Nun kann man in der Bibel selbst nachsehen, wie der zweite Tag den Himmel, der dritte Tag Land und Meer und der vierte Tag Sonne, Mond und Sterne bringt. Auf die Weise wird dann die Sache zusammengedrängt, und es bleibt Raum für das, was man sonst noch der Tab. sm. einverleiben will. — Aber was werden denn die Griechen für Augen machen, wenn wir in der Tab. sm. mit der Schöpfungsgeschichte herankommen? Was werden die sagen, wenn sie das so rund heraus geboten bekommen, was ihnen nicht zu bieten der Autor der ersten Redaction so diplomatisch umging? — O, die werden schon ganz ruhig sein. Die Griechen bekommen ja nicht die ganze Schöpfungsgeschichte geboten, die bekommen nur, in Erwägung dessen, dass es sich um die Alexandrinische Interpretation handelt, die erste Periode derselben geboten. Das ist denen ein guter, alter Bekannter, aus dessen Leder sie ihre Elementen-Riemen geschnitten haben. Von sich stossen werden sie die Tab. sm. nicht auf Grund dessen, dass sie die erste Schöpfungs-Periode bringt, denn thäten sie es, so müssten sie sagen, warum sie es thun, und dann würde die Gegenpartei schon zur Sprache bringen, was denn nun die Griechen dieser ersten Schöpfungs-Periode, die sie perhorresciren, alles zu verdanken haben. Das scheuen die!

Also der Autor der zweiten Redaction der Tab. sm. stellt an eine Tabula smaragdina, resp. eine neue Tabula smaragdina, die er bringen will, folgende Anforderungen:

1) Sie soll das, was die erste Redaction bringt, nicht absolut umstossen. Die erste Redaction hatte bereits Autorität erlangt, und dieser Autorität soll nicht Schach geboten werden. Die Tab. sm. der ersten Redaction soll erweitert werden, es sollen in sie neue Gesichtspuncte gebracht werden, umgestossen soll sie nicht werden. Diesen Gesichtspunct muss man überhaupt von vorn herein festhalten, der Autor der zweiten Redaction stösst die erste Redaction nicht um, er erweitert sie blos. Man findet in der zweiten Redaction auch nicht ein Wörtchen der ersten Redaction umgeändert, es finden sich blos Zusätze zum Texte der ersten Redaction. Und indem nun der neue Autor das, was der erste Autor bringt, nicht umstösst, muss die zweite Redaction ebensowohl das arcanologische Experiment bringen, als die erste Redaction. Und dann muss die zweite Redaction ebensowohl die pathologische Rubrik bringen, als die erste Redaction.

2) Nun aber soll das arcanologische Experiment anders verwerthet werden, als bei der ersten Redaction. Es soll nicht entweder zwei, oder drei, oder vier Arcana bringen, sondern blos drei Arcana. Und dann auch soll das arcanologische Experiment die ihm zukommende Vorbereitungs-Periode erhalten.

3) Ausser der Zahl 3, welche in der Arcanen-Drei ver-

treten ist, soll die Tab. smar. auch noch die übrigen Zahlen von 1—7 erhalten.

4) Sie, die Tab. smar., soll die erste Schöpfungs-Periode bringen nach der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis; und die zweite Periode nur ganz im Allgemeinen.

Diese Gesichtspuncte vor Augen habend, entwirft nun der Autor seine Tab. smar., das heisst, wandelt er die erste Redaction der Tab. smar. in die zweite um.

Den Psalm 19, auf welchen der Autor der ersten Redaction vom alchemistischen Standpunct aus Gewicht legte, lässt der neue Autor auf sich beruhen. Was sein Antecessor herausgebracht, findet er ganz hübsch und genial, aber sieht es für eine Spielerei an, da doch der Psalmist, indem er diesen Psalm geschrieben, an alles eher, als an Alchemie dachte.

Es erhält die neue Redaction der Tab. smar., analog der ersten Redaction, eine Jüdische, eine Griechische und eine Aegyptische Interpretation.

Mit der zweiten Redaction der Tab. smar. reussirt der Autor, wie der Autor der ersten Redaction mit seinem Schriftstücke reussirt hat.

Wie die 7 Rubriken der zweiten Redaction der Tabula smaragdina entstehen.

An der Hand der philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 nimmt der Autor sich vor, die neue Tab. smar. in sieben Rubriken zerfallen zu lassen. Alsdann repräsentirt jede Rubrik eine philosophische Zahl. Diejenige Rubrik, welche die Drei bringt, bringt die 3 Arcana. Mit diesem letzteren ist denn das gegeben, dass die Arcana, welche die erste Redaction in zwei Rubriken brachte, dass diese die zweite Redaction in e i n e r Rubrik bringt. Demzufolge würde denn eine Rubrik bringen: Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Eine andere Rubrik ist die pathologische Rubrik, die, wie wir wissen, wie in der ersten Redaction bleiben soll. Diese ist also: Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Wenn man nun die erste Redaction der Tab. smar. vom Standpunct dreier Rubriken auffasst, so kommt das Sic habebis gloriam totius mundi auf die zweite Rubrik, das ist also auf die Rubrik, in der von den Arcanis die Rede ist. Und es kommt bei dieser Auffassung das Ideo fugiet a te omnis obscuritas auf die vierte Rubrik, das ist also die Rubrik, in der von der Anwendung der Arcana am Krankenbette die Rede ist. Es ist nun, sagt unser Autor, dies vor Augen habend, in der ersten Redaction direct von nichts anderem die Rede, als von den Arcanis und deren Anwendung am Krankenbett. Somit ist gewissermassen die Rubrik Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas nichts anderes, als ein Inhaltsanzeiger, ein Index, der ersten Redaction. Das Sic habebis giebt den arcanologischen, das Ideo fugiet den pathologischen Inhalt. So kommt unser Autor auf die Idee eines Index, und diese Idee bringt ihn darauf, der neuen Tab. smar. einen Index anzufügen. Wohl verstanden, einen Index a n z u f ü g e n, nicht beutet er die Idee derartig aus, die Rubrik Sic habebis etc. als Index auszubeuten. Die Rubrik Sic habebis etc. lässt er, wie sie ist, und fügt ausserdem noch einen Index hinzu, so dass er erhält

als eine Rubrik: Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas,

als eine andere Rubrik den Index, welcher ist: Sic mundus creatus est. Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.

Für die Schöpfungsgeschichte, von der in der ersten Redaction nichts vorkommt, ist eine neue Rubrik zu schaffen. Doch findet es der Autor passend, dass diese Rubrik nicht g a n z neu sei. In einer so wichtigen Rubrik will er durch seinen Antecessor gewissermassen gedeckt sein. Er hält es für gut, dass in sie ein Passus der ersten Redaction verflochten wird. Und so nimmt er denn aus der arcanologischen Rubrik den Satz Quod est superius, est, sicut id, quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius heraus, und macht ihn zum Mittelpunct der neuen Rubrik, welche die Schöpfungsgeschichte bringt, An diesen Mittelpunct knüpft er vorn und hinten einen neuen Satz, und fügt dem Central-Passus ein „Et" hinzu. Der Satz vorn wird: Quod est inferius est sicut id quod est superius. Der Satz hinten wird: Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Es wird also zur Rubrik, welche die erste Schöpfungs-Periode bringt:

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Der Passus Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, welcher der Arcanen-Rubrik entrückt ist, hat in die Arcanen-Rubrik eine Lücke gemacht, und ist daher zu ersetzen. Er wird ersetzt durch den neuen Passus: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, so dass also die Arcanen-Rubrik statt der Fassung, die wir vorhin angeführt haben, die Fassung erhält: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo ; nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Auf die Weise wären denn 5 Rubriken da.

Nun denkt endlich der Autor, an ein Schriftstück, wie die Tab. smar, ist es nicht unpassend, eine Einleitung und einen Schluss anzufügen. Das thut er, und erhält damit die an den 7 Rubriken noch fehlenden 2 Rubriken.

Die Einleitungs-Rubrik wird: Verum est sine mendacio, certum et verissimum.

Die Schluss-Rubrik wird: Itaque vocatus sum Hermes trismegistus, habens tres partes philosophiae totius mundi.

Somit haben wir die 7 Rubriken:

E r s t e R u b r i k. Einleitung: Verum est bis verissimum.

Z w e i t e R u b r i k. Erste Schöpfungs-Periode: Quod est inferius bis adoptione.

D r i t t e R u b r i k. Arcanologische Rubrik: Pater ejus bis inferiorum.

V i e r t e R u b r i k. Gloria-Rubrik. Diese darf unter keinen Umständen getheilt werden, wie das in der ersten Redaction unter Umständen statt hatte.

F ü n f t e R u b r i k. Pathologische Rubrik: Haec est totius fortitudinis bis penetrabit.

S e c h s t e R u b r i k. Index: Sic mundus bis modus est hic.

S i e b e n t e R u b r i k. Schluss: Itaque vocatus bis totius mundi.

Im eigentlichen Sinne des Autors, das heisst im Sinne der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. sm., sind nun die philosophischen Zahlen 1—7 in den aufgeführten Rubriken folgendermassen vertreten:

Der Index repräsentirt die E i n s. Denn in dem e i n e n Index werden die Haupttheile der Tab. smar. zusammengefasst.

Die erste Rubrik repräsentirt die Z w e i. Denn es steht zu Anfang: verum, und zum Schluss: verissimum, das ist der Superlativ von verum, das ist wieder: verum. Das vordere verum wird durch sine mendacio cumulirt, das hintere durch certum, bleiben also im Grunde zwei „verum" und das weist auf die Z w e i hin.

Die Arcanen-Rubrik repräsentirt die D r e i. Denn es werden drei Arcana angenommen, in den Vordergrund gedrängt.

Die Fortitudo-Rubrik repräsentirt die V i e r. Wie die Vier bei der fortitudo herauskommt, haben wir bereits bei der Interpretation der ersten Redaction kennen lernen.

Die zweite Rubrik repräsentirt die F ü n f. Denn wie wir später sehen werden, handelt es sich in ihr um das, was die erste Schöpfungs-Periode bringt, das ist zunächst Luft, Erde, Wasser. Dazu kommt die vor der ersten Schöpfungs-Periode liegende Phase mit dem λόγος, und der erste Schöpfungstag mit seinem Feuer, welches zu

der adoptio in Relation gesetzt wird. Wie gesagt, werden wir das später näher kennen lernen. Wir haben also als Fünf: Luft, Erde, Wasser, λόγος, adoptio.

Die Schluss-Rubrik repräsentirt die Sechs. Denn es ist in ihr vom Hermes trismegistus die Rede, das ist eine Drei; und dazu kommen als zweite Drei die tres partes philosophiae totius mundi. Das wäre also zwei mal Drei, gleich Sechs.

Die Gloria-Rubrik repräsentirt die Sieben. In dieser Rubrik wird nämlich darauf hingewiesen, dass die Arcanen Drei mit der Arcanen-Sieben auf einer Rangstufe steht. Damit haben wir denn die Relation der Arcanen-Drei zur Arcanen-Sieben, und damit kurz die Sieben.

Wir hätten also ff. Es repräsentirt:

1. Rubrik	die	philos.	Zahl	2,	damit	die	Arcanen-Zwei
2. „	„	„	„	5,	„	„	Arcanen-Fünf
3. „	„	„	„	3,	„	„	Arcanen-Drei
4. „	„	„	„	7,	„	„	Arcanen-Sieben
5. „	„	„	„	4,	„	„	Arcanen-Vier
6. „	„	„	„	1,	„	„	Arcanen-Eins
7. „	„	„	„	6,	„	„	Arcanen-Sechs.

Das Aegyptische Gepräge der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Der Autor der zweiten Redaction giebt in den Stellen Pater ejus est Sol etc. und Itaque vocatus sum etc. der Tab. smar. ein hervorstechend Aegyptisches Gepräge. Das thut er nun weniger den Aegyptern zu Liebe, als vielmehr deshalb, um der Tab. smar. einen mysteriöseren Anstrich zu geben. Dazu kommt noch, dass durch das Versetzen auf den Aegyptischen Standpunct eine Handhabe geboten wird, die Schluss-Rubrik in einen engen organischen Zusammenhang zur ganzen Tab. smar. zu bringen.

Der Passus Pater ejus est Sol etc. macht ganz den Eindruck einer Aegyptischen Hieroglyphen-Inschrift, indem Ausdrücke vorkommen, die sich auch auf Hieroglyphen-Inschriften finden. Es heissen z. B. auf derartigen Inschriften die Könige: Söhne der Sonne, so auf einer Inschrift zu Memphis: „Der Sohn der Sonne, Ptolemaeus, der immer lebende u. s. w. . . . hat dies Gebäude aufführen lassen.“ Und ähnlich auf anderen Inschriften. Ganz so haben wir hier die Redeweise: Pater ejus est Sol. Dann heisst's auf einer Inschrift zu Luxor: „Siehe, was Theben sagt: Wir haben alle Gegenden in deine Gewalt gegeben, wir haben dir Khemi (Aegypten) die Nährerin gegeben.“ Ganz so haben wir hier den Ausdruck: Nutrix ejus terra est.

Und was die Schluss-Rubrik betrifft, so ist der Hermes — Itaque vocatus sum Hermes trismegistus — die Aegyptische Gottheit Thoth.

Dieser Thoth passt nun ganz dazu, in einer Schluss Rubrik herangezogen zu werden, zu einer Schluss-Rubrik, um so zu sagen verwerthet, ausgebeutet zu werden.

Stellt man sich nämlich auf den Standpunct der spirituellen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar., so wird dem Hintergedanken die Thür geöffnet, als sei die Tab. smar. ein Schriftstück, welches zu einer Inschrift an geweihter Stelle, z. B. auf einem Grabe, in einer Todtenkapelle u. s. w. passt. Der Autor nun stellt sich auf einen solchen Standpunct. Bis zum Ende der ersten Redaction gekommen, sagt er sich, hier hast du nun eine Inschrift für ein Grab, eine Kapelle u. s. w., wie machst du da auf Grund eines solchen Standpunctes einen passenden Schluss? Und da kommt er denn auf den Thoth. Nämlich man denke sich eine Inschrift auf einem Grabe, in einer Todtenkapelle u. s. w., welche also lautet:

Der Leib ist der Träger der Seele. Der Leib ist das schwache Gefäss, das den himmlischen Geist birgt. Und kommt nun die letzte Stunde, so trennt sich die Seele und schwingt sich himmelan, sie geht dahin, woher sie gekommen. . . .

Nun wollten wir einen Schluss zufügen, würde es sich denn nicht ganz gut machen, wenn wir anfügten:

Gross ist der Herr, die ganze Welt ist seines Ruhmes voll, und sein Name dauert ewiglich . . . . ?

Ganz so aber, wie sich das machen würde, macht es sich im Aegyptischen Sinne, wenn der spirituellen Interpretation der Tab. smar. hinzugefügt wird: Und so heisse ich denn Thoth.

Die Aegyptische Gottheit Thoth hat nämlich zur Seele eine ganz besondere Relation. Indem der Todtenrichter Osiris die Thaten der Verstorbenen, der Seelen, abwägt, steht ihm Thoth zur Seite. Darum heisst Thoth auch: Herr der göttlichen Worte und Rechtfertiger des Osiris gegen seine Feinde.

Was nun den Hermes betrifft, so wird, da es sich um ein Griechisches Schriftstück handelt, die Aegyptische Gottheit in eine Griechische verwandelt; das ist ein Compliment, welches den Griechen gemacht wird. Dass es gerade der Hermes (Mercur) ist, der an die Stelle des Thoth tritt, hängt damit zusammen, dass Ἑρμῆς ψυχοπομπός, das ist der Hermes als solcher, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt, auch zur Seele eine Relation hat.

Auf Grund der Annahme, die sich der Autor der Tab. smar. fingirt, um zur Schluss-Rubrik zu kommen, wird geradezu angenommen, es wäre die Tab. smar. eine Inschrift auf einem Grabe, in einer Todtenkapelle u. dgl., hätte sich an einem derartigen Orte vorgefunden. Vielleicht ist das der Grund, dass die Tabula smaragdina gerade „Tabula“ heisst. Die Alten nannten nämlich derartige Inschriften Tabulae, aus dem Grunde, weil sie dieselben auf Tafeln schrieben, welche Tafeln dann an betreffender Stelle aufgestellt, aufgehängt oder sonst wie befestigt wurden. Wir sagen „Vielleicht“, nöthig ist so eine Annahme gerade nicht, denn Tabula ist in weiterem Sinne überhaupt ein Schriftstück. Jedenfalls aber hängen mit der genannten Fiction die Grabesmärchen zusammen, die wir in dem Abschnitte: „Allgemeine Vorbemerkungen über die Tabula smaragdina“ haben kennen lernen.

Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Die sieben Rubriken kennen wir bereits; ebenso, wie jede von ihnen eine philosophische Zahl repräsentirt.

Erste Rubrik. Einleitung.

Verum est etc.

Eine etwas emphatische Einleitung. Der Autor versichert uns, dass das, was die Tab. smar. bringt, wahr sei.

Zweite Rubrik. Kosmologische Rubrik. Schöpfungsgeschichte.

Quod est inferius bis adoptione.

Nach der Alexandrinischen Interpretation hat die erste Schöpfungs-Periode zwei Theile, die eigentliche erste Periode, wie sie der Autor der Schöpfungsgeschichte brachte, und den ersten Tag.

Was jenen ersten Theil betrifft, so bringt er Wasser, Erde, Luft (das Wasser fällt nicht, wie wir wissen, vor die erste Periode). Nun sollte zuerst kommen: Wasser, und dann: Luft und Erde, was, wie bereits früher besprochen, nicht statt hat; vielmehr kommt erst Luft, dann Erde, und zuletzt das Wasser. Das fasst der Autor beim Quod est inferius bis miracula rei unius in's Auge, und meint, es wäre dies Arrangement kein verkehrtes, da Wasser, Erde, Luft, indem sie auf einen Guss entständen, doch gegenseitig dieselbe Rangstufe einnähmen.

Est sicut ist vorab zu übersetzen mit „ist wie“, d. h. „steht auf gleicher Rangstufe mit“. Alsdann ist das est vor sicut mit „dient“ zu übersetzen.

Das erste inferius ist die Erde, das erste superius ist die Luft (Himmel) des Vers 1 der Schöpfungsgeschichte.

Das zweite superius ist das Wasser, das zweite inferius ist die Erde des Vers 2 der Schöpfungsgeschichte.

Wo man nun Himmel und Erde hat, da steht der Himmel über der Erde, damit ist die Erde das inferius, die Stütze für den Himmel, das superius. Damit, sollte man denn sagen, muss doch einmal erst die Erde, das inferius, da sein, und dann der Himmel, das superius, kommen. Beim umgekehrten Verhältniss würde ja der Himmel ohne Stütze herunterfallen. Trotz dem bringt aber Vers 1 der Schöpfungsgeschichte zuerst den Himmel, das superius, und dann erst die Erde, das inferius. Aber daran stosst euch nicht, sagt der Autor, denn: quod est inferius est sicut id quod est superius. Die Erde ist wie der Himmel, steht auf gleicher Rangstufe mit dem Himmel. Die Erde steht auf gleicher Rangstufe mit der Luft. Findet es daher nicht auf-

fallend, dass die Luft früher kommt, als die Erde. Ob da steht: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, oder: Am Anfang schuf Gott Erde und Himmel, bleibt sich gleich, da eben Erde und Luft auf einer Rangstufe stehen.

Und ferner: Wo man Wasser und Erde hat, da stellt sich kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes das Wasser oben, die Erde unten, und auf die Weise ist das Wasser das superius, die Erde das inferius. Das Obere steht aber im Range über dem Unteren, und daher sollte man sagen, müsste der Vers 2 nicht zuerst die Erde bringen, und dann das Wasser, sondern umgekehrt erst das Wasser und dann die Erde. Aber daran, sagt der Autor, stosst euch nicht, denn: quod est superius est sicut id quod est inferius, das Wasser ist wie die Erde, steht auf gleicher Rangstufe mit der Erde. Im Vers 1 steht erst Luft und dann Erde, darum machte der Autor darauf aufmerksam, dass die letztere auf einer Rangstufe mit der ersteren stände. Im Vers 2 steht erst Erde und dann Wasser, darum macht der Autor hier darauf aufmerksam, dass das letztere auf einer Rangstufe mit der ersteren steht.

Also zuerst wird darauf aufmerksam gemacht, dass Erde und Luft, dann dass Wasser und Erde auf gleicher Rangstufe stehen. Sie stehen also alle auf einer Rangstufe. Somit bleibt es gleich, ob in der Schrift das Wasser vorn oder hinten steht — und hierauf kommt die ganze Calculation hinaus.

Auf die Weise wurde est sicut als „ist wie" genommen. Jetzt wird das est vor sicut genommen als „dient". Alsdann ist Et klein zu schreiben und vor dasselbe ein Komma zu setzen, und man hat:

Das Untere dient wie das Obere, und das Obere dient wie das Untere dazu:.......

ad perpetranda miracula rei unius.

Perpetrare = zu Stande bringen, nicht: beendigen.

Die res una ist das Wasser zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen, welches mit Luft und Erde versetzt ist. Also:

Wasser, Luft und Erde dienen dazu, um die Wunder des Weltenwassers zu Stande zu bringen.

Die zweite Redaction käme auch mit miraculum (Singular) aus für miracula (Plural). Der Plural ist aber von der ersten Redaction mit herübergenommen, und muss bleiben. Erklärt wird er dadurch, dass man in dem einen Wunder drei Dinge hat: Wasser, Erde, Luft, dadurch entsteht dann der Pluralbegriff Wunder.

Im Heraklitschen Sinne ist die res una = Materia secunda. In Bezug auf spätere Interpretationen der Tab. sm. ist darauf hinzuweisen, dass res una auch genommen wird als Materia prima. Diese materia prima ist aber nicht im Griechischen Sinne Materia prima, sondern im Jüdischen Sinne, und zwar insofern, als die res una das ist, was die erste Schöpfungsperiode bringt. Sie wird deswegen Materia prima genannt, weil man das, was auf die periodus prima creationis kommt, Materia prima nennt.

So der erste Theil der Rubrik, der also bis rei unius reicht. Jetzt zum zweiten Theile der bei: Et sicut anfängt.

Die res natae sind: Himmel, Land, Meer der zweiten Schöpfungs-Periode. Himmel, Land und Meer gehen aus dem Weltenwasser, der res una hervor. Also hat es seine Richtigkeit, wenn es heisst:

res natae fuerunt ab hac una re.

Nun aber kommen auf diese Weise blos Himmel, Land und Meer an die Reihe, nicht aber die leuchtenden Himmelskörper, die doch auch auf die zweite Periode, aus der ersten hervorgehend, kommen. Um diese heranzuziehen, deshalb wird uns jetzt die adoptio geboten. Mit der adoptio ist das Licht des ersten Schöpfungtages in's Auge gefasst. Das Licht des ersten Schöpfungstages adoptirt Sonne, Mond und Sterne, wirft sich als deren Adoptiv-Vater, kurz als Vater auf. Indem dies statt hat, hat eine adoptio statt, und die Folge dieser adoptio ist, dass Sonne, Mond und Sterne zu den res natae treten, die dadurch zu den omnes res natae werden, das ist zu Himmel, Land, Meer, Sonne Mond und Sternen. Also: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione, alle Dinge (das ist denn im engeren Sinne die anorganischen Dinge), welche die zweite Schöpfungs-Periode bringt, entstanden vom Weltenwasser, der res una, das heisst denn, wenn man zugleich auch das Licht in's Auge fasst, welches sich ihm zugesellt, wenn man zugleich das Adoptions-Verhältniss in's Auge fasst.

Nun zum Satze: res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

Der unus ist Gott; die meditatio der λογος — das Textwort der Griechischen Tab. sm. für meditatio ist eben λόγος; res omnes sind der Inbegriff dessen, was die erste und zweite Schöpfungs-Periode bringt, in Bezug auf letztere die organische Welt mit einbegriffen.

Im fuerunt a ist das Erschaffen der Welt durch Gott gegeben, und dabei zugleich das in's Auge gefasst, dass wenn Gott die Welt erschaffen, er der Welt als Vater gegenübersteht. Darum ist auch in dem Passus omnes res natae fuerunt von einer adoptio die Rede, welche eine indirecte Vaterschaft involvirt. Diese adoptio bezieht sich zwar strict nur auf das Licht. In weiterer Fassung bezieht sie sich aber auch auf den ganzen zweiten Passus sic omnes etc., und deutet an, dass das fuerunt a dieses Passus, welches auch auf eine Vaterschaft herauskommt, nicht zu identificiren sei mit dem fuerunt a des ersten Passus Et sicut etc. Denn Gott als Vater steht höher als die res una als Vater.

Also res omnes etc.: Gott hat die Welt erschaffen, und zwar durch den λόγος (siehe über diesen früher).

Der λόγος Gottes, die meditatio unius, entspricht der adoptio. Wie zur res una noch etwas hinzukommt, nämlich die adoptio, so kommt zu Gott noch etwas hinzu nämlich der λόγος θεοῦ.

In dem ganzen Passus Et sicut res omnes etc. decken sich nun Vorder- und Nachsatz, und daher auch ihre Verknüpfung durch Et sicut — ita, wie auf der einen Seite das, so auf der anderen Seite jenes. Die res omnes decken die omnes res natae, der unus deckt die una res, die meditatio deckt die adoptio.

Also der ganze Satz Et sicut etc.: Und wie Gott die Welt erschaffen hat, indem zu ihm der λόγος hinzutritt, so hat die res una die anorganische Welt erschaffen, indem das Licht des ersten Tages hinzutritt.

Wir haben also in der ganzen Rubrik in mysteriösen Wendungen und Ausbeutungen die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte in nuce. Es wird uns geboten: die erste Schöpfungs-Periode mit Luft, Erde, Wasser, Licht, die zweite Schöpfungs-Periode (in ganz allgemeinen Umrissen), und endlich der λόγος. Indem uns Luft, Erde, Wasser in der ersten Periode geboten werden, geschieht das derartig, dass eine Reflexion darüber angestellt wird, wie die Dinge in Vers 1 und 2 geordnet sind, dass man sich an diese Anordnung nicht stossen, und hauptsächlich das Wasser in's Auge fassen soll, welches trotzdem, dass es nicht von vorn herein genannt ist, in Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment doch die Hauptrolle spielt. So kommt der Autor der Tab. sm. auf die res una, auf das Weltenwasser, bestehend aus Wasser, Erde, Luft. Nun fehlt das Licht noch, also ist der Autor, wo er bei seiner res una ist, noch nicht mit der ersten Periode fertig. Trotz dem geht er zur zweiten Periode über, welche die vollendete Welt, die res omnes, bringt. Gott hat die Welt erschaffen. Damit ist er von der Welt bei Gott, und Gott führt ihn dann zum λόγος. Er giebt nun „erschaffen" mit esse a, herstammen von. Das benutzt er, um in's Auge zu fassen, dass Land, Meer, Himmel vom Weltenwasser herstammen, und so springt er, eine Parallele dazu benutzend, wieder in die erste Periode, und fügt dieser durch die Fassung mit der Adoption das Licht zu. — Man bemerke hierbei wohl, dass vom Tag nicht die Rede ist, was doch sehr nahe lag. Der Autor geht dem Tage mit Fleiss aus dem Wege. Er will den Griechen gegenüber nicht mit der Tagesschaffung hervortreten, um ihnen nicht etwas zu bieten, was ihnen gar zu anstössig wäre. Ohne Tag, und wie die Sachen jetzt liegen, erhalten die Griechen im Grunde gar nichts anders, als die auch von ihren Landsleuten in's Auge gefasste Stelle der Schöpfungsgeschichte. Denn die Anknüpfung des Autors mit seinen res omnes und res natae an die zweite Periode ist sehr vage gehalten.

Dritte Rubrik. Arcanologische Rubrik.

Pater ejus est Sol bis inferiorum.

Wie wir bereits wissen, erhält der Autor an der Hand des arcanologischen Experimentes 3 Arcana. Er instituirt das arcanologische Experiment auf die Weise, wie wir es pro secundo in dem Abschnitte „Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung" haben kennen lernen. Das ist also: Acidum sulphuricum - Natron constituirt das ar-

canologische Wasser, und mittelst Feuers wird dies dann in Liquor hepatis und Pulvis solaris umgewandelt. So ergeben sich alsdann als die 3 Arcana: 1) Acid. sulphur.-Natron, 2) Liquor hepatis, 3) P. solaris.

Wie wir aus dem Abschnitt „Wie die sieben Rubriken der zweiten Redaction der Tab. smar. entstehen" wissen, heisst die arcanologische Rubrik ursprüglich ff.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Nun wird der Passus Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius der arcanologischen Rubrik entrückt. Er tritt in die zweite Rubrik, und an seine Stelle tritt der Passus: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo, nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Es sind also dieser letztere Passus und der Passus Quod est superius etc. vicariirende Dinge. Auf Grund dessen modelt nun der Autor seinen neuen Passus Pater ejus est Sol etc. in der Weise, dass er ganz den Charakter der zweiten Rubrik trägt.

a) Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna trägt den Charakter des: res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

b) Portavit illud ventus in ventre suo, nutrix ejus terra est trägt den Charakter des: Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

c) Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram trägt den Charakter des: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Es handelt sich in allen drei Sätzen um das Acidum sulphuricum-Natron. Jeder Satz enthält einen Vordersatz und einen Nachsatz. Der Vordersatz bezieht sich auf das Acidum sulphuricum, der Nachsatz auf das Natron.

a) Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Also die Parallelstelle ist: omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius. An diese müssen wir uns zuvörderst halten. Kosmologisch sind die res omnes die Welt überhaupt. Hier befinden wir uns aber in der arcanologischen Rubrik, die Welt überhaupt geht uns nicht an, sondern die arcanologische Welt. Und diese ist, da wir uns in der vorliegenden Rubrik bei der Drei-Arcanen-Zahl befinden: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Nun aber gehen diese 3 Arcana aus dem einen Acid. sulphur.-Natron hervor. Hat man also dieses, so hat man die res omnes. Und damit res omnes = Acid. sulphur.-Natron, was ergiebt: Acid. sulphur.-Natron fuerunt ab uno, meditatione unius.

Nun zur näheren Uebertragung der Parallelstelle.

Acid. sulphur.-Natron ist erstens Acid. sulphur. und zweitens Natron. Es handelt sich also um zwei Dinge. Dem zu Liebe wird der unus zu duo dilatirt. An die Stelle des einen Gottes treten zwei Götter. Da aber das Judenthum keinen Anhaltspunct für zwei Götter giebt, so wird das Aegypterthum herangezogen mit den beiden Gottheiten Osiris und Isis. Also haben wir für: Acid. sulphur.-Natron fuerunt ab uno — Acid. sulphur., Natron fuerunt ab Osiride et Isi.

Nun lehnt Osiris an die Sonne, Isis an den Mond. Das ergäbe

für: Acid. sulphur., Natron fuerunt ab Osiride et Isi — Acid. sulphur., Natron fuerunt a Sole et Luna.

Ferner liegt in dem esse a, wie wir das aus der zweiten Rubrik wissen, ein väterliches Verhältniss. Der Welterschaffer ist der Vater der Welt. Wird nun dieses Vater-Verhältniss herangezogen, so erhalten wir

für: Acid. sulphur., Natron fuerunt a Sole et Luna — Sol et Luna est pater Acid. sulphurici, Natri.

Nun ist aber Sol (Osiris) eine männliche Person, Luna (Isis) ist eine weibliche Person. Darum liegt es nahe, den pater in pater und mater zu zersplittern, und dem Acid. sulphur. den pater zuzutheilen, dem Natron die mater. Dann erhalten wir

für: Sol et Luna est pater Acidi sulphurici, Natri — Sol est pater Acidi sulphurici, Luna est mater Natri.

Macht man hier nun eine einfache Umkehrung, welche auf das Gleiche herauskommt, so haben wir

für: Sol est pater Acidi sulphurici, Luna est mater Natri — Pater Acidi sulphurici est Sol, mater Natri est Luna.

Nun wird sich aber der Autor schon hüten, die Arcana beim Namen zu nennen. Er weist mit einem ejus auf der einen Seite auf den Genitiv Acidi sulphurici und auf der anderen Seite auf den Genitiv Natri, und erhält so für: Pater Acidi sulphurici est Sol, mater Natri est Luna — Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna, und damit haben wir die Stelle, wie sie hier steht.

Auf die meditatio unius erstreckt sich die Parallele nicht weiter. Die Aegyptischen Gottheiten haben nichts mit dem λόγος zu schaffen, und so fällt hier einfach der λόγος.

Man darf es nicht auffallend finden, dass der Autor den Gott, welcher die Welt erchaffen, mit Aegyptischen Gottheiten parallel laufen lässt. Zunächst entspricht das der vorliegenden Stelle der Tab. smar., die, wie wie wir wissen, ein hervorragendes Aegyptisches Gepräge hat. Und dann handelt es sich ja auch nicht um die eigentliche Gottheit, welche die Welt erschaffen, sondern um eine Gottheit, welche in ideeller Beziehung dem Acid. sulphur.-Natron zur Seite gesetzt wird.

Was nun den Sol und die Luna betrifft, so machen sich, entwickeln sich diese Beziehungen vorab einmal, wie wir gesehen, im Anschluss an Osiris und Isis. Aber nicht nur das hat statt, sondern sie machen, entwickeln sich auch im Anschluss an Acid. sulphur. und Natron selbst. Acid. sulphur. ist nämlich kaustisch, es ist also ein Hitzeprocess in ihm repräsentirt — auch in der Sonne ist ein Hitzeprocess repräsentirt. Acid. sulphur. crudum ist bräunlich, das ist tingirt gelb — auch die Sonne ist gelb. Im Natron ist der Kälteprocess repräsentirt, denn bei der Lösung des Natron nitricum in Wasser entwickelt sich Kälte — auch der Mond ist kalt, denn er ist der Herr der Nacht, welche Nacht dem Tage gegenüber, wo die Sonne herrscht, kalt ist. Natron (carbonicum, nitricum) ist weiss — auch der Mond ist weiss.

b) Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est.

Also die Parallelstelle ist: Quod est inferius bis rei unius.

Was uns in dieser Parallelstelle erzählt wird, kommt auf die res una hinaus, das ist auf das kosmologische Weltenwasser, welches hier natürlich zum arcanologischen Weltenwasser, zum Acid. sulphur.-Natron wird. In der zweiten Rubrik wurde an das Weltenwasser die Hauptreflexion geknüpft, dass das Wasser bei ihm im Vordergrunde steht. Hier, in der dritten Rubrik, meint der Autor, über jenes sei dort genug reflectirt, und er fasst nun einen anderen Gesichtspunct in's Auge. Und dieser Gesichtspunct ist der, dass Luft und Erde im Weltenwasser nicht sichtbar sind, bevor das Feuer hinzutritt. Das Feuer kommt aber erst mit der adoptio an die Reihe, und so sind wir hier noch beim Unsichtbarsein der Luft und der Erde, kurz es handelt sich um den Gesichtspunct des ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Wir haben es nun hier nicht mit dem kosmologischen Weltenwasser zu thun, sondern mit dem arcanologischen. Das ist in Bezug auf das ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος: das Acid. sulphur. raucht nicht, und das Natron kann man in der Lösung nicht sehen. Dass nun aber Acid. sulphur. nicht raucht, ist eine eigenthümliche speculative Sachlage. Denn da dasselbe später Dampf von sich stossen soll, so ist das Acid. sulphur., um welches es sich beim arcanologischen Experiment handelt, im Grunde nichts anderes als Acid. sulphur. fumans, bei dem vorläufig der Rauch gestrichen, um später wieder hinzuzukommen. Und das fasst der Autor in's Auge. Darum steht hier in Bezug auf das Acid. sulphur: Portavit illud ventus in ventre suo, ein Wind, ein Rauch trug es in seinem Bauche. Das heisst, es hat geraucht, raucht aber jetzt nicht mehr. Und wie sich das Portavit etc. auf das Acid. sulphur. bezieht, so bezieht sich das Nutrix ejus terra est auf das Natron. Die Erde, das Natron, zog zwar diese arcanologische Flüssigkeit als Amme gross, sie hat auf Grund dessen zwar eine sehr intime Relation zum Natron, aber — sie ist nicht zu sehen, das Natron ist in der Flüssigkeit nicht zu sehen.

Nun wird man sagen, aber welche komische Zeichnung. Dass das Acid. sulphur. ursprünglich geraucht hat, jetzt

aber nicht mehr raucht, ist doch einfach: Illud (das Pronomen natürlich statt des Arcanum, wie sub a), das Acid. sulphur., hat geraucht, das ist weiter ausgedehnt, da die Sache mit dem Rauche nicht gar zu klar gegeben werden soll: Illud, das Acid. sulphur., hatte eine Relation zum ventus, und wie man die Sache iu mysteriöser Weise weiter spinnen will. Aber die Sachlage nuu gerade so zu zeichnen wie hier, das liegt doch etwas eigenthümlich, das „im Bauche tragen“ ist doch etwas weit gesucht. Und dass das Natron nicht zu sehen sein soll, das ist einfach: Natron ist nicht zu sehen, oder mit dem Pronomen gegeben: Id ist nicht zu sehen. Auch das mag mysteriös anders gefasst werden, aber die Zeichnung wie hier: „Seine Amme ist die Erde“ — das ist doch etwas weit gesucht.

Ein solcher Einwurf ist nur zu richtig. Wir entgegnen darauf aber folgendes. Die Zeichnung mit dem im Bauche tragen und mit der Amme ist nicht dem *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* zu Liebe entworfen. Der Autor nimmt mit dem vorliegenden Passus noch andere Gesichtspuncte ein. Diesen enspricht aber die Zeichnung mit dem im Bauche tragen und der Amme, und so muss sich das *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* auch schon das im Bauche tragen und die Amme gefallen lassen.

Es nimmt nämlich der Autor im vorliegenden Passus auch den Gesichtspunct des W e l t e n e i e s ein. Wir haben nämlich in dem Abschnitte „Die zweite Redaction der Tab. smar.“ darauf hingewiesen, dass der Autor der zweiten Redaction der Tab. smar. am liebsten die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte nach 6 Tagen zum Substrat seiner neuen Tab. smar. gemacht hätte, dass das aber nicht anging, weil die Alexandriner einmal für die erste Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis in den Riss getreten waren. Nachdem das einmal geschehen, war die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte unmöglich geworden, denn nach Alexandrinischer Auffassungsweise hatte sie eine ebenbürtige Stellvertreterin in der Alexandrinischen Schöpfungsgeschichte erhalten. Dieser Sachverhalt verhindert nun den Autor der zweiten Redaction der Tab. smar. zwar, seine Lieblingsidee zu realisiren, er verhindert ihn aber nicht, nach der eigentlichen Jüdischen Schöpfungsgeschichte verdeckt hinüberzuschauen, und das geschieht eben im vorliegenden Passus, in welchem er zum W e l t e n e i hinüberblickt.

Ventus ist Wind, Wind ist Luft. Das aber, was die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte als Luft nimmt, ist in dem „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, der Himmel, und dieser Himmel ist wieder das Weltengefäss, das Himmelsei. Sobald nun der Autor den Rauch des Acid. sulphur. in's Auge fasst, und sagt, Rauch ist Luft, Luft aber das Himmelsei, so hat er das Bild, das Wasser, des Fluidum des Acid. sulphur., befinde sich im Himmelsei. Sobald er aber dies Bild hat, dann macht sich der Ausdruck „Jeues, das Acid. sulphur. (Wasser) trug das Himmelsei (Luft, Wind) im Bauche“ ganz gut, denn das Acid. sulphur. (Wasser) befindet sich im bauchförmigen Hohlraum, im Bauche, des Welteneies. Und hiermit ist denn das im Bauche tragen, welches dem Gesichtspuncte des *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* gegenüber etwas fern lag, vollkommen legalisirt.

Dem, durch das Portavit illud ventus in ventre suo in's Auge gefassten Gesichtspunct mit dem Weltenei folgt nun auch ferner das Nutrix ejus terra est. Das Wasser als solches kann uns im Weltenei nichts nützen, es muss mit Erde ein Durcheinander bilden, und das wird hier so ausgedrückt, dass die Erde (Natron) die Amme jenes Wassers ist, es an seinen Brüsten gross gezogen hat. Hier treten wir dem Bilde mit der Amme, die uns dem *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*-Gesichtspuncte gegenüber etwas weit lag, schon näher. Die absolute Legalisirung der Amme folgt aber erst in einem dritten Gesichtspuncte, welchen der Autor dem vorliegenden Gesammtpassus Portavit illud etc. gegenüber einnimmt.

Der vorbenannte dritte Gesichtspunct liegt darin, dass der Autor Acid. sulphur. und Natron direct in's Auge fasst, entgegen dem, dass er sie vorhin im Anschluss an das kosmologische Wasser und die kosmologische Erde in's Auge fasste. Er lehnt daran, dass Acid. sulphur. durch einen Destillations-Process aus dem Eisenvitriol gewonnen wird, und dass das Natron als Natron carbonicum aus der Erde wittert. Indem aber das Acid. sulphur. vom Eisenvitriol abdestillirt wird, entwickelt sich zuerst Gas. Das wird nun so gefasst, als wenn dieses Gas den Liquor Acidi sulphurici erzeugt. Damit ging denn das Gas, der ventus, mit dem Liquor schwanger, und damit haben wir denn das Bild vom im Bauche tragen, denn „im Bauche tragen“ und „schwanger gehen“ laufen parallel. Uud für das „aus der Erde witternde Natron“ ist das Bild Nutrix ejus est terra, seine, des Natron, Amme ist die Erde, ganz direct gegeben. Und hiermit haben wir denn auch die vollständige Legalisirung der Amme, welche dem Gesichtspunct des *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* gegenüber etwas fern lag.

Bevor wir den vorliegenden Passus verlassen, müssen wir darauf hinweisen, dass im Timaeus, P. 40, die Stelle vorkommt: *γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν — ἐμηχανήσατο*, „die Erde unsere A m m e u. s. w. machte er“. Diese Timaeus-Amme muss man nicht der Amme des vorliegenden Passus gegenüberstellen, und damit in der Tab. sm. einen Platonismus wittern. Der Passus Nutrix ejus terra est hat mit jener Stelle im Timaeus nichts zu schaffen. Vielmehr lehnt sich hier die nutrix an die N ä h e r i n A e g y p t e n, worauf wir auch in dem Abschnitte „Das Aegyptische Gepräge der Tab. smar.“ hingewiesen haben. Später zwar wird, wie wir das kennen lernen werden, die Tab. smar. im Sinne des Platonismus ausgebeutet. Das ist aber eine Sache für sich. Weder dem Autor der ersten, noch der zweiten Redaction der Tab. smar. ist es im Traume eingefallen, sich an Plato zu lehnen. Hier sind wir noch nicht beim Platonismus.

c) Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Also die Parallelstelle ist: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. An diese müssen wir uns zuvörderst halten.

Omnes res natae sind in der zweiten Rubrik die Cosmologica: Himmel, Land, Meer, Sonne, Mond und Sterne. Hier in der arcanologischen Rubrik werden sie natürlich zu den Arcanis, welche sie decken, Liquor hepatis und P. solaris, denn diese kommen ja bei der arcanologischen Kosmogenese (vergl. den Abschnitt: Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung) auf den zweiten, dritten, vierten Tag.

Una res ist iu der zweiten Rubrik das kosmologische Weltenwasser. Hier, in der arcanologischen Rubrik, wird sie zum arcanologischen Weltenwasser, das ist zum Acid. sulphur.-Natron.

Mit der adoptio wurde in der zweiten Rubrik das Licht des ersten Tages in's Auge gefasst. Hier, in der arcanologischen Rubrik, wird mit der adoptio das Feuer in's Auge gefasst, welches den Vorgang bewirkt, dass aus Acid. sulphur.-Natron Liquor hepatis und P. solaris werden, und welches dem Dampf seine Eigenschaft mittheilt, welches in die Erde des P. solaris dringt, und damit bewirkt, dass Liquor hepatis das Luft-Feuer-Wasser-Arcanum, dass P. solaris das Luft-Feuer-Erd-Arcanum wird, dass damit die beiden Arcana auf 3 Tage kommen.

Also haben wir omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione in arcanologischer Fassung: omnes res natae fuerunt ab Acido sulphurico-Natro igne. Die omnes res natae entstanden vom Acid. sulphur.-Natron durch Vermittelung des Feuers, das ist erstens dadurch, dass Feuer untergelegt wird, zweitens dadurch, dass dies Feuer in das Wasser und die Erde dringt.

Nun zur näheren Uebertragung der Parallelstelle.

Omnes res natae = omnis telesmus totius mundi.

Bei den res natae handelt es sich um die anorganischen Dinge der zweiten Periode (vergl. zweite Rubrik). Diese als Welt, mundus, zu fassen, liegt nahe. Nun steht hier nicht mundus, sondern totus mundus. Das ist unerheblich, und kommt daher, dass da, wo in der ersten Redaction der Tab. smar. vom mundus die Rede ist, totus mundus steht, denn es heisst: Sic habebis gloriam t o t i u s mundi, und nicht: Sic habebis gloriam mundi. Anlehnend an diesen totus mundus für mundus hat die zweite Redaction, die den Passus Sic habebis gloriam totius mundi natürlich intact mit übernehmen muss, überall, wo sie mundus bringt, den totus mundus. Nur im Index hat eine Ausnahme statt. Dort heisst es: Sic mundus creatus est, und nicht: Sic totus mundus creatus est. Das kommt

aber einfach daher, dass die Natur eines Index, die Dinge kurz aufzuführen, in's Auge gefasst wird. Totus mundus also = res natae. Entgegen nun den res natae der zweiten Rubrik, werden die res natae, welche die dritte Rubrik bringt, und welche, wie wir wissen, die Arcana Liquor hepatis und P. solaris sind, telesmus rerum natarum, das ist perfectio rerum natarum, das ist perfectio totius mundi genannt, das heisst die Vollkommenheit der Welt. Das also, was die arcanologische zweite Periode bringt, wird zu etwas vollkommenerem gestempelt, als das, was die kosmologische zweite Periode bringt, womit denn dem hohen Werthe der Arcana überhaupt ein Tribut gezollt wird. Telesmus totius mundi ist aber vorläufig nicht der Inbegriff dessen, was die zweite Schöpfungs-Periode bringt, es ist nur ein Theil desselben, wie ja die res natae erst ein Theil dessen waren, was anorganisch auf die zweite Schöpfungs-Periode kam. Um die res natae vollständig zu machen, mussten sie durch ein „omnes" cumulirt werden, und so erhalten wir in analoger Weise hier, um den telesmus totius mundi vollständig zu machen, statt telesmus totius mundi: omnis telesmus totius mundi.

Nun müssen wir noch den Ausdruck telesmus näher in's Auge fassen. Er ist das intacte Griechische τελεσμός. Das Grichische τελεσμὸς liegt gerade so, wie das Lateinische perfectio und das Deutsche „Vollendung". Einerseits wird bei diesem Ausdrucke das Ende in's Auge gefasst, andererseits die Vollkommenheit. Das liegt darin, dass in gewisser Beziehung sich Ende und Vollkommenheit berühren. Machen wir uns das an einem Beispiele klar. Wir sagen im Deutschen „das ist eine vollendete Schönheit" und sagen damit ganz dasselbe, als wenn wir uns ausdrücken „das ist eine vollkommene Schönheit". Der Grund liegt darin, dass wir uns die Schönheit generell in die speciellen Schönheitstheile a, b, c, d.... zersplittern. Handelt es sich nun um eine unvollkommene Schönheit, so zählen wir auf a, b, c und sind damit fertig. Handelt es sich aber um eine vollkommene Schönheit, so zählen wir in diesen Schönheitstheilen weiter d, e, f.... bis wir mit allen Theilschönheiten zu Ende gekommen sind. Auf die Weise involvirt bei der Schönheit das Ende die Vollkommenheit. Und so analog in anderen Fällen. So ist denn τελεσμὸς Vollendung und Vollkommenheit, und ebenso ist perfectio Vollendung und Vollkommenheit. An und für sich genommen, brauchte also derjenige, der die Griechische Tab. smar. in's Lateinische übertrug, den Griechischen Ausdruck τελεσμὸς nicht in seinem telesmus intact zu lassen. Nahm er an seiner Stelle den Ausdruck perfectio, so war er durchaus gedeckt. Dass er es aber nun nicht thut, das muss seinen Grund haben, und der Grund liegt darin, dass das Wort τελεσμὸς einen Hinweis anf etwas giebt, welcher Hinweis — so befürchtete der Uebersetzer — verwischt würde, wenn der Ausdruck einem anderen Platz machte.

Es weist nun aber der τελεσμὸς hin auf die Tages-Erschaffung, und das ist darin begründet, dass es in den Septuaginta heisst, 1. Buch Mosis, Capitel 2,

Vers. 1. *Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς κ. τ. λ.*

Vers. 2. *Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς κ. τ. λ.*

Der Vers 2 aber besagt hier des Näheren: συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, Gott beendete seine Werke am sechsten Tage. Das συντελεῖν, das τέλος hat also eine Relation zum Tage, und damit zielt eben der τελεσμὸς auch auf den Tag, auf den Tag, dem bei der Jüdischen Schöpfungsgeschichte Rechnung getragen wird, kurz er zielt auf die Tages-Schaffung. In der zweiten Rubrik haben wir gesehen, wie der Autor der Tages-Schaffung aus dem Wege ging. Er ging dem Tage aus dem Wege, um den Griechen nicht anstössig zu werden. Die sind, wenn sie die zweite Rubrik lesen, beruhigt, dass der Tag nicht auf's Tapet gebracht wird. Jetzt, da er sie in Ruhe hat, düpirt er sie in der Arcanen-Rubrik, wo sie sich der Sache nicht versehen, mit dem τελεσμὸς, der doch den Tag bringt. So liegt der nähere Sachverhalt mit dem τελεσμὸς, und auf Grund dieses näheren Sachverhaltes bringt die Lateinische Uebersetzung nicht perfectio. Durch die perfectio glaubte der Uebersetzer den directen Anknüpfungspunct an die Septuaginta zu verwischen.

Und nun weiter. Wir hatten in der Parallelstelle:

omnes res natae fuerunt ab Acido sulphurico-Natro igne.

Uebertragen wir nun für omnes res natae: omnis telesmus totius mundi, so erhalten wir: omnis telesmus totius mundi fuit ab Acido sulphurico-Natro igne. Nehmen wir nun wieder beim esse a, das väterliche Verhältniss, so erhalten wir für: omnis telesmus totius mundi fuit ab Acido sulphurico-Natro igne — Acid. sulphur.-Natron est pater omnis telesmi totius mundi igne. Nun haben wir in Bezug darauf, dass der omnis telesmus totius mundi aus den beiden Theilen Liquor hepatis und P. solaris besteht, ein ähnliches Verhältniss, wie oben, wo wir es der Zwei: Acid. sulphur., Natron gegenüber, mit der Zwei: Osiris und Isis zu thun hatten. Also liegt die Zersplitterung des pater in pater und mater nahe, und damit die Uebertragung des pater auf den Liquor hepatis und der mater auf den P. solaris. Dann erhalten wir für: Acid. sulphur.-Natron est pater omnis telesmi totius mundi igne — Acid. sulphur. est pater Liquoris hepatis, Natron est mater Pulvis solaris, igne, oder was dasselbe bleibt: Pater Liquoris hepatis est Acid. sulphur., mater P. solaris est Natron igne.

Nun aber muss weiter das Arcanum fallen, und einem Pronominal-Ausdruck Platz machen. Und damit wird

aus: Pater Liquoris hepatis est Acidum sulphur., mater P. solaris est Natron igne —

Pater ejus est hic, mater ejus est haec igne.

Das wäre doch nun aber eine Zeichnung, die in ihrer Dunkelheit lächerlich undurchdringlich wäre. Darum kann der Autor nicht auf die ventilirte Weise zu Werke gehen.

Bevor wir nun weiter gehen, wollen wir die Pronominal-Ausdrücke näher in's Auge fassen. Diese Pronominal-Ausdrücke sind im Griechischen immer neutral gehalten. Wenn es also heisst: Pater ejus, so steht im Text πατὴρ τοῦ μὲν, und ist das τοῦ μὲν der Genitivus neutrius, nicht der Genitivus masculini. Wenn es heisst: mater ejus, so steht im Text nicht etwa μήτηρ τῆς δὲ, sondern wieder neutral: μήτηρ τοῦ δὲ. Beim Portavit illud ist illud eo ipso neutral, es ist das Griechische ἐκεῖνο. Beim nutrix ejus ist das ejus wieder τοῦ δὲ neutral genommen. Nun sagten wir vorhin: Pater ejus est hic (und analog hat der Lateinische Text: Pater omnis telesmi totius mundi est hic). Müsste das nicht vielmehr auch neutral hoc statt hic heissen? Antwort: Nein, man kann im Lateinischen nicht sagen pater est hoc. Im Deutschen kann man wohl sagen das ist der Vater, im Lateinischen heisst's aber unter allen Umständen der ist der Vater. Aehnlich liegt's im Griechischen. Darum steht hier auch im Griechischen Text bei Pater omnis telesmi totius mundi est hic nicht τοῦτο (Neutrum), sondern οὗτος (Masculinum).

Und nun weiter. Wir haben vorhin gesehen, dass der Autor mit dem Zersplittern des omnis telesmus totius mundi in Liquor hepatis und P. solaris nicht durchkommt, und das ist nun der Grund, weshalb er den Ausdruck intact lässt.

Er könnte nun, anlehnend an die vorhin entwickelte Aufstellung: Pater Liquoris hepatis est Acid. sulphur., mater P. solaris est Natron, bei Nichtzersplitterung des telesmus sagen:

Pater omnis telesmi totius mundi est hic, mater omnis telesmi totius mundi est haec. Es ist ihm aber die Wiederholung des omnis telesmi totius mundi zu schleppend, scheint ihm nicht mit der gedrängt Lakonischen Wortfassung einer Tab. smar. vereinbar. Und so fängt er den Passus denn wohl an: Pater omnis telesmi totius mundi est hic — dann aber bricht er ab zu etwas ganz neuem.

Indem er nämlich das Pater omnis telesmi totius mundi est hic hat, und er sich für das mater omnis telesmi totius mundi est haec nach einer neuen Fassung umsieht, denkt er, wie, wenn du nun mit dem ersten Passus ganz aufhörtest, und den zweiten Passus unterwegs liessest, wie dann? Das wäre auch noch keine Ungeheuerlichkeit. Denn wenn man Acid. sulphur.-Natron als Ein-Arcanum hat, so muss man auch einen Eingesichtspunct für das Arcanum haben, und als solchen kann man dann das Acid. sulphur. ohne Natron nehmen. Das ist denn eine ähnliche Situation, wie in der Indischen Alchemie, wo Siva auf der einen Seite Acid. sulphur.-Natron repräsentirt, auf der anderen Seite aber das Acid. sulphur. allein. Gedeckt ist der Autor bei einer solchen Restringirung des Doppel-Arcani durch den Parallelsatz: omnes res natae

fuerunt ab una re, von einem Ding. Nun denkt er weiter, aber wie liegt es denn, dass man Acid. sulphur.-Natron als Acid. sulphur. allein nehmen kann? Darauf giebt er sich die Antwort, dafür giebt das Wasserverwandlungs-Experiment den Anhaltspunct. Nehmen wir Acid. sulphur. als Wasser. Wir lassen es stehen, nehmen an, es ginge nun das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, dann erhalten wir die Erde von selbst, welche Erde Natron ist, da das Wasser Acid. sulphur. ist. Und das führt den Autor auf die Idee, zum Wasserverwandlungs-Experiment abzubiegen, das ist natürlich hier, wo wir uns in der arcanologischen Rubrik befinden, zum arcanologischen Experiment. Dies zeichnet er nun ff.

Den Satz Pater omnis telesmi totius mundi est hic hat er. Er wird kurz übersetzt: Dies hier ist das Acidum sulphuricum.

Nun fügt er hinzu: virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Seine Tugend ist vollkommen, wenn sie, die Tugend, oder es, das Acid. sulphur. in Erde um gewandelt worden. Das ist, lasse das Acid. sulphur., nur stehen, so erhälst du Natron von selbst. Dieser Sinn lehnt sich denn auch dem an, was wir oben gesagt, dass nämlich in dem Passus von Pater ejus est Sol bis versa fuerit in terram in allen drei Sätzen im Vordersatz auf das Acid. sulphur., im Nachsatz auf das Natron losgesteuert wird.

Nun bemerke man ff. Durch die Fassung, wie wir den Passus hier haben, tritt die Parallele mit dem: omnes res natae etc. in den Hintergrund. Es steht also gar nichts im Wege, dass die adoptio, resp. der ignis fällt. Geschieht das nun, so ist die Sache fertig, und bei Separabis fängt etwas neues an. Der Autor will aber nicht, dass das absolut geschieht. Und das bewirkt, dass er einen doppelten Standpunct einnimmt. Kraft des einen Standpunctes fällt der ignis nicht. Dann wird angenommen, es würde jetzt Feuer unter das arcanologische Wasser gelegt, und in Folge dessen ginge vor sich, was Separabis etc. gelehrt wird. Kraft des anderen Standpunctes fällt der ignis, und bei Separabis etc. wird, indem etwas neues an die Reihe kommt, der Liquor hepatis für sich, und der P. solaris für sich gebracht, so dass wir dann im Pater ejus etc. das Acid. sulphur.-Natron, im Separabis etc. den Liquor hepatis, im Ascendit etc. den P. solaris haben.

Erster Standpunct. Es wird dem ignis Rechnung getragen. Der Autor macht im Separabis darauf aufmerksam, dass von den Arcanis Liquor hepatis und P. solaris, welche mittelst des arcanologischen Experimentes erzielt werden, dass von diesen Liquor hepatis = Luft, Feuer, Wasser, P. solaris = Luft, Feuer, Erde (s. den Abschnitt: Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung), dass wir also in Summa in diesen Arcanis haben: Luft, Feuer, Erde, Wasser. Darum steht hier der Passus:

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Hier ist, wie in der Griechischen Interpretation der ersten Tab. smar.:

terra = Erde,
ignis = Feuer,
subtile = Luft,
spissum = Wasser.

Also: Mache trennend einen Unterschied (separabis) zwischen Erde, Feuer, Luft, Wasser. Das ist, fasse in's Auge, dass es sich bei den beiden Arcanis, die zu erzielen sind, um diese 4 Dinge handelt.

Das suaviter magno cum ingenio weist darauf hin, dass wir bei der Sache mit Umsicht zu Werke gehen sollen. Und dieser Hinweis hat deswegen statt, um uns einen Fingerzeig zu geben, dass wir uns im Bereiche des ersten Standpunctes befinden, bei dem der adoptio, resp. dem ignis Rechnung getragen wird.

Nach dieser Vorbereitung kommen wir nun zum Feuer. Zuerst wird die Flüssigkeit, die über dem Präcipitat steht, mittelst Feuers behandelt. Dann entwickelt sich der Dampf des Acid. sulphur. (dieser wird zum Ammoniak). Es wird weiter erhitzt, und das Wasser steigt als Dampf, als Feuer-Dampf in die Höhe. Damit haben wir denn das Arcanum Liquor hepatis, bestehend aus Luft, Wasser, Feuer. Das nun liegt hier in dem:

Ascendit a terra in coelum. Das heisst das Feuer steigt auf, und das soll heissen, derjenige Theil, welcher beim Experiment von vorhin in die Höhe gegangen ist, das Acid. sulphur., wird mittelst Feuers behandelt.

Nachdem nun so der aufgestiegene Theil von vorhin mittelst Feuers behandelt worden, wird auch das Präcipitat mittelst Feuers behandelt. Dann wird dieses, welches an und für sich Erde war, zu Luft-Feuer-Erde. Damit haben wir denn das Arcanum Pulv. solaris, bestehend aus Luft, Feuer, Erde. Das liegt nun hier in dem

iterumque descendit in terram. Das heisst das Feuer steigt ab, und das soll heissen, derjenige Theil, welcher beim Experiment von vorhin abwärts gestiegen, das ist das Präcipitat, wird mittelst Feuers behandelt.

Die Situation mit dem ascendere und descendere liegt am Ende etwas geschraubt. Daran darf man sich aber nicht stossen, weil die Stelle auch einer zweiten Interpretation (zweiter Standpunct) unterliegt, wo die Zeichnung direct liegt, und da muss denn die Zeichnung in der einen Interpretation der Zeichnung in der anderen Interpretation (der zweite Standpunct dem ersten) unter die Arme greifen. Das liegt ähnlich wie oben mit dem im Bauche tragen und der Amme. Diese zweite Interpretation einerseits, und andererseits der Umstand, dass der Autor das Separabis bis inferiorum von der ersten Redaction übernehmen muss, sind denn auch der Grund, dass das arcanologische Experiment gerade in der Weise gezeichnet ist, wie wir es hier finden. Im Grunde liegt die Sache, worauf wir auch in dem Abschnitt „Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung“ hingewiesen, derartig, dass man Acid. sulphur.-Natron als arcanologisches Wasser nimmt, und nun das untergelegte Feuer von Anfang bis zu Ende auf das Ganze wirken lässt, ohne sich speciell erst diesen Theil hervorzuheben, und dann jenen Theil. Nun kommt noch:

et recipit vim superiorum et inferiorum. Die superiora und inferiora sind die terra, ignis, subtile, spissum beim Separabis. Also: Und das, was du auf die vorhin ventilirte Weise erhälst, das erhält die Kraft von Feuer, Luft, Wasser, Erde, das ist, constituirt die Arcana: Liquor hepatis und Pulvis solaris. Vorhin, beim Separabis, wurde darauf hingewiesen, die 4 Dinge in's Auge zu fassen. Hier wird direct darauf hingewiesen, dass wir in den betreffenden Arcanis die 4 Dinge haben.

Auf die Weise handelt es sich denn beim ersten Standpunct, bei der ersten Interpretation der Stelle von Pater omnis telesmi totius mundi an bis inferiorum um das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment, resp. das mit ihm parallel laufende arcanologische Experiment. Und da das statt hat, so kann man auch einen Schritt weiter gehen, und wenn auch gerade nicht direct, so doch indirect den Standpunct einnehmen, als handele es sich in der ganzen Rubrik um dieses Experiment. Das geschieht nämlich derartig, dass man in Bezug auf das Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna sagt: Hier handelt es sich um die Gottheit. Die Gottheit aber führt auf den Gott der Schöpfungsgeschichte, welcher als Alchemist gedacht wird. So führt uns denn die Stelle auf den Alchemisten, welcher das arcanologische Experiment leitet. Und was die Stelle Portavit illud ventus in ventre suo betrifft, so führt diese, wie wir oben gesehen, auf das Weltengefäss. Dieses aber kann man alsdann in übertragener Weise als das Gefäss nehmen, in welchem das arcanologische Experiment instituirt wird. Dann haben wir also in der ganzen Rubrik 1) den Alchemisten, 2) das Gefäss zum arcanologischen Experiment, 3) das arcanologische Experiment mittelst Feuers instituirt.

Zweiter Standpunct. Wie wir kennen gelernt, haben wir im Pater ejus est Sol etc.: Acid. sulphur.-Natron, ebenso im Portavit illud etc., ebenso im Pater omnis telesmi etc. Also haben wir im Ganzen von Pater ejus est Sol bis versa fuerit in terram: Acid. sulphur.-Natron. Und damit wird dann hinter dieses ein Abschluss-Punctum gemacht, und von ihm, dem ersten Arcanum, wird zum zweiten und dritten Arcanum, das ist zum Liquor hepatis und Pulvis solaris übergegangen. Der Passus Separabis bis ingenio bringt den Liquor hepatis für sich; der Passus Ascendit bis inferiorum bringt den P. solaris für sich.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Nach vorangegangenem Acid. sulphur.-Natron kommt

der Liquor hepatis an die Reihe. Derselbe wird vom Standpunct seiner Darstellung aufgefasst, das heisst von dem Standpuncte, dass man Schwefel, Salmiak, Kalk destillirt, und so Liquor hepatis erhält. Der Autor nimmt an, dass der Destillationsprocess darin besteht, dass man das Destillatum vom Destillandum trennt. Er nimmt an, wie der Autor der ersten Redaction, dass der Liquor hepatis aus Hydrothiongas und Ammoniak besteht, dass also Hydrothiongas und Ammoniak das Destillatum bilden, welches vom Destillandum Schwefel, Salmiak, Kalk zu trennen ist. Weil er nun ferner Hydrothiongas als luftförmigen Schwefel fasst, und Ammoniak aus Salmiak mit Kalk dargestellt wird, so nimmt er an, dass in specie gerade das Hydrothiongas vom Schwefel, und das Ammoniak vom Salmiak und Kalk getrennt werde. Und indem nun angenommen wird, dass

terra = Erdschwefel } wie bei der ersten Redaction,
ignis = Hydrothiongas }
subtile = Ammoniak,
spissum = Verbindung von Salmiak und Kalk,

besagt unsere Stelle Separabis etc. das obige letztere, indem sie lehrt, man solle den ignis von der terra, das subtile vom spissum trennen.

Es sollte nun statt haben, dass man, so wie man das subtile vom spissum trennt, dass man so auch den ignis von der terra trennt, dass also da stände: Separabis ignem a terra und nicht umgekehrt: Separabis terram ab igne. Nun, das ist das Hysteron-Proteron von der ersten Redaction her, was sich nicht umgehen lässt, da ja, wie wir wissen, der Autor der zweiten Tab. smar. zur ersten Redaction blos Zusätze macht, nicht aber etwas ändert.

Das suaviter magno cum ingenio wird auf die Vorsicht bezogen, die man bei der Destillation des Liquor hepatis soll obwalten lassen. Das kann nun in besonderer und allgemeiner Fassung genommen werden. In besonderer Fassung würde das in's Auge gefasst werden, dass man die Vorlage fest ankittet, und mit einem Gasleitungsrohre versieht, und dass man die Vorlage gut abkühlt. In allgemeiner Fassung wird zur Vorsicht ermahnt, damit es einem nicht geht, wie den Amrita-Schüttlern.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Wie bei der ersten Redaction heisst wieder ascendit a terra in coelum einfach: es steigt auf, und descendit in terram: es steigt ab.

Es handelt sich um den P. solaris (ruber).

Auch dieses Arcanum wird vom Gesichtspunct der Darstellung in's Auge gefasst, und da sind es denn der rothe Dampf des Hydrarg. oxyd. rubr. und das Hydrothiongas, welches sich auf Zugiessen von Acid. sulphur. zu der Lösung des Schlippeschen Salzes entwickelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wie der Autor der ersten Redaction nimmt auch der Autor der zweiten Redaction an, dass nicht aller rother Dampf, nicht alles Hydrothiongas in die weite Welt geht, sondern dass ein Theil umkehrt, sich verdichtet, und dass diese verdichteten Luftarten nun das Hydrarg. oxyd. rubr. und das Sulphur aurat., d. h. den P. solaris, constituiren. Also der P. solaris entsteht auf Grund eines Auf- und Absteigens.

Ascendit a terra in coelum, er steigt auf — nämlich der P. solaris vom Eingesichtspunct, nicht vom Doppelstandpunct des Hydrarg. oxyd. rubr. und des Sulphur aurat. gefasst. Er steigt auf, indem Dampf in die Höhe geht.

Iterumque descendit in terram, er — der P. solaris von jenem Eingesichtspunct steigt auch wieder ab, indem der Dampf herunter geht.

Et recipit vim superiorum et inferiorum, und wird theilhaftig der oberen und unteren Dinge, das ist der aufsteigenden und absteigenden Dämpfe. Da nämlich der P. solaris vom Eingesichtspunct aufgefasst wird, so sollte man meinen, es handele sich blos um e i n Aufsteigendes, um e i n Absteigendes. Nein, lehrt dem entgegen diese Stelle, es handelt sich um z w e i aufsteigende Dinge, nämlich den rothen Dampf und das Hydrothiongas, und ebenso um z w e i absteigende Dinge, nämlich wieder um den rothen Dampf und das Hydrothiongas.

Vierte Rubrik. Gloria-Rubrik.

Sic habebis gloriam bis obscuritas.

Sic, so, indem du nämlich das hast, was die vorige Rubrik bringt, hast du die gloria totius mundi, die Verherrlichung der Welt, der arcanologischen Welt. Beim telesmus totius mundi war es auf zwei Arcana abgesehen, auf Liquor hepatis und P. solaris. Hier, bei der gloria totius mundi, ist es auf drei Arcana abgesehen, auf Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Wie wir in dem Abschnitt „Die zweite Redaction der Tab. sm." haben kennen lernen, stellt der Autor seine Arcanen-Drei: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris auf eine Rangstufe mit der eigentlichen Arcanenzahl, der Arcanen-Sieben. Und weil sie diese Rangstufe einnimmt, deswegen erhält sie hier den Titel: gloria totius mundi.

Dass die Arcanen-Drei zu der Besonder-Ehre gelangt, mit der Arcanen-Sieben auf eine Rangstufe zu treten, dass damit in der Jüdischen Zahlenphilosophie die 3 mit der 7 ebenbürtig wird, ist ein so wichtiges Factum, dass es wohl verdient, in einer Besondern Rubrik der Tab. sm. abgehandelt zu werden.

Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Auf die Weise, dadurch dass du einsiehst, welche Stellung die 3 erhält, wird dich die Obscurität fliehen in Bezug auf die neue Epoche, in welche die neue Jüdische Zahlenphilosophie tritt, die nicht mehr, wie sonst, auf der einen Seite hatte: 1, 2, 3, 4, 5, 6 und auf der anderen Seite: 7, sondern die jetzt auf der einen Seite hat: 1, 2, 4, 5, 6 und auf der anderen Seite: 3, 7.

Fünfte Rubrik. Pathologische Rubrik. Fortitudo-Rubrik.

Haec est totius fortitudinis bis penetrabit.

Es handelt sich hier, wie bei der ersten Redaction, um die pathologische Rubrik.

Die cumulirte fortitudo zählt nach der 3, und diese 3 zielt auf die Arcanen-Drei. Vermöge des Gloria-Standpunctes tritt die Arcanen-Drei auf die Stufe der Arcanen-Sieben. Damit ist es denn gegeben, dass man (imaginär) 3 Arcana am Krankenbett anwendet und nicht 7 Arcana, und das ist der Fortitudo-Standpunct.

Der Autor der ersten Redaction der Tab. sm. fällt in die Zeit des Herrschens der Alexandrinischen Schule, sonst würde er die pathologische Rubrik, um die es sich hier handelt, nicht gerade so bringen, wie er sie eben bringt. Der Autor der zweiten Redaction muss, gemäss seines Princips, an der Tab. sm. nichts zu ändern, die fünfte Rubrik hier so bringen, wie sie sein Antecessor gebracht hat, und damit muss er in die Fussstapfen der pathologischen Auffassung desselben treten. Entweder nun fasst er diese pathologische Rubrik ganz im Geiste des Autors der ersten Redaction, und dann würde der Autor der zweiten Redaction ebenfalls in die Zeit des Herrschens der Alexandrinischen Schule fallen. Oder aber er fasst diese Rubrik nicht im Geiste seines Antecessors, und dann fällt er in eine spätere Zeit. Dann bleibt ihm nichts anderes übrig, als die d o g m a t i s c h e Fassung des Pneuma-Humor-Solidum fallen zu lassen. Da er aber um die Stelle, wie sie einmal von seinem Antecessor in die Welt gesetzt, nicht herum kann, so ist er dann gezwungen, ganz allgemein, vom Alexandrinisch-pathologisch-dogmatischen Standpuncte absehend, zu sagen: Mag man sich wenden wie man will, darüber kommt man nicht hinweg, dass der Körper aus festen, flüssigen und gasartigen Theilen besteht, und auf diese muss eben das Heilmittel wirken. Die Interpretation der Stelle bleibt in einem Falle dieselbe, wie im anderen.

Wir glauben übrigens nicht, dass der Autor der zweiten Redaction der Tab. smar. bereits in die Zeit des Herrschens der Alexandrinischen Schule fällt. Schwerlich ist die zweite Redaction der ersten Redaction so schnell gefolgt, wie es unter solchen Umständen statt haben müsste. Schwerlich ist die zweite Redaction bereits vor 280 — 270 a. C. zu setzen, zu welcher Zeit bereits die Alexandrinische Schule mit dem Auftreten der empirischen Schule fällt.

Sechste Rubrik. Index.

Sic mundus creatus bis est hic.

Sic mundus creatus est. Das bezieht sich auf die zweite Rubrik. Es ist gerade so, als wenn da stände: Sic habes creationem mundi oder Haec est creatio mundi. In der zweiten Rubrik nämlich hast du die creatio mundi, die zweite Rubrik bringt die creatio mundi, denn da steht ja omnes res fuerunt ab uno, Gott hat die Welt erschaffen.

Mundus, darauf haben wir schon in der zweiten Rubrik hingewiesen, steht, entgegen der sonstigen Fassung der Tab. smar., da, statt: totus mundus. Diese kurze Fassung mundus statt totus mundus entspricht der Natur eines Index.

Das creatus weist noch besonders darauf hin, dass das esse a in der zweiten Rubrik zu fassen ist als creari, geschaffen werden. Denn es heisst ja zu Anfang der Schöpfungsgeschichte: „Am Anfang s c h u f Gott Himmel und Erde."

Es bringt also der Index in dem Sic mundus creatus est das, was die zweite Rubrik enthält.

Hinc erunt adaptationes mirabiles.

Das bezieht sich auf die dritte Rubrik.

Adaptatio ist kein classisch Lateinisches Wort. Der Uebersetzer lehnt dasselbe an das Particip adaptatus (Sueton), welches „passend gemacht, angefügt" heisst. Er macht sich dabei nach Griechischem Muster, anlehnend an das Griechische Wort, welches im Griechischen Text der Tab. smar. steht, ein Substantiv. Wir wollen „Anpassungen" übersetzen. Es sind unter den Anpassungen die Arcana zu verstehen, welche sich auf Grund des arcanologischen Experimentes ergeben. Da nun das arcanologische Experiment dem WasserverwandlungsExperiment im Grossen parallel läuft, sich an dasselbe „anpasst", so werden in übertragener Weise die Arcana selbst Anpassungen genannt.

Hinc, von hier, von hier aus, nämlich von dem, was die so eben besprochene zweite Rubrik bringt, werden sein (über die Futural-Sprache vergl. bei der ersten Redaction der Tab. smar.), sind, hieran lehnen sich, an das, was die zweite Rubrik bringt, lehnen sich: die wunderbaren Anpassungen, welche die dritte Rubrik bringt. Die dritte Rubrik der Tab. smar. lehnt sich nämlich in so fern an die zweite Rubrik, als die dritte Rubrik mit dem Acid. sulphur.-Natron beginnt, in welchem, der ersten Schöpfungs-Periode parallel laufend, die erste Periode des arcanologischen Experimentes repräsentirt ist; und analog, wie sich in dem omnes res natae fuerunt ab una re die res natae an die erste Schöpfungs-Periode schmiegen, so schmiegen sich auch Liquor hepatis und P. solaris an das Acid. sulphur.-Natron.

Dass die Arcana mit einem mysteriösen Worte bezeichnet werden, kann weiter nichts auffallendes haben. Darum darf man sich an das Wort adaptationes weiter nicht stossen. Eben so wenig kann es etwas auffallendes haben, dass, da die Arcana wunderbare Dinge sind, die adaptationes das Epitheton mirabiles bekommen.

Es bringt also der Index in dem Hinc erunt adaptationes mirabiles das, was die dritte Rubrik enthält.

Quarum modus est hic.

Das bezieht sich auf die fünfte Rubrik.

Modus ist entweder τρόπος oder μέτρον. Hier ist es jedenfalls μέτρον. Also im Griechischen Text der Tab. smar. steht μέτρον, und nicht τρόπος. Der Autor will sagen, hier hast du die Fortitudo-Rubrik. Statt fortitudo sagt er aber μέτρον, Mass, weil in cumulirter Weise von der fortitudo die Rede ist, die fortitudo uns „zugemessen" wird, wir, um so zu sagen, die fortitudo scheffelweise zugemessen bekommen. Also mit dem μέτρον, welches auch, statt mit modus, mit mensura wieder gegeben werden könnte, steuert der Autor auf die fünfte Rubrik, und sagt des Näheren, anknüpfend an die adaptationes mirabiles: deren fortitudo, deren Anwendung am Krankenbette diese ist.

Es bringt also der Index in dem quarum modus est hic das, was die fünfte Rubrik enthält.

Und blicken wir nun auf die ganze sechste Rubrik, so würde sie, wenn sie nackt, wenn sie schlechtweg geboten würde, heissen:

Index: Creatio mundi, Adaptationes, Modus.

Sie wird nun aber nicht nackt, schlechtweg geboten, sondern wie die übrigen Rubriken der Tab. smar. wird sie uns in verdeckter Weise geboten. Und um diese verdeckte Weise heraus zu bekommen, verschmilzt der Autor die Index-Theile zu einem Ganzen, wodurch die Rubrik sich dann so gestaltet, wie wir sie eben vor uns haben, nämlich: So ist die Welt erschaffen, daher stammen, daran lehnen sich die wunderbaren Anpassungen, deren Kraft d i e ist, welche in der fünften Rubrik, die so eben abgehandelt worden, die dem Index unmittelbar vorangeht, auseinander gesetzt worden. Das demonstrative Pronomen hic beim modus est hic wird nämlich in Bezug darauf gebracht, weil

unmittelbar vor dem Index die Anwendung der Arcana am Krankenbette zur Sprache kommt.

Wie man sieht, bringt der Index nicht a l l e Theile der Tab. smar., sondern blos die h a u p t s ä c h l i c h s t e n, und diese sind die Creatio mundi, Adaptationes, Modus. Einleitung, Schluss, Gloria-Rubrik werden als Neben-Rubriken angesehen, was sie auch in der That sind, denn der Hauptinhalt der Tab. smar. bezieht sich auf die kosmologische Schöpfungsgeschichte (Creatio mundi), auf die Arcanologie (Adaptationes mirabiles) und auf die Anwendung der Arcana am Krankenbette (Modus).

Siebente Rubrik. Schluss-Rubrik.

Itaque vocatus sum etc.

In dem Abschnitte „Das Aegyptische Gepräge der zweiten Redaction der Tab. smar." haben wir gesehen, wie der T h o t h, resp. H e r m e s, dazu kommt, unter der Tab. smar. zu figuriren. Thoth hat zur Seele eine besondere Relation, er steht dem Todtenrichter Osiris zur Seite, indem dieser die Seelenwägung vornimmt. In dieser seiner Eigenschaft passt Thoth zur Aegyptisch-spirituellen Interpretation der Tab. smar., und so rückt er denn überhaupt in die Schlussrubrik der Tab. smar. ein. Im Anlehnen an den Ἑρμῆς ψυχοπομπός wird alsdann aus dem Aegyptischen Thoth der Griechische Hermes oder der Lateinische Mercur.

Es hat vielfach statt gefunden, dass man Thoth und Hermes in eine nähere Relation brachte, als dies mythologisch gerechtfertigt ist. Thoth deckt den Ἑρμῆς ψυχοπομπός, eine weitere Relation haben beide nicht. Man hat dem Thoth allerlei Eigenschaften gegeben, die er nicht hat. Diese Eigenschaften kommen einfach daher, dass man den Thoth gräcisirte, hermetisirte, mit anderen Worten, dass man die Eigenschaften des Griechischen Hermes auf den Aegyptischen Thoth übertrug.

In Bezug auf den Griechischen Hermes haben wir folgendes:

Die Griechen liebten es, die Eigenschaften ihrer Gottheiten mannigfach nach den Eigenschaften der Gottheiten anderer Völker zu modeln. Auf die Weise kommt es, dass verschiedene Griechische Gottheiten aus ganz verschiedenen Gesichtspuncten zu fassen sind, den einen ihrer Eigenschaften liegt dies mythologische Princip zu Grunde, den anderen jenes. Gerade beim Hermes aber finden wir, wenn auch nicht absolut consequent, so doch durchschnittlich consequent e i n e n Gesichtspunct festgehalten, und an der Hand dieses einen Gesichtspunctes wickeln sich dann alle hervorragenden Eigenschaften dieses Gottes ab. Dieser e i n e Gesichtspunct ist der, dass H e r m e s oder Mercur der G o t t d e s k o m m e n d e n T a g e s ist, entgegen dem A p o l l o, welcher d e r G o t t d e r N a c h t ist.

Fassen wir zuförderst den A p o l l o als den Gott der N a c h t in's Auge.

1) Apollo ist der Gott des Todes, der Rache u. s. w. Als solcher erschiesst er mit seinen Pfeilen. So tödtet er im ersten Buche der Ilias die an der Pest sterbenden Griechen. So tödtet er die Kinder der Niobe. Herzuleiten ist diese seine Eigenschaft von dem Schauerlichen, Unheimlichen der Nacht, von dem, unter ihrem Schutze, im Dunkeln Schleichenden.

2) Apollo ist der Orakelgott. Man hat hier an das Dunkle, Mysteriöse des Orakel-Dienstes zu denken, an das „nächtliche Grauen" mit welchem dieser Dienst unter Umständen verknüpft war.

3) Apollo ist der Gott der Heerden, und wenn gerade dies nicht direct, so ist er doch der Hirt, welcher dem König Admet die Heerden hütet. Seine Heerden sind die S t e r n e.

4) Apollo ist der Gott der Musik. Das hängt mit der Nachtigall zusammen, die während der Nacht ihr Lied ertönen lässt.

Diesem A p o l l o als Gott der N a c h t steht nun der M e r c u r als Gott des k o m m e n d e n T a g e s, als der Gott gegenüber, welcher die Nacht verscheucht. An diese Vorstellung knüpfen sich die Haupteigenschaften Mercurs.

1) Er ist der Gott der Beredtsamkeit. Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er die Nacht beredet, überredet, fortzugehen und dem Tage Platz zu machen.

2) Er ist der Gott der Palaestra. Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er mit der Nacht kämpft, ringt, um sie zu verscheuchen.

3) Er ist ein Dieb. Dem liegt die Auffassung zu Grunde,

dass er der Nacht einen Stern nach dem anderen fortnimmt: — er stiehlt dem Apollo die Rinder.

4) Er ist der Erfinder des Brett- und Würfels-Spiels (Plato, vergl. unten). Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er mit der Nacht Brett spielend, ihr einen Stein nach dem anderen, einen Stern nach dem anderen schlägt, dass er, mit der Nacht Würfel spielend, ihr die Partie abgewinnt.

5) Er ist der Erfinder der Zahl (Plato, vergl. unten). Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er die Sterne, die er zu beschwatzen, zu bekämpfen, zu stehlen, im Brettspiel zu schlagen, im Würfelspiel zu gewinnen hat, schlau überzählt.

6) Er ist der Erfinder der Geometrie und der Astronomie (Plato, vergl. unten). Im Allgemeinen knüpfen diese sich an die Zahl von vorhin, im Besonderen liegt die Astronomie, da Mercur es mit den Sternen zu thun hat, sehr nahe.

7) Er ist der Erfinder der Buchstaben. Als Gott der Beredtsamkeit liegen ihm diese sehr nahe.

8) Er ist Gott der Musik (curvae lyrae parens). Dies hängt mit den Vögeln zusammen, welche, wie namentlich die Lerche, dem Tage entgegen singen und schmettern.

7) Er ist der, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt. Diese Auffassung lehnt sich an die Vorstellung, die sich mannigfach bei den Alten findet, die Sterne seien Geister, Seelen. Diese Geister, Seelen, führt Mercur dahin, wohin die untergehende Sonne geht, hinab unter den Horizont, in die Unterwelt.

Auf Grund des Hermes als solchen nun, der die Seelen, die Geister der Verstorbenen zur Unterwelt führt, lehnten die Griechen den Hermes an den Thoth, der dem Osiris bei der Seelenwägung zur Seite steht. Und da sie auf die Weise die Parallele von Hermes und Thoth hatten, übertrugen sie die ferneren Eigenschaften des Hermes auf den Thoth. So erhält denn Thoth Eigenschaften, an welche die Aegyptische Mythologie nie gedacht hat, sie dem Thoth beizulegen. Thoth wird wohl mit einem Schreibzeuge abgebildet, nun darin hat man am Ende eine entfernte Relation zum Hermes, dem Erfinder der Buchstaben. Im Uebrigen haben Hermes und Thoth weiter keine Berührungspuncte, ja selbst der Ausgangspunct, hier '*Ἑρμῆς ψυχοπομπὸς,*' dort der dem Osiris bei der Todtenwägung zur Seite stehende Thoth, liegt sehr willkürlich. Man muss sich daher nicht düpiren lassen, wenn uns der Thoth mit Eigenschaften des Hermes präsentirt wird. Ein Anderes ist es, auf Grund eines car tel est notre plaisir, den Thoth mit Hermes-Eigenschaften vorgeführt zu bekommen, ein Anderes ist es, den eigentlichen Standpunct des Thoth in der Aegyptishen Mythologie in's Auge fassen.

Wie vielfach, so findet man auch bei Plato einen Sprung vom Griechischen Hermes zum Aegyptischen Thoth. Es heisst Phaedrus, P. 274:

Ἤκουσα τοίνυν, περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινὰ θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερὸν, ὃ δὴ καλοῦσιν ἶβιν. αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεῦθ. τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα.

„Ich habe nun gehört, dass zu Naukratis in Aegypten eine von den alten Landesgottheiten gewesen, der auch der Vogel heilig war, den sie Ibis nennen. Der Gott hiesse „Theuth“. Dieser habe zuerst die Zahl, die Proportion, die Geometrie, die Astronomie, das Brett-, das Würfel-Spiel, endlich auch die Buchstaben erfunden.“

Man vergleiche hiermit Plato, Philebus P. 18, wo auf den Thoth als Erfinder der Buchstaben losgesteuert wird.

Der vorhin citirten Stelle aus dem Phaedrus zu Liebe haben wir oben den Mercur als Erfinder der Zahl, der Geometrie, der Astronomie, des Brett- und Würfel-Spieles, der Buchtaben hingestellt. Diese Eigenschaften lehnen gar zu sehr an Hermes als Gott des kommenden Tages, als dass es einem Zwang unterläge, sie den übrigen aufgeführten Eigenschaften anzureihen. Was beim Bringen dieser Eigenschaften Plato sich selbst herauscalculirt, und was von ihnen notorisch Griechische Auffassung ist, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Der *λογισμὸς*, die Proportion, ist jedenfalls eigens Platonisch; der Zahl reiht er die, für ihn in Bezug auf seine Zahlenphilosophie so wichtige Proportion an. Mag die Sache aber in der eben genannten Beziehung liegen, wie sie will, das steht fest, dass Plato uns unter dem Namen *Θεῦθ* dem Sachverhalt nach den Griechischen Hermes bringt; die Eigenschaften, welche sich Griechisch oder Griechisch-Platonisch an Hermes lehnen, überträgt Plato auf seinen Theuth.

Horaz bringt uns die Eigenschaften des Hermes oder Mercur in seiner Ode ad Mercurium (Horatii carmina Lib. 1, Ode 10):

Mercuri, facunde nepos Atlantis,
Qui feros cultus hominum recentum
Voce formasti catus, et decorae
More palaestrae:

Te canam, magni Jovis et deorum
Nuntium, curvaeque lyrae parentem,
Callidum, quidquid placuit, jocoso
Condere furto.

Te, boves olim nisi reddidisses
Per dolum amotas, puerum minaci
Voce dum terret, viduus pharetra
Risit Apollo.

Quin et Atridas, duce te, superbos,
Ilio dives Priamus relicto,
Thessalosque ignes et iniqua Trojae
Castra fefellit.

Tu pias laetis animas reponis
Sedibus, virgâque levem coërces
Aureâ turbam, superis deorum
Gratus et imis.

„Hermes, du wohlredender Spross des Atlas,
Der der Urwelt Menschen aus rohem Unfug
Durch des Worts Weisheit und der Leibesübung
Zierde gebildet.

Dir, dem Herold Jupiters und der Götter,
Sing' ich, dir Anordner der krummen Lyra,
Der du schlau, was auch dir gefiel, in leisem
Scherze verheimlichst.

Dich, wofern du trüglich entwandte Rinder
Nicht herausgäbst, schreckte vordem, den Knaben,
Durch der Stimm' Androhn, und beraubt des Köchers,
Lächelt Apollo.

Als von Troja Priamos kam der König,
Deiner Obhut froh, hat er selbst des Atreus
Stolze Söhn', auch Thessalerglut, und Feindes-
Lager getäuschet.

Du verleihst, dass Seelen, die fromm gewandelt,
Still in Wonn' ausruhn, mit dem Schwung des Goldstabs
Leichte Schwärm' abführend, der Höhe Göttern
Werth und des Abgrunds.“

Joh. Heinr. Voss.

Hier haben wir den Mercur im facundus nepos Atlantis als Gott der Beredtsamkeit. Indem er die feros cultus voce format, ist mit der vox wohl unzweifelhaft, wenn auch nicht gerade direct, so doch indirect, auf die Buchstaben, die *γράμματα* Platos, losgesteuert. Wie es in der neueren Zeit, im Anlehnen an die Darvinsche Theorie, angenommen wird, dass die Urmenschen nur, ähnlich den Thieren, ohne eigentlich zu sprechen, Laute der Begierde, der Leidenschaft u. s. w. von sich gestossen, so dass die vox, die vox humana, die menschliche Stimme, die menschliche Rede, erst ein Product der fortschreitenden Cultur war: — an so etwas hat Horaz schwerlich gedacht. Sprechen also konnten die rohen Unmenschen, die modulirte Sprache fehlte ihnen nicht, nur fehlte es ihnen an der Einsicht, wie die Worte, welche sie sprachen, organisch grammatisch gebaut waren, zu bauen wären, fortzuentwickeln wären. Und das lehrt sie Mercur, indem er sie einmal vorläufig mit der Natur, dem Wesen der vox, der Buchstaben, bekannt macht, oder wenigstens, indem er sie mit etwas bekannt macht, was am endlichen Ende auf die Buchstaben hinauskommt. — Catus, schlau, listig, ist Mercur, indem er als solcher, der die Nacht zum Weichen bringt, hervorstechend Schlauheit anwendet, und nicht Gewalt. — Im formare more decorae palastrae ist er der Ringer, er ringt mit der Nacht. Figürlich ist palaestra auch ein Uebungsplatz zum Reden, eine Redner-Ringschule. In dieser Bedeutung kommt es selbst bei Cicero vor. Somit ist es gerade nicht unmöglich, dass Horaz nicht das körperliche Ringen, sondern

im Anschluss an den facundus, die vox, den catus das rednerische Ringen Mercurs vor Augen hat. Doch liegt das wohl ferner. — Im nuntius haben wir Mercur als den Götterboten, eine hervorstechend bekannte Eigenschaft dieses Gottes. Vielleicht hängt auch diese Eigenschaft blos mit dem Standpunct Mercurs als Gott des kommenden Tages zusammen. Der vedische Agni weckt die Götter zum Opfer, und ist deshalb der Bote und Rufer. Das kann auf Hermes übertragen sein. Als der, der den kommenden Tag bringt, ist er früh bei der Hand, kann daher die Götter wecken, und wird damit im Anlehnen an Agni der Götterbote. — Indem Mercur callidus est, jocoso condere furto, haben wir in ihm den Dieb. Das jocosum furtum zielt darauf, den Gott nicht mit Impietät zu behandeln. Einen Gott einen Dieb zu nennen, liegt etwas stark impietätisch injuriös, darum stiehlt Mercur nur aus Scherz. — Die Rinder, die er dem Apollo stiehlt, sind, wie schon oben erwähnt, die Sterne, die dem Apollo als Gott der Nachtzukommen. Mercur stiehlt dem Apollo die Rinder. Apollo wird böse, und droht dem Diebe. Mercur aber nicht faul, stiehlt dem Apollo noch obendrein seinen Köcher. Nun muss Apollo über den geschickten Escamoteur lachen. Wo das Lachen aber an die Reihe kommt, da ist der Ernst vorbei, und mit dem Ernst, der vorbei ist, kommt die Sache auf einen Escamoteur-Scherz hinaus, und nicht auf einen elenden Gaunerstreich. — Quin et Atridas etc. Als Achilles den Hektor im Kampfe erschlagen, machte sich Priamus, der unglückliche Vater des Erschlagenen, bei Nacht und Nebel auf, schlich sich durch das Lager der Griechen, und gelangte zum Achilles, von dem er die Leiche des Hektor zurückforderte und erhielt. Auf dieser traurigen Fahrt begleitete Hermes den Priamus. (Vergl. die Ilias). Dass gerade Hermes dem Priamus bei dieser Gelegenheit zur Seite steht, wird wohl damit zusammen hängen, dass Hermes kundig ist, die Sterne fortzubringen. Eigentlich kann er dies nur derartig, dass er den Tag an ihre Stelle heraufbringt. Dem unglücklichen Priamus zu Liebe thut er es aber ausnahmsweise ohne den Tag herbeizuführen. Auf die Weise bringt er denn eine dunkle Nacht zu Wege, unter deren Schutz Priamus ungesehen dahin fährt. Horaz nimmt an, Mercur als fallens, als Täuschender, Hintergehender, stehe dem Priamus zur Seite. Wie er vorhin den Apollo hintergangen, oder um einen banalen Ausdruck zu gebrauchen, gefoppt, — denn die Dieberei mit dem Apollo wird ja als Fopperei gedreht — so hintergeht er, foppt er jetzt die Atridas superbos, die Thessalos ignes, die castra Trojae iniqua. — Indem Mercur pias animas laetis sedibus reponit, haben wir ihn als den, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt. Als solcher, wir machen darauf besonders aufmerksam, erhält er eine virga aurea, eine Goldruthe, mit der er den leichten Haufen der Seelen in Schranken hält.

Von den Eigenschaften Mercurs, die wir oben sub 4, 5, 6 aufgeführt, hat Horaz nichts. —

Der unter der Tab. smar. stehende Hermes resp. Thoth macht seine eigene Carriere durch. Er wird zum Schutzpatron der Alchemie, was sehr nahe liegt, da ja die Tab. smar. der Kanon der Alchemie ist.

Wir werden später sehen, dass die Alchemie zur χρυσοποιΐα in Relation tritt. Auf Grund dessen wird Hermes denn auch zum Schutzpatron der Goldmacherkunst. Für diesen Hermes passt ganz besonders die virga aurea, von der Horaz in der letzten Strophe seiner Ode spricht. Der Goldmacher-Patron hat damit ein goldenes Emblem.

Da die Alchemie überhaupt und die Fassung der Tab. smar. im Besonderen geheimnissvoll ist, so wird Hermes auf Grund dessen, dass er unter der Tab. smar. figurirt, auch zum Gott des Geheimnissvollen. Daher stammen unter anderen auch die Ausdrücke hermetische Freimaurerei, hermetischer Verschluss. Hermetisch ist die Freimaurerei, weil sie geheimnissvoll ist. Hermetisch ist ein solcher Verschluss, in dem man, resp. die Luft, ebenso schwierig eindringen kann, als in ein Geheimniss. Was die Freimaurerei anbetrifft, so kann man übrigens den Hermes auch zu ihr in eine mehr directe Relation bringen, indem sie mancherlei Auffassungen und Symbole hat, welche den Interpretationen der Tab. smar., die wir später kennen lernen werden, entnommen sind. Indem sie aber auf die Weise in den Bereich der Tab. smar. tritt, tritt sie auch in den Bereich des Hermes.

Im Verlaufe der Geschichte der Alchemie lässt man den Hermes als den Gott der Alchemie fallen, und fasst Hermes als den Namen eines Alchemisten, der die Tab. smar. verfasst hat. Damit wird denn Hermes zum Schriftsteller. Und da es zur Mysteriosität der Tab. smar. passt, dass ihr Verfasser in der Schriftstellerei mysteriös-überschwängliches geleistet haben muss, so werden dem Schriftsteller Hermes Bücher zugeschrieben, deren Zahl in's Enorme geht, spricht man doch sogar von mehr als zwanzig bis dreissig Tausend. Von den Schriften, die noch unter dem Namen des Hermes existiren, kennen wir für unsere Person den Poemander (s. später), der in die zweite Alexandrinische Periode fällt, zum Theil auch den Asclepius; nicht kennen wir die Iatromathematica und Horoscopica. Dagegen kennen wir wieder den Tractatus aureus de Lapidis philosophici secreto, der in die Abendländische Zeit fällt.

Zum trismegistus, τρὶς μέγιστος, ter maximus, wird Hermes auf Grund der Arcanen-Drei. Der Lateinische Uebersetzer hätte den Griechischen Ausdruck τρὶς μέγιστος gerade nicht intact zu lassen brauchen, er hätte ganz gut ter maximus nehmen können. Der denkt aber, wenn du das τρὶς μέγιστος latinisirst, so musst du auch den Ἑρμῆς latinisiren. Damit käme dann statt Hermes: Mercurius. Aber, denkt er weiter, Thoth ist gemeint, Hermes steht an seiner Stelle, nun willst du die Sache auch beim Hermes belassen. Es liegt eigenthümlich genug, dass der Griechische Hermes an die Stelle des Thoth tritt, du willst dieser Eigenthümlichkeit nicht noch einen grösseren Ausdruck geben dadurch, dass du an die Stelle des Hermes den Mercurius setzest. Nein, der Hermes steht da, und mag ruhig stehen bleiben. Und weil der Ἑρμῆς bleibt, so hat auch das Griechische τρὶς μέγιστος zu verbleiben.

Dadurch, dass Hermes zum trismegistus wird, was, wie gesagt, der Arcanen-Drei zu Liebe geschieht, dadurch wird die Arcanen-Drei mächtig in den Vordergrund geschoben. Das hat nun weiter nichts auffallendes. Die Arcanen-Drei spielt eine sehr wichtige Rolle. Früher war nur die Arcanen-Sieben die eigentliche Arcanenzahl, jetzt tritt ihr die Arcanen-Drei ebenbürtig zur Seite, sie wird zur gloria totius mundi. Das verdient wohl, mit Präponderanz in den Vordergrund geschoben zu werden, und es geschieht eben dadurch, dass Hermes zum trismegistus wird. Nicht aber blos in dieser Weise geschieht es, sondern es geschieht zugleich auch noch auf die Weise, dass es gerade drei Rubriken der Tab. smar. sind, in welchen die Arcanen-Drei hervorstechend in's Auge gefasst wird. Die erste Rubrik, in der dies geschieht, ist nämlich die arcanologische Rubrik, welche uns gerade die drei Arcana bringt; die zweite Rubrik, in der dies geschieht, ist die Gloria-Rubrik, in welcher das Drei-Arcanum mit dem Sieben-Arcanum parallelisirt wird; die dritte Rubrik, in der dies geschieht, ist die vorliegende mit ihrem Hermes trismegistus.

In Bezug auf die Griechen, welche wohl der Arcanen-Vier, -Zwei, -Eins huldigen, nicht aber der Arcanen-Drei, ist es wünschenswerth, dass die Arcanen-Drei nicht mit solcher Präponderanz in den Vordergrund geschoben wird, dass der Hermes, der Schutzpatron der Alchemie, ihr zu Liebe zum trismegistus wird, was ja eine sehr hervorragende Concession zu Gunsten der Arcanen-Drei ist. Darum hat der Autor den Griechen gegenüber für das Itaque vocatus sum etc. eine Besonder-Interpretation in petto, sie ist:

Du findest im vorangegangenen Index nur auf drei Rubriken der Tab. smar. hingewiesen, statt auf alle. Das muss nun so sein, weil jene drei Rubriken die eigentliche Basis der Tab. smar. bilden, und weil es so sein muss, itaque, (so,) deswegen werde ich der Hermes trismegistus genannt, habens, habend, weil ich habe, tres partes etc. So wird der Hermes trismegistus auf den Index bezogen, statt auf die Arcanen-Drei.

Im eigentlichen Sinne des Autors liegt so etwas aber nicht. Der will in seinem Sinne interpretirt wissen: Itaque, und so — womit nicht der Anschluss an den Index, sondern an die ganze Tab. smar. gegeben ist. Das Itaque steht nicht auf dem Standpunct, als wenn vorhin von der Jüdischen Interpretation der Tab. smar. die Rede gewesen wäre, sondern als wenn die Aegyptische spirituelle Interpretation voranginge. Dadurch macht sich denn der Anschluss der siebenten Rubrik etwas mysteriös, aber gerade darauf ist es dem Autor abgesehen. Nachdem er nun

einmal den mysteriösen Anschluss mit Thoth hat, stempelt er diesen auf Grund der Arcanen-Drei zum trismegistus, und sagt dann weiter, dieser Hermes trismegistus habe tres partes etc.

Philosophia totius mundi heisst: Tabula smaragdina. Philosophia totius mundi ist der Titel, der Name, den der Autor der Tab. smar. beilegt. Die Titel-Ueberschrift der Tab. smar. ist: Philosophia totius mundi. Der Autor zieht hier den Ausdruck philosophia totius mundi heran, um zu constatiren, dass er die Tab. smar. also genannt, titulirt wissen will.

Die Tab. smar. stellt den Kanon der Alchemie dar, und indem sie der Kanon der Alchemie ist, wird sie in übertragener Weise zur Alchemie selbst. Es käme also blos darauf an, darzulegen, in wiefern die Alchemie = philosophia totius mundi. Das liegt aber ff.

Bei den Griechen hiess die Alchemie ursprünglich σοφία, Weisheit, und in Anknüpfung daran waren die Alchemisten σοφοὶ, Weise. Dieser Titel schien den Alchemisten selbst ein wenig zu herausfordernd, und so nannten sie sich statt „Weise": „Freunde der Weisheit", das ist φίλοι σοφίας. Im Anschluss an diesen Ausdruck bildete sich dann einerseits statt des früheren σοφός: φιλόσοφος, und andererseits statt des früheren σοφία: φιλοσοφία.

Also statt Alchemie: philosophia liegt sehr nahe, es ist eben der Griechische Ausdruck für Alchemie. Nicht aber ist der Griechische Ausdruck: philosophia totius mundi. Den macht sich der Autor der Tab. smar. auf eigene Hand. Der totus mundus ist hier an und für sich nichts anderes, als der einfache mundus. Zum totus mundus wird er dadurch, dass die Tab. smar. überhaupt, wo sie den mundus bringt (mit Ausnahme des Index), immer totus mundus hat. Davon haben wir bereits gesprochen. Dass der Autor nun den mundus der philosophia anhäugt, hängt damit zusammen, dass er auf die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis blickend, diese als die Angel nimmt, um welche sich die ganze Alchemie dreht. Er hätte also eigentlich: Philosophie der Schöpfungsgeschichte für Alchemie, das ist, Philosophie im Allgemein-Sinne gefasst, Philosophie, Philosophiren über die Schöpfungsgeschichte. Da er nun aber den Griechen gegenüber nicht sagen kann, die Alchemie kommt auf nichts anderes hinaus, als auf eine Philosophie der Schöpfungsgeschichte, so nimmt er für Schöpfungsgeschichte: mundus, was nahe liegt, da es sich in der Schöpfungsgeschichte um die Erschaffung der Welt handelt. Indem er sich nun aber an die Welt hält, ist er mit seiner philosophia totius mundi, statt philosophia, den Griechen gegenüber durchaus gedeckt, indem er sagt, auch in euerer Alchemie spielt die Welt eine so wichtige Rolle, dass es wohl gerechtfertigt ist, den Ausdruck philosophia zum Ausdruck philosophia totius mundi zu dilatiren.

Habens tres partes philosophiae totius mundi: habend, ich, der Hermes, habe drei Theile der Tab. smar. Das sind die drei Theile, von denen der Index spricht. In Bezug auf die drei Theile, welche allein der Index, mit Uebergehen der anderen Theile, bringt, fragt man, aber warum nur diese drei Theile allein, die anderen Rubriken sind doch auch da, und wenn sie noch nicht einmal verdienen, im Index erwähnt zu werden, warum stehen sie denn in der Tab. smar.? Die Antwort ist, dem Hermes trismegistus zu Liebe figuriren jene drei Rubriken im Index, es ist ein Tribut, der dem Hermes trismegistus gezollt wird. Den fehlenden Rubriken wird dadurch nicht zu nahe getreten, denn da sind sie ja einmal, der Tribut, den die anderen herangezogenen dem Hermes bringen, kann jenen ihren Werth nicht rauben. So deckt das habens tres partes den Index, der übrigens darum blos drei Theile bringt, um der Sache einen mysteriösen Anstrich zu geben, um den eigentlichen Inhalt der Tab. smar. zu verdecken. Wenn der Index alle Theile der Tab. smar. speciell angäbe, so wäre damit das geboten, dass man sich gar zu leicht orientiren könnte.

Griechische Interpretation der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Sie bewegt sich auf demselben Terrain, auf dem sich die Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. bewegt, das ist auf dem Terrain des Alexandrinischen Schemas. Sie bringt ganz dasselbe mehr ausführlich, was die erste Redaction minder ausführlich bringt. Damit haben denn die Griechen nichts, was sie gegen diese zweite Redaction der Tab. smar. im Allgemeinen einwenden können. Wo sie einmal die erste Redaction anerkennen, da können sie ein Schriftstück nicht zurückweisen, welches dasselbe, was jene bringt, ausführlicher bespricht, derartig ausführlicher bespricht, dass dem Alchemisten von Fach das Ganze klarer dargelegt wird, dem Nicht-Alchemisten aber noch dunkeler erscheinen muss, als die erste Redaction. Denn bei der ersten Redaction hatte der Nicht-Alchemist, indem er sich an die Tab. smar. machte, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, was der Inhalt von vier Rubriken bedeuten soll, hier hat er sich den Kopf darüber zu zerbrechen, was der Inhalt von sieben Rubriken bedeuten soll.

Und auch im Besonderen kann der Umstand, dass statt der vier Rubriken, wie sie die erste Redaction bringt, bei der zweiten Redaction sieben Rubriken präsentirt werden, für die Griechen nichts anstössiges haben. Es werden ihnen mit den sieben Rubriken die philosophischen Zahlen von 1 bis 7 geboten, das sind nicht die Jüdischen philosophischen Zahlen, sondern die Pythagoräischen philosophischen Zahlen. Dass diese aber geboten werden, dagegen können die Griechen nichts haben. Wenn auch die Griechen im grossen Ganzen auf die Pythagoräische Alchemie nicht eingingen, wie das ja die Entwickelung der Griechischen Alchemie nach Pythagoras zeigt, so waren sie doch dem Pythagoraeismus nicht geradezu abgeneigt. Die einzelnen Alchemisten nach ihm kommen mannigfach auf ihn zurück. Also, wie gesagt, die Alexandrinischen Griechen konnten durchaus nichts anstössiges darin finden, wenn ihnen die philosophischen Zahlen ihres, wenn auch nicht in seiner Alchemie absolut anerkannten, so doch mannigfach berücksichtigten Landsmannes geboten wurden, namentlich wenn sie ihnen in der Art geboten wurden, wie sie in der Tab. smar. geboten werden. Die Arcanenzahlen 4, 2, 1, wie sie sich an das Griechische Schema überhaupt und an das Alexandrinische Schema im Besonderen knüpfen, bleiben unangegriffen in ihrem alten Rechte bestehen. Was kann es da denn nun verschlagen, wenn nebenbei in den sieben Rubriken der Tab. smar. den Pythagoräischen philosophischen Zahlen 1 bis 7 Rechnung getragen wird? Und wird damit auch gar nichts anderes bezweckt, als einem Pietätsgefühle gegen Pythagoras Rechnung zu tragen, so ist auch das schon ein Gewinn. Schon aus Pietätsrücksichten gegen Pythagoras können die Griechen nichts dagegen haben, wenn ihnen in den sieben Rubriken der Tab. smar., welche im Uebrigen in dem, was sie besprechen, den Griechisch-Alexandrinisch-alchemistischen Standpunct nicht im mindesten verrücken, die Pythagoräischen Zahlen geboten werden.

Indem nun die Tab. smar. sieben Rubriken hat, ist in jeder Rubrik eine der philosophischen Zahlen von 1 bis 7 vertreten. Das ist im Allgemeinen bei der Griechischen Interpretation, wie bei der Jüdischen Interpretation. Nur im Besonderen gestaltet sich die Sachlage anders bei der Griechischen Interpretation, als bei der Jüdischen. Bei der Griechischen Interpretation macht sich die Sache einfach so, dass die erste Rubrik, weil sie die erste Rubrik ist, die philosophische Zahl 1 repräsentirt, dass die zweite Rubrik, weil sie die zweite Rubrik ist, die philosophische Zahl 2 repräsentirt, dass die dritte Rubrik, weil sie die dritte Rubrik ist, die philosophische Zahl 3 repräsentirt, und so weiter durch die vierte, fünfte, sechste Rubrik, bis endlich die siebente Rubrik, weil sie die siebente Rubrik ist, die philosophische Zahl 7 repräsentirt.

Wir haben noch darauf hinzuweisen, dass, indem die Tab. smar. sieben Rubriken hat, und diese zu den philosophischen Zahlen 1 bis 7 verwerthet werden, dass damit der Pythagoräischen 10 keine Rechnung getragen wird. Diese stiefmütterliche Behandlung der 10 wird dadurch redressirt, doppelt redressirt, dass die Pythagoräische 10 in der Tab. smar. selbst, im Texte der Tab. smar., auf's Tapet gebracht wird, wie wir das in der zweiten Rubrik sehen werden.

Kommen wir nun zu der Interpretation selbst.

Die zweite Rubrik wird die Elementen-Rubrik. Die dritte Rubrik bringt die Cosmologica und Arcana. Die

übrigen Rubriken sind von analogem Inhalt wie bei der Jüdischen Interpretation der Tab. smar.

Erste Rubrik. Einleitung.

Verum est etc.

Hierüber ist weiter nichts zu sagen.

Zweite Rubrik. Elementen-Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Vor das „Et" hinter superius wird kein Punct, sondern ein Komma gesetzt. Also würde der Anfang der Rubrik lauten:

Quod est inferius, est, sicut id quod est inferius, et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Die beiden est, welche wir zwischen zwei Kommata gesetzt haben, heissen dann: „dient". Also: das inferius dient wie das superius, und das superius dient wie das inferius dazu, um u. s. w.

Superius und inferius sind einerseits Wasser und Erde, andererseits Feuer und Luft. Darauf steuerte schon die erste Redaction in der Stelle „et recipit vim superiorum et inferiorum los. Wo superius und inferius Wasser und Erde sind, da ist speciell superius = Wasser und inferius = Erde. Wo aber superius und inferius Feuer und Luft sind, da bleibt es dahin gestellt, ob in specie superius Feuer oder Luft, inferius Luft oder Feuer ist. Das kommt darauf an, ob man das Spielen der ersten und zweiten Rolle, oder das oben und unten Sein in's Auge fasst. (Vergl. die Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar.) Wie sein Antecessor nämlich lässt auch der Autor der zweiten Redaction es dahin gestellt sein, ob Liquor hepatis das Feuerarcanum, P. solaris das Luftarcanum, oder ob umgekehrt Liquor hepatis das Luftarcanum und P. solaris das Feuerarcanum sei. Mag man nun superius als Feuer oder Luft nehmen, das steht fest, dass man da, wo man Feuer hat, auch Luft hat (Rauch). Und da hierzu kommt, dass man kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes da, wo man Wasser hat, auch Erde hat, so restringiren sich die vier Elemente Wasser, Erde, Feuer, Luft auf die zwei Elemente Wasser und Feuer. Damit bieten denn die vier Elemente das Substrat, von der 4 auf die 2 zu kommen, auf das Substrat der Gruppe, der Zwei-Gruppirung.

Somit haben wir: Das, was das inferius ist, dient, wie das, was das superius ist (das ist entweder Wasser und Erde oder Feuer und Luft), und das, was das superius ist, dient, wie das, was das inferius ist (das ist entweder Feuer und Luft oder Wasser und Erde), um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist die Gruppe. Da es zwei Gruppen giebt, so steht miracula im Plural. Und um darauf hinzuweisen, dass das eine superius und inferius etwas anderes ist, als das andere, darum steht einmal erst inferius und dann superius, das anderemal erst superius und dann inferius.

Sich an das Alexandrinische Schema haltend — und dass er sich an dies hält, ist, dem bereits im Allgemeinen Exponirten zufolge, eine Sache, die sich von selbst versteht — beutet also unser Autor die Elemente dazu aus, um zu den Gruppen des Schemas zu kommen.

Et sicut res omnes etc.

Vorab weisen wir darauf hin, dass die meditatio eben so wohl für den Nachsatz beansprucht wird, wie ihrerseits die adoptio auch für den Vordersatz beansprucht wird, so dass das Sachverhältniss sein soll:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, adoptione, sic omnes res natae fuerunt ab hac una re, meditatione unius rei, adoptione.

Uno ist nicht der Ablativ von unus, Gott, sondern der Ablativ von unum, Eins, die Einheit.

Meditatio ist der Begriff, denn λόγος heisst auch Begriff, das, was man sich denkt. Meditatio unius soll sein: der Begriff der Eins, die ideelle Eins, die ideelle Einheit. Meditatio rei unius soll sein: der Begriff der res una, der Begriff der Gruppe, die Gruppe als Idealität gefasst.

Res omnes zielt auf die Pythagoräische Zehn. Res omnes = Vielheit. Die Zehn als Zehnerzahl ist eine Vielheit den Einheits-Zahlen, den Einern 1 bis 7, gegenüber.

Omnes res natae sind die Cosmologica und Arcana.

Omnes res natae fuerunt ab hac una re (meditatione unius rei) adoptione.

Der Autor denkt sich, das ist wohl festzuhalten, beim Alexandrinischen Schema zuvörderst einmal den Elementenstock gegeben, und an diesen Elementenstock schmiegen sich dann Cosmologica und Arcana an. Dieses „sich anschmiegen" wird gegeben mit esse a, und dies aufgefasst vom Standpuncte eines väterlichen (resp. mütterlichen) und kindlichen Verhältnisses. Cosmologica und Arcana sind die Kinder, weshalb sie auch res natae heissen, und die Elemente sind collectiv der Vater (resp. die Mutter). Wenn nun aber der Elementenstock gegeben ist, und an diese schmiegen sich Arcana und Cosmologica, das sind die res natae, so haben wir: omnes res natae (Arcana und Cosmologica) fuerunt ab elementis, wir haben aber nicht, wie hier steht: omnes res natae fuerunt ab una re, das ist von der Elementen-Gruppe. Denn man sagt ja nicht, sich an den Elementenstock haltend, ich reihe die res natae an die Gruppe, sondern vielmehr, ich reihe sie an die Elemente. Wenn also steht, wie hier steht, omnes res natae fuerunt ab una re, so hinkt das. Um nun für das Hinken in den Riss zu treten, deswegen wird hier „adoptione" beigefügt. Wenn die res natae entständen ab elementis, wenn so stände, dann wäre ein eigentliches väterliches und kindliches Verhältniss da, und es brauchte das adoptione nicht beigefügt zu werden. Jetzt aber, wo sie sein, herstammen sollen, von der res una, wird die Lage des väterlichen und kindlichen Verhältnisses eine uneigentliche, und weil sie das wird, deswegen wird an die Stelle der eigentlichen Vaterschaft die Adoptiv-Vaterschaft, adoptio, gesetzt.

Dass nun die res una die Vaterschaft übernimmt, und nicht die Elemente, hängt damit zusammen, dass der Autor wohl feststellen will, dass auf Acid. sulphur. Wasser, auf Natron Erde kommt, dass er aber nicht feststellen will, ob auf Liquor hepatis Feuer oder Luft, auf P. solaris Luft oder Feuer kommt. Das ist die alte Sachlage, wie wir sie bei der ersten Redaction der Tab. smar. haben kennen lernen. Würde er das Vater- (resp. Mutter-) Verhältniss auf die Elemente schieben, so müsste er sich darüber aussprechen, ob auf Liquor hepatis Feuer oder Luft, auf P. solaris Luft oder Feuer kommt. Jetzt hält er sich an die Gruppe, und ist der Exposition überhoben. Jetzt wird blos gesagt, Liquor hepatis und P. solaris kommen auf die zweite Gruppe, in welchem näheren Arrangement das aber statt haben soll, das bleibt in suspenso.

Also das Sachverhältniss ist im Ganzen ff. Der Autor bringt uns die 4 Elemente unter der Gestalt des doppelten superius und inferius. Auf Grund dieser 4 Elemente formirt er 2 Gruppen, und sagt nun, dass sich an diese Gruppen die Cosmologica und Arcana anreihen. Hierbei steht nun wohl fest, dass auf die Gruppe links Acid sulph., Natron, Orbis terrar. fluidus, Orbis terrar. fixus kommen, dass auf die Gruppe rechts Liquor hepatis, P. solaris, Firmament, Sonne, Mond und Sterne kommen. Es steht auch fest, dass in der Gruppe links Acid. sulphur. und Orbis terrar. fluidus oben stehen, ebenso wie es fest steht, dass in der Gruppe rechts Liquor hepatis oben steht, denn diese Verhältnisse ergeben ja die Gruppenaufstellung des Alexandrinischen Schemas und die Situation des Alexandrinischen Schemas, die weiter nicht angefochten werden, ebenso wenig vom Auror der zweiten Redaction, als vom Autor der ersten Redaction. Das steht aber nicht fest, ob in der zweiten Gruppe Liquor hepatis oder P. solaris Feuer oder Luft ist, ob Sonne, Mond und Sterne oder Firmament oben oder unten stehen sollen.

Dass nun die Gruppe, die res una, eine meditatio ist, hängt damit zusammen, dass die Gruppe auf Grund der Elemente formirt wird, womit denn die eine Gruppe im Wasser, die andere im Feuer repräsentirt ist. Das führt aber dahin, dass eine Elementen-Zwei anzunehmen ist: Wasser und Feuer. Diese zwei Elemente sind aber eine Idealität. Der wahren Sachlage nach giebt es ja nicht zwei Elemente, sondern vier.

Also omnes res natae fuerunt ab hac una re, meditatione unius rei, adoptione: —

Cosmologica und Arcana sind die Adoptiv-Kinder, nicht die eigentlichen Kinder der Gruppe, der Gruppen, derjenigen Gruppen, welche an der Hand eines ideell aufgestellten Zwei-Elementes herauskommen.

Das ist der Nachsatz. Kommen wir jetzt zum Vordersatze:

res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius (adoptione).

Wie wir wissen, sind die res omnes die Pythagoräische Zehn. Diese Zehn entstand von der Eins, unum, durch Adoption, nämlich durch Adoption der Null. Die 1 adoptirt die 0, und daraus wird 10. Wie wir also sagen, man fügt der 1 eine 0 zu, die 1 erhält eine 0 u. s. w. und daraus entsteht die 10, so sagt der Autor, möglicherweise an eine damalige Ausdrucksweise im Rechnen sich haltend, was aber gerade nicht nöthig ist, die 1 adoptirt eine 0, und daraus wird die 10. Diese Ausdrucksweise ist ganz treffend für das Hervorgehen der 10 aus der 1.

Es ist aber die Pythagoräische 1 eine meditatio, sie hat im Grunde keine reelle Basis. Wenn Pythagoras einmal die 1 hat, so rückt er zu seinen übrigen philosophischen Zahlen successiv weiter vor. Aber dass er zur Eins kommt, reducirt sich am Ende auf einen kühnen Griff. Der Punct, der ihm durch die Eins repräsentirt ist, hat keine Ausdehnung, ist also gewissermassen eine Null, ein Nichts. Von dieser Null kommt Pythagoras, wie wir in der Alchemie des Pythagoras gesehen, zur Eins. Indessen in seinen hierher schlagenden Calculationen bewegt er sich auf ideellem Boden, und so ist denn die Eins eine meditatio.

Dass der Autor die Pythagoräische 10 bringt, wie er das doch hier thut, liegt nahe. In den 7 Rubriken hat er die Pythagoräischen Zahlen 1 bis 7, die 10 fehlt; hier ist sie. Sagen nun aber die Griechen, die Pythagoräischen Zahlen haben nichts mit unserem Alexandrinischen Schema zu thun, und das eben repräsentirt unsere Alchemie. Wir haben nichts dagegen, dass in den Rubriken der Tab. smar. dadurch, dass es nun gerade 7 Rubriken giebt, auf die Pythagoräischen Zahlen indirect hingedeutet wird. Dagegen aber haben wir etwas, dass Pythagoräische Zahlen direct in den Text der Tab. smar. kommen. Sagen die Griechen das, so deckt sich der Autor derartig, dass er sagt, hier wird die 10 nicht direct gebracht. Die res natae entstanden von der meditatio der Gruppe durch adoptio. Das ist aber an und für sich eine Sachlage, welche etwas eigenthümlich dasteht. Es ist nicht unangemessen, dass diese Sachlage dadurch klar gemacht wird, dass man den Vergleich mit einer ähnlich situirten Sache auf's Tapet bringt. Nun, diese ähnlich situirte Sache ist das Verhältniss, wie sich die Pythagoräische 10 aus der 1 entwickelt. Hierbei könnt ihr doch nichts gegen die 10 haben. Es handelt sich ja nicht um die 10 als solche, sondern um die 10 als die Basis zu einem Vergleiche mit der Sachlage bei den res natae. Wenn statt der 10 irgend etwas anderes genommen würde, um einen Vergleich mit einer ähnlich situirten Sache auf's Tapet zu bringen, so könntet ihr gegen dieses Manoeuvre zu Gunsten der Deutlichkeit doch nichts einwenden. Nun, so könnt ihr auch gegen die 10 nichts einwenden.

Dass nun die 10 eben geboten wird vom Standpunct der Sachlage in Bezug auf die res natae im Vergleich mit einer ähnlich situirten Sache, dazu dient in der Periode Et sicut etc. das Gegenüberstellen des Vorder- und Nachsatzes an der Hand des Sicut—sic. Wie du auf der einen Seite die meditatio und die adoptio hast bei der 10, so hast du auf der anderen Seite die meditatio und die adoptio bei den res natae.

Dritte Rubrik. Kosmologische und arcanologische Rubrik.

Pater ejus est Sol bis inferiorum.

Hier werden uns die Cosmologica und die Arcana gebracht, und zwar zuerst die ersteren und dann die letzteren. Der Elementenstock ist kraft der zweiten Rubrik da. Nun knüpft sich an das Wasser der Orbis terrarum fluidus, an die Erde der Orbis terrarum fixus, an das Feuer: Sonne, Mond und Sterne, kurz: die leuchtenden Himmelskörper, an die Luft das Firmament.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Ejus = des leuchtenden Himmels, der leuchtenden Himmelskörper, somit das Pronomen auf das betreffende Cosmologicum bezogen. So ist es in der ganzen Stelle.

Sol und Luna sind einerseits, als Repräsentanten der Hauptweltenfeuer = Feuer. Also das Feuer ist der Vater der leuchtenden Himmelskörper. Andererseits werden Sonne, Mond als Vater und Mutter der Sterne genommen, was auch nahe liegt. Beides wird hier durcheinander gebracht. Wird der letztere Gesichtspunct in's Auge gefasst, so ist Pater ejus est Sol: der Vater der Sterne ist die Sonne, und mater ejus est Luna: die Mutter der Sterne ist der Mond. Weil aber Sol, Luna als Hauptweltenfeuer = Feuer, so wird ejus gleich statt mit: Sterne, mit: leuchtender Himmel im Ganzen übersetzt. Es besagt also der Passus: Auf Sonne, Mond und Sterne kommt das Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Ventus wird als Luft gefasst. Das, was im Bauche trug, ist eine Mutter. Somit ist Portavit illud ventus in ventro suo: Seine, des Firmamentes, Mutter ist die Luft. Es besagt also der Passus: Auf das Firmament kommt die Luft.

Nutrix ejus terra est.

Nutrix ist die Amme als die eigene Mutter des Kindes, nicht eine fremde Amme. Also nutrix = Mutter. Somit ist Nutrix ejus terra est: Seine, des obis terrarum fixus, Mutter ist die Erde. Es besagt also dieser Passus: Auf den Orbis terrarum fixus kommt die Erde.

Den Passus, der nun kommt: Pater omnis telesmi etc. werden wir etwas später näher besprechen. Jetzt nur so viel, dass er besagen soll: Hier ist der Orbis terrarum fluidus.

Somit haben wir die Elemente auf die Cosmologica untergebracht. Zuerst Sonne, Mond und Sterne — Feuer, dann Firmament — Luft, dann Orbis terrarum fixus — Erde, endlich Orbis terrarum fluidus: Wasser, also dem Alexandrinischen Schema gegenüber in wilder Reihenfolge, was in so fern geschieht, als die regelmässige Stellung der Cosmologica darauf führen würde, ob Firmament oder Sonne, Mond und Sterne auf Liquor hepatis oder P. solaris kommt. Damit wäre aber gegeben, ob Liquor hepatis oder P. solaris Luft oder Feuer ist.

Wie sofort in die Augen springt, sind beim Unterbringen der Elemente auf die Cosmologica Vater- und Mutter-Verhältnisse in's Auge gefasst. Das liegt nahe, da ja nach der zweiten Rubrik die Cosmologica res natae sein sollen, womit einerseits gegeben ist, dass die Gruppe ein Adoptiv-Vater wird, andererseits aber auch, worauf wir oben hingewiesen haben, dass die Elemente zum eigentlichen Vater (resp. Mutter) werden. Hier werden nun die Elemente als Vater resp. Mutter hingestellt.

Das Feuer wird zum Vater und zur Mutter. Das hängt damit zusammen, dass Feuer im Griechischen heisst: τὸ πῦρ. Feuer ist also wie im Deutschen ein Neutrum. Der Autor sagt nun nicht, ein Neutrum ist weder ein Mann, noch eine Frau, sondern er sagt, ein Neutrum kann ein Mann und eine Frau zugleich sein. Z. B. sagt er, τὸ παιδίον heisst das Kind; dies Neutrum hängt damit zusammen, dass ein Kind männlich und weiblich sein kann.

Die Luft wird zur Mutter. Das hängt damit zusammen, dass Luft im Griechischen heisst: ἡ ἀήρ, das ist also, wie im Deutschen die Luft. Man sagt zwar auch ὁ ἀήρ, (Masculinum), indessen ἡ ἀήρ ist durchaus classisch. Auf das Femininum ἀήρ kommt also sachentsprechend das Mutterverhältniss.

Die Erde wird zur Mutter. Denn Erde heisst im Griechischen ἡ γῆ, ist also wie im Deutschen ein Femininum. Auf das Femininum γῆ kommt also sachentsprechend das Mutterverhältniss.

Das Wasser wird wieder zu Vater und Mutter. Denn in dem Passus: Pater omnis telesmi ist von einem Vater und einer Mutter insofern die Rede, als wir ja von der Jüdischen Interpretation der Tab. smar. her wissen, dass der Nachsatz eigentlich heissen sollte: Mater omnis telesmi est haec, womit denn eben so wohl von einem Vater als von einer Mutter die Rede ist. Wasser heisst aber im Griechischen τὸ ὕδωρ, ist also wie im Deutschen ein Neutrum, und das Neutrum wird wieder, wie vorhin, zu einem männlichen und weiblichen Verhältnisse ausgebeutet.

Wir haben nun in der vorigen Rubrik kennen lernen, dass das väterliche Verhältniss der Gruppe zufallen soll und nicht den Elementen, dass da sein sollen die res natae ab una re, nicht aber ab elementis. Heisst das nun nicht aus der Rolle fallen, wenn hier die Elemente als Vater und Mutter der res natae, der Cosmologica, hingestellt werden?

Darauf ist die Antwort: Scheinbar wohl, der That nach aber nicht.

Wie wir wissen, kommt das esse a re una, die Vaterschaft seitens der Gruppe, darauf hinaus, dass es dahin gestellt bleiben soll, ob Liquor hepatis Luft- oder Feuer-

Arcanum, P. solaris Feuer- oder Luft-Arcanum sein soll, und damit natürlich zugleich, welche Cosmologica sich an die betreffenden Arcana knüpfen sollen. Mag nun der Autor bringen, was er will, wenn er nur nicht etwas bringt, was Aufschluss über diese Puncte bringt, so fällt er der That nach nicht aus der Rolle, denn dann befindet man sich, ob der Schein so oder so ist, der That nach immer doch noch in dem Bereich dessen, dass man die res natae an die Gruppe, und nicht an die Einzel-Elemente anreiht.

Es bringt nun aber der Autor über den beregten Punct dadurch, dass er hier die Cosmologica so abhandelt, wie er sie eben abhandelt, durchaus keinen näheren Aufschluss.

Denn nach der Alexandrinisch-Griechischen Auffassung werden Liquor hepatis und P. solaris und die entsprechenden Cosmologica vom Standpunct des Doppel-Elementes aufgefasst. Wie das Alexandrinische Schema will, ist

Liquor hepatis = Wasser + Feuer
Pulvis solaris = Erde + Luft

Wenn nun der Autor der ersten und zweiten Redaction herankommen, und werfen in Bezug auf die Natur des Liquor hepatis und P. solaris Zweifel auf, so wird von diesem Zweifel nicht das tangirt, ob Liquor hepatis Wasser ist, sondern nur, ob er Feuer ist, nicht das wird tangirt, ob P. solaris Erde ist, sondern nur, ob er Luft ist. Das macht sich nun in Bezug auf die Cosmologica, die sich an Liquor hepatis und P. solaris anreihen, gerade umgekehrt. Wenn es ist, wie das Alexandrinische Schema will, so knüpft sich an:

Liquor hepatis (Feuer-Wasser): Sonne, Mond und Sterne, die als Feuermeere gedacht werden;

P. solaris (Luft-Erde): Firmament, als feste Glocke gedacht.

Wenn es aber ist, worauf die Autoren der Tab. smar. lossteuern, so ist

Liquor hepatis = Wasser + Luft
Pulvis solaris = Erde + Feuer

und damit knüpft sich an:

Liquor hepatis (Wasser-Luft): Firmament mit Wolken. Im Firmament ist die Luft, in den Wolken das Wasser vertreten;

P. solaris (Erde-Feuer): Sonne, Mond und Sterne als feste Körper gedacht.

Damit fällt denn nicht in den Bereich des Zweifels, ob Firmament: Luft oder Feuer; Sonne, Mond und Sterne Feuer oder Luft. Nein, Firmament bleibt unter allen Umständen: Luft; Sonne, Mond Sterne unter allen Umständen: Feuer. Aber das fällt in den Bereich des Zweifels, wie es, indem die betreffenden beiden Cosmologica vom Standpunct des Doppel-Elementes aufgefasst werden, wie es denn nun mit dem Wasser und der Erde steht. Das fällt in den Bereich des Zweifels:

ob man dem Feuer von Sonne, Mond und Sternen Wasser zugesellen soll, womit sie zu Feuermeeren werden,

ob man dem Feuer von Sonne, Mond und Sternen Erde zugesellen soll, womit sie zu fixen Feuerkörpern werden;

ob man der Luft von Firmament Wasser zugesellen soll, womit auch die Wolken herangezogen werden,

ob man der Luft von Firmament Erde zugesellen soll, womit die Wolken fallen, und das Firmament als Glocke über uns in den Vordergrund tritt.

Der Zweifel berührt also betreffs der Arcana Liquor hepatis und P. solaris das, ob sie Feuer oder Luft sind, dagegen berührt der Zweifel betreffs der sich an sie knüpfenden Cosmologica Sonne, Mond und Sterne und Firmament das, ob sie Wasser oder Erde sind. Wie wir also in Bezug auf Liquor hepatis und P. solaris nicht aus dem Standpunct der Gruppe fallen, wenn wir nicht darüber Aufschluss bekommen, ob das eine oder das andere Feuer oder Luft ist, so fallen wir in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne und Firmament nicht aus dem Standpunct der Gruppe, wenn wir nicht darüber Aufschluss bekommen, ob sie Wasser oder Erde sind.

Hier bekommen wir nun in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne einerseits, und Firmament andererseits blos das präsentirt, dass sie Feuer und Luft sind, wir bekommen aber nicht präsentirt, ob sie Wasser oder Erde sind. Damit sind wir also, trotz der Gegenüberstellung von Cosmologicis und Elementen doch nicht aus dem Standpunct der Gruppe hinaus gekommen.

Nun zur Stelle: Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Der totus mundus ist die Welt, welche das Alexandrinische Schema ergiebt, das wäre also eine Welt nach drei Richtungen hin: die kosmologische, die arcanologische und die elementare Welt. Man muss nun aber nicht sagen, weil wir diese dreifache Welt haben, darum ist mundus eben Welt, und das totus, welches dieselbe cumulirt, kommt auf die drei Richtungen hinaus. Wenn wir die Welt nach einer Richtung hätten, dann hätten wir den mundus, jetzt haben wir eine Summe von Richtungen, also haben wir den totus mundus. So muss man nicht sagen. Vielmehr liegt die Sache, wie bei der Jüdischen Interpretation derartig, dass an und für sich in dem totus mundus nichts zu suchen ist. Der totus mundus ist von der ersten Redaction, welche Sic habebis gloriam totius mundi hat, mit herüber in die zweite Redaction genommen, und damit steht überall. wo es eigentlich kurz auf den mundus abgesehen ist, nicht mundus, sondern totus mundus. Nun aber hat entgegen der Jüdischen Interpretation das statt, dass in einer Beziehung in dem totus mundus dem mundus gegenüber doch etwas gesucht wird. Nämlich wie wir wissen, hat der Index: Sic mundus creatus est, und nicht: Sic totus mundus creatus est. Dieser mundus wird auf die res omnes bezogen. Die res omnes sind aber gleich der Pythagoräischen Zehn, diese repräsentirt die Pythagoräische Welt, und damit haben wir in den res omnes die Pythagoräische Welt. Diese Pythagoräische Welt ist nun nicht ebenbürtig mit der Welt des Alexandrinischen Schemas, und deswegen, sagt man, ist sie blos der mundus, wohingegen die Welt des Alexandrinischen Schemas der totus mundus ist. Das „totus" ist also gewissermassen ein Ehrentitel der Schema-Welt gegenüber der Pythagoräischen Welt.

Der telesmus totius mundi sind die Elemente.

Telesmus kann genommen werden als Vollendung oder Vollkommenheit. Die Elemente sind deswegen der telesmus totius mundi, weil sie den Grundstock der Alexandrinischen Schemas bilden (nach der Auffassung des Autors der zweiten Redaction der Tab. smar.). Steuert man nun auf die Vollendung los, das ist, fasst man gerade das τέλος in's Auge, so hat man: das Alexandrinische Schema kommt am endlichen Ende auf die Elemente hinaus. Steuert man auf die Vollkommenheit, die perfectio, los, so hat man: in den Elementen liegt die Vollkommenheit des Alexandrinischen Schemas, weil da, wo man sie hat, sich die Cosmologica und Arcana von selbst anschmiegen.

Vom omnis telesmus totius mundi, das ist von allen Elementen, ist nun der pater, der Vater, das Wasser. Denn der Vater steht an der Spitze der Familie, und analog steht das Wasser an der Spitze der Elemente. Wir haben ja das Alexandrinische Schema:

I.	Acidum sulphuricum	Liquor hepatis	II.
	Natron	Pulvis solaris	

Hier wird gefasst: Acid. sulphur. als Wasser, Natron als Erde, Liquor hepatis nach einer Seite hin als Feuer oder Luft, P. solaris nach einer Seite hin als Luft oder Feuer. Also haben wir entweder die Elementen-Reihe: Wasser, Erde, Feuer, Luft, oder: Wasser, Erde, Luft, Feuer. So wie so steht aber das Wasser an der Spitze.

Also haben wir: Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du das Wasser, welches an der Spitze der Elemente steht.

Nun bedenke man, dass wir im Vorangehenden ff. hatten:

Vater uud Mutter für die leuchtenden Himmelskörper: Feuer
Mutter für das Firmament : Luft
Mutter für den Orbis terrarum fixus : Erde

Dem gemässs sollte jetzt folgen:

Vater und Mutter für den Orbis terrarum fluidus: Wasser (τὸ ὕδωρ als Neutrum für Vater und Mutter ausgebeutet, wie τὸ πῦρ als Neutrum ebenfalls als Vater und Mutter ausgebeutet wurde).

Statt dessen aber, dass eben folgen sollte: Vater und Mutter für den Orbis terrarum fluidus ist Wasser, statt dessen folgt nun auf einmal: Das Wasser steht an der Spitze der Elemente. Wie passt das?

Hier sagt der Autor ff. Wenn die leuchtenden Himmelskörper, das Firmament, der Orbis terrarum fixus vorangehen, so folgt von selbst, dass der Orbis terrarum flu-

idus restirt. Es bedarf für ihn also nur eines kleinen Fingerzeiges. Dieser Fingerzeig ist aber sattsam da, wenn das Wasser gebracht wird. Das, was vorangeht, führt uns darauf, dass mit diesem Wasser der Orbis terrarum fluidus in's Auge gefasst wird.

Gut, sagt man hierauf, das ist schon richtig. Wenn uns das Wasser geboten wird, so haben wir damit durch das Vorangehende legalisirt, dass es mit diesem Wasser auf den Orbis terrarum fluidus abgesehen ist. Aber das verhindert doch nicht, dass man fragt: Warum wird denn dem Orbis terrarum fluidus gegenüber das Wasser in den Vordergrund gedrängt. Es muss doch einen Grund haben, dass dem Wasser zu Liebe der Tenor des ganzen Passus umgestossen wird.

Und da sagt der Autor ff. Cosmologica, und Arcana sollen hier in einer Rubrik gebracht werden. Dies Arrangement bedingt, dass Cosmologica und Arcana, ohne strict von einander getrennt zu sein, in einander übergehen, denn hätte das nicht statt, so besässen sie nicht die Qualification, so brevi manu in einer Rubrik abgehandelt, zusammengebracht zu werden. Es ist also wohl sachgemäss, dass die Rubrik uns den Sachverhalt derartig zeichnet, dass Cosmologica und Arcana in einander übergehen, dass die Rubrik sich dadurch legalisirt, sie seie berechtigt, Cosmologica und Arcana zusammenstehend zu bringen. Das aber geschieht dadurch, dass hier das Wasser, entgegen dem Orbis terrarum fluidus, in den Vordergrund gedrängt wird.

Wie wir nämlich sogleich sehen werden, werden die Arcana an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes (des zweitheiligen, dem dreitheiligen trugen die Griechen keine Rechnung) abgehandelt. Und hier wird mit dem Pater omnis telesmi totius mundi est hic das Wasserverwandlungs-Experiment eingeleitet. Damit steht denn der vorliegende Passus mit einem Fusse in den Cosmologicis, mit dem anderen Fusse in den Arcanis. In den Cosmologicis steht er, indem das Wasser auf den Orbis terrarum fluidus abzielt, in den Arcanis steht er, indem er den Anfang des Wasserverwandlungs-Experimentes bringt. Und auf die Weise vermittelt er also den Uebergang von den Cosmologicis in die Arcana.

Also wir sollten eigentlich haben: Vater und Mutter kommen auf den Orbis terrarum fluidus, was in der angefangenen Sprachweise der vorliegenden Stelle etwa lauten würde: Pater ejus est x, mater ejus est y, wobei x und y = Wasser. Statt dessen fängt der Autor mit dem Pater an, und lässt nun statt des ejus folgen: omnis telesmi totius mundi, das ist omnium elementorum. Nun hat der telesmus das Pronomen absorbirt. Dieses Pronomen, welches vorn absorbirt ist, nimmt er jetzt und setzt es hinten an die Stelle des x, womit denn herauskommt: Pater omnis telesmi totius muudi est hic. Also ist der Abbiegungssprung gar nicht so gross. Der pater bleibt, das Pronomen bleibt (hic statt ejus) und die Bezeichnung des Wassers bleibt, sie bleibt gewiss gerade so prägnant, wie die Bezeichnung Feuer im Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Nun wäre noch im Rückstande das mater ejus est y. Das könnte wieder ganz analog gewandt werden: mater omnis telesmi totius mundi est haec. Denn wie der Vater an der Spitze der Familie steht, so folgt ihm in dieser Beziehung die Mutter. Wenn wir also im Vater das erste der Elemente haben, so haben wir in der Mutter das zweite der Elemente. Das ist aber die Erde. Also mater = Erde. Und mater omnis telesmi totius mundi est haec würde heissen: Hier hast du die Erde, welche in zweiter Reihe an der Spitze der Elemente steht.

Der Autor kann aber nun nicht sagen mater omnis telesmi totius mundi est haec. Denn abgesehen von dem Schleppenden, was in der Wiederholung des omnis telesmi totius mundi liegt, ist mit dem Passus auch nichts anzufangen. Das Wasser wird uns zwar im Passus Pater omnis telesmi totius mundi est hic geboten, aber was soll uns das Wasser als Wasser? Es soll ja, wie wir vorhin gesehen, auf das Wasser losgesteuert werden, wie es zum Wasserverwandlungs-Experiment in Relation steht, wenn das aber geschehen soll, so muss der Passus, der noch folgen soll, das bewerkstelligen. Er kann es aber nicht bewerkstelligen, wenn die Erde nackt angereiht wird mit einem mater omnis telesmi totius mundi est haec. Wohl aber bewerkstelligt er es, wenn er gefasst wird, wie hier steht: virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, seine, des Wassers Tugend ist eine vollständige, wenn es, das Wasser, oder sie, die Tugend, in Erde verwandelt worden. Damit haben wir denn die vollständige Zeichnung des Wasserverwandlungs-Experimentes (des zweitheiligen). Denn wer wollte leugnen, dass es eine richtige Zeichnung des Wasserverwandlungs-Experimentes ist, wenn es heisst, das Experiment, die Wasserverwandlung selbst, beruht darauf, dass dem Wasser eine virtus innewohnt, diese virtus aber zur integra wird, wenn die Verwandlung (versa fuerit) in Erde vor sich geht.

Bei dem Passus virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram ist nun der Boden des: mater omnis telesmi totius mundi est haec zwar bedeutend, jedoch nicht absolut verlassen. Denn mater omnis telesmi totius mundi ist doch = Erde. Nun kommt aber der Ausdruck Erde in dem versa fuerit in terram speciell vor. Und indem wir diese haben, haben wir auch die mater, denn im Passus Nutrix ejus terra est haben wir die Erde zu einem mütterlichen Verhältniss in Relation gesetzt. Also sind die Hauptausdrücke in beiden Sätzen gedeckt.

Wie wir gesehen, ist mit dem Wasserverwandlungs-Experiment, wie es der Passus Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram bringt, der Anfang der in dieser Rubrik zu bringenden Arcana gebracht. Wir befinden uns, sobald wir diesen Passus haben, bereits mit einem Fusse in den Arcanis. Die Arcana sollen an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes abgewickelt werden, und darum beginnen sie mit diesem Experimente selbst. Ein solcher Anfang führt uns dann gleich in medias res, und die eigentliche Ausführung der Sache braucht sich blos in wenigen Worten anzureihen.

Dass nun aber die Arcana an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes gebracht werden, hängt damit zusammen, dass es sich um zwei flüssige Arcana, Acid. sulphur. und Liquor hepatis, und um zwei feste Arcana, Natron und P. solaris handelt. Es wird angenommen, wenn wir die zwei flüssigen Arcana haben, dann erhalten wir auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes die zwei festen Arcana von selbst, wir brauchen die ersteren blos stehen zu lassen, dann ergeben sich die letzteren als Präcipitat. Wenn nun aber, so wird angenommen, die letzteren sich als Präcipitat ergeben, so müssen die ersteren die über dem Präcipitat stehende Flüssigkeit bilden. Deswegen kann man in Bezug auf die flüssigen Arcana von einem ascendere, und in Bezug auf die festen Arcana von einem descendere sprechen. Und wenn hier steht:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram,

so heisst das eben, auf der einen Seite hast du Liquor hepatis und Acid. sulphur., und auf der anderen Seite hast du P. solaris und Natron, die ersteren als flüssige, die letzteren als feste Arcana aufgefasst. Ascendit wie descendit ist der Singular. Also steigen nicht auf einzeln Liquor hepatis und Acid. sulphur., sondern es steigt auf collectiv die vereinte Flüssigkeit beider Arcana, und es steigen nicht ab einzeln P. solaris und Natron, sondern es steigt ab collectiv das vereinte Präcipitat beider Arcana. Da wir nun aber jedes Arcanum für sich erhalten müssen, wie wir jedes Cosmologicum für sich erhalten haben, so steht hier:

et recipit vim superiorum et inferiorum.

Das ist, das, was aufsteigt als ein superius, zersplittert sich in zwei superiora: Acid. sulphur., Liquor hepatis; das, was absteigt als ein inferius, zersplittert sich in zwei inferiora: Natron und P. solaris.

Analog nun wie bei der Griechischen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. werden Feuer und Luft von dem Liquor hepatis und P. solaris, welche dem Wasserverwandlungs-Experimente unterworfen werden, gestrichen, und weil dies statt hat, deshalb geht dem ascendere und descendere voran:

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio — worüber die Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. nachzusehen.

Nun aber haben wir jener Interpretation der ersten Redaction gegenüber folgende Differenz. Bei ihr wurden Feuer und Luft zwar erst getrennt, hinterdrein aber wurden sie wieder hinzugesetzt, auf dass Liquor hepatis und

P. solaris auch eben ihren Charakter als Feuer- und Luft-Arcanum oder als Luft- und Feuer-Arcanum erhielten. Das hat hier nun nicht statt. Hier werden Feuer und Luft getrennt, aber nicht ausdrücklich wieder zugesetzt. Das ist nun, obenhin betrachtet, eine Lücke. Besieht man sich die Sache aber bei Lichte, so treten Umstände ein, welche die Lücke so ausfüllen, dass gar nicht mehr von einer Lücke die Rede sein kann,

Der eine Umstand ist der, dass das suaviter magno cum ingenio beim Separabis derartig ausgebeutet werden kann, dass man sagt, die Umsicht, die anzuwenden ist, besteht darin, dass zwar zu separiren ist, dass das Separirte hinterdrein aber auch wieder zuzusetzen ist.

Der andere Umstand aber, welcher hauptsächlich in die Wagschale fällt, ist ff. Arcana und Cosmologica stehen in einem Zusammenhang. Darauf weist die eine Rubrik hin, in welcher beide abgehandelt werden, darauf weist der unmittelbare Uebergang von einem in's andere an der Hand des Pater omnis telesmi hin. Nun ist aber bei den Cosmologicis ganz direct darauf hingewiesen, dass ein Cosmologicum Luft, das andere Feuer ist. Und daraus geht hervor, dass auch ein Arcanum Luft, und das andere Feuer sein muss. Diese Calculation liegt um so näher, als Cosmologica und Arcana sich in dieser Beziehung kreuzen. Bei den Cosmologicis konnte man auch den Einwurf machen, dass, da Firmament und die leuchtenden Himmelskörper nur als Luft und Feuer hingestellt werden, man nicht wissen kann, dass sie zugleich auch Wasser und Erde sein sollen. Hier hat man sich an die Arcana zu halten. Von den Arcanis wird ausdrücklich gesagt, dass alle Wasser und Erde sein müssen, damit müssen denn auch alle Cosmologica Wasser und Erde sein. Also hier ist eine vollkommene Kreuzung da, und diese deckt die beiden Arcana Liquor hepatis und P. solaris als Feuer- und Luftarcanum, auch ohne dass speciell gesagt wird, die separirte Luft, das separirte Feuer sei wieder zuzusetzen.

Vierte Rubrik. Gloria-Rubrik.

Sic habebis bis obscuritas.

Wie bei der Griechischen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. treten hier die Gruppen des Alexandrinischen Schemas zusammen, und ergeben den totus mundus, kurzweg den Schema-mundus. Es brauchen nun aber, um den mundus zu ergeben, blos die beiden Arcanen-Gruppen und die beiden kosmologischen Gruppen zusammenzutreten. Das Zusammentreten der Elementen-Gruppen ist nicht nöthig. Wozu brauchen diese zusammenzutreten, da die Elementen-Gruppe ja eine meditatio, eine Idealität ist? Wozu diese Idealität durch Construirung eines Ein-Elementes noch cumuliren? Weil nun aber die Elementen-Gruppen nicht zusammenzutreten brauchen, deshalb steht hier: Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Die fliehende obscuritas tritt ein, wenn man einsieht, dass die Elementen-Gruppen nicht zusammenzutreten brauchen.

Fünfte Rubrik. Pathologische Rubrik. Fortitudo-Rubrik.

Haec est totius fortitudinis bis penetrabit.

Wie bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Die fortitudo zählt natürlich nach der Vier, und nicht nach der Drei, weil es sich nicht um die drei Arcana: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris handelt, sondern um die vier Arcana: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, P. solaris. In analoger Weise muss denn auch bereits bei der Griechischen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. von dem Drei-Standpunct der fortitudo Abstand genommen werden.

Sechste Rubrik. Index.

Sic mundus bis hic.

Man vergleiche im Allgemeinen bei der Jüdischen Interpretation der Tab. smar., sechste Rubrik.

Sic mundus creatus est. Wir haben bereits in der zweiten Rubrik gesehen, dass der mundus (nicht totus mundus) die Pythagoräische Welt, die res omnes, ist. Von dieser ist aber in der zweiten Rubrik die Rede, und so weist dieser Passus auf die zweite Rubrik.

Creare wird im Sinne von „construiren“ genommen. Die zweite Rubrik hat sich die 10 aus der 1 und 0 construirt.

Hinc erunt adaptationes mirabiles. Das bezieht sich auf die dritte Rubrik. Die adaptationes sind, wie in der Jüdischen Interpretation, die Arcana. „Anpassungen“ heissen die Arcana, weil sie an die Elemente, an den Elementenstock des Alexandrinischen Schemas angepasst werden. Es werden nun in der dritten Rubrik nicht nur die Arcana, sondern auch die Cosmologica „angepasst.“ Nichtsdestoweniger werden die Cosmologica nicht unter die adaptationes mit einbegriffen. Daran darf man sich nun nicht stossen, und sagen, aber dann wird ja nicht auf die Cosmologica der dritten Rubrik hingewiesen. Ei, das ist auch gar nicht nöthig. Es ist ja nicht nöthig, dass der Index die Rubrik, auf die er hinweist, erschöpfend bringt. Der Index weist auf die entsprechende Rubrik hin, und damit ist seine Mission erledigt. Ganz aus diesem Gesichtspuncte war es auch nicht auffallend, dass der erste Passus Sic mundus creatus est blos die 10, und nicht die Elemente, brachte, und ganz analog war es auch nicht auffallend, dass die Jüdische Interpretation blos an die res omnes anlehnte, wo die zweite Rubrik auch noch andere Dinge bot.

Hinc erunt adaptationes, das ist, nicht von der Pythagoräischen Zehn, sondern von der Rubrik, auf welche mittelst des mundus hingewiesen wurde, stammen die adaptationes. Das, wovon die Arcana herstammen, sind die Elemente, welche die zweite Rubrik bringt. Vom mundus kommt man auf die zweite Rubrik, von dieser auf die Elemente, und von den Elementen, hinc, auf die Arcana.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik.

Das quarum ist adaptationum mirabilium. Dies quarum weisst aber auch darauf hin, dass adaptationes wohl Arcana aber nicht Cosmologica, denn die letzteren werden nicht am Krankenbette angewandt.

Siebente Rubrik. Schluss-Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Vergl. im Allgemeinen die Jüdische Interpretation der Tab. smar. in der siebenten Rubrik.

Ein trismegistus wird der Hermes genannt auf Grund des Dreifachen, welches dem Alexandrinischen Schema zu Grunde liegt, das sind: Elemente, Cosmologica, Arcana.

Philosophia totius mundi wieder = Tabula smaragdina. Der Titel der Tab. smar. ist also in Griechischer, wie in Jüdischer Interpretation: Philosophia totius mundi = Alchemie.

Wir wissen aus der Jüdischen Interpretation, dass Alchemie eigentlich philosophia sein müsste, und nicht philosophia totius mundi. Totus mundus, oder kurzweg mundus, sollte eigentlich sein: Jüdische Schöpfungsgeschichte. Die Schöpfungsgeschichte verwandelt der Autor in mundus, um den Griechen gegenüber gedeckt zu sein. Er ist nun im Allgemeinen dadurch gedeckt, worauf wir bei der Jüdischen Interpretation hingewiesen haben, dass er den Griechen gegenüber sagt, auch in euerer Alchemie spielt die „Welt“ eine so wichtige Rolle, dass der mundus wohl geeignet ist, die philosophia zur philosophia totius mundi zu dilatiren. In Bezug auf die Griechische Interpretation der Tab. smar. wird er nun aber doppelt gedeckt. Da sagt er nämlich, der totus mundus, wie er hier steht, ist die Welt des Alexandrinischen Schemas, entgegen dem, dass der einfache mundus die Pythagoräische Welt repräsentirt. Da nun totus mundus eben die Welt des Alexandrinischen Schemas ist, so ist in übertragener Weise der totus mundus das Alexandrinische Schema selbst. Hiermit wird denn philosophia totius mundi zur Philosophie des Alexandrinischen Schemas, und darin, dass eben Alchemie gleich sein soll der Philosophie des Alexandrinischen Schemas, ist den Griechen ein solches Compliment gemacht, dass sie gegen den neuen Ausdruck philosophia totius mundi, der an die Stelle der einfachen philosophia tritt, durchaus nichts haben können.

Das Itaque vocatus sum wird so genommen, wie bei der Interpretation dieser Stelle, welche eigentlich im Sinne des Autors bei der Jüdischen Interpretation der Tab. smar. liegt, das ist, wir haben den mysteriösen Anschluss an Thoth, es wird der Standpunct angenommen, als wenn die Aegyptische spirituelle Interpretation der Tab. smar. voranginge.

Das habens tres partes schliesst endlich die Griechische Interpretation ganz so an, wie die Jüdische Interpretation. In dieser wurde der Hermes trismegistus durch die drei Arcana legalisirt, in jener durch die drei Gesichtspuncte des Alexandrinischen Schemas. Ob nun aber der Hermes trismegistus so oder so legalisirt wurde, er ist als solcher gegeben, und nachdem er gegeben ist, macht sich das habens tres partes in der Griechischen, wie in der Jüdischen Interpretation.

Aegyptische spirituelle Interpretation der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Wir wissen, dass der Autor der zweiten Redaction der Tab. smar., indem er die erste Redaction vor sich liegen hat und zu ihr einen Schlusspassus sucht, diesen in dem Itaque vocatus sum Thoth (Hermes) findet, der sich der spirituellen Interpretation anschliesst. So kommt der Thoth unter die Tab. smar. Die erste Redaction liegt also in ihrer spirituellen Interpretation vor dem Autor der zweiten Redaction. Der Autor findet es passend, findet es im Sinne dieser ersten spirituellen Interpretation, zum Schlusse den Thoth auf's Tapet zu bringen, und so rückt dieser in einem neuen Passus ein. Nachdem er aber einmal eingerückt ist, muss die überhaupt erweiterte Tab. smar., die zweite Redaction der Tabula, auch in den nicht spirituellen Interpretationen sich den Thoth gefallen lassen. Weil er zur spirituellen Interpretation passt, deswegen muss er auch zu den übrigen Interpretionen passen. Hieraus ist es denn zu erklären, dass die nicht spirituellen Interpretationen ihren Gang gehen, wie er eben ist, und dass dann auf einmal in der siebenten Rubrik der Thoth herankommt, der wohl mit seinem Epitheton trismegistus einen indirecten Anschluss an das vorhin Gelehrte erhält, in Bezug auf dessen Persönlichkeit an und für sich aber, so nackt für sich betrachtet, man gar nicht weiss, wo er herkommt. Dem gegenüber passt es sich denn wohl, dass die spirituelle Interpretation der Tab. smar., welche den Thoth so verlassen in die anderen Interpretationen hineinschleudert, dass sie sich des Verlassenen doppelt annimmt. Bezüglich der ersten Redaction der Tab. smar. ist die Sachlage die, dass wenn man dieser ersten Redaction (spirituelle Interpretation) der Tab. smar. hat, und an sie nun als fünfte Rubrik das Itaque vocatus sum Thoth anschmiegt, dass dann die vier vorangehenden Rubriken zur fünften im engeren Sinne keine Relation haben, sie haben es nur im weiteren Sinne in so fern, als, nachdem der Inhalt sich an die Seele lehnt, vom Aufwärtsgehen der Seele zum Himmel, vom Abwärtsgehen der Seele zur Erde die Rede ist, als es da ganz passend ist, dass der Thoth auf's Tapet gebracht wird, der zur Seele der Verstorbenen eine Relation hat. Das liegt nun bei der zweiten Redaction (spirituelle Interpretation) anders. Hier tritt Thoth auch im engeren Sinne in Relation zu dem Vorangehenden, es wird auch im Tenor der Tab. smar. Rücksicht genommen auf den Thoth, den Hermes, ja er tritt in der zweiten Redaction in ihrer spirituellen Interpretation so sehr in den Vordergrund, dass diese im Thoth aufgeht.

An der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. wird der Thoth aufgefasst als unicus, als Ein-Gott, und als trinus, als Drei-Gott. Der Hermes trinus ist der Hermes trismegistus. Dem Hermes unicus steht die Ein-Seele gegenüber, wie sie das Collectiv ist für Menschen- und Thier-Seele. Dem Hermes trinus steht die Seele gegenüber in Bezug auf ihren dreifachen, um so zu sagen Wesenheits-Standpunct. Dieser dreifache Standpunct ist Seele als Feuer, Seele als Luft, Seele als Erde. Zur Feuer-Eigenschaft kommt die Seele derartig, dass man im Leben einen Verbrennungsprocess sah, — welche Auffassung des Lebens als Verbrennungsprocess schon sehr alt ist. Mit dem Tode hört der Verbrennungsprocess auf, das den Verbrennungsprocess bewirkende Feuer schwindet also. Da nun der belebte Körper aus Seele und Leib besteht, der letztere aber nach dem Tode verfault, so gab man der Seele das Feuer. Gerade weil das Seelen-Feuer, die Seele als Feuer, beim Tode sich vom Körper trennt, deswegen tritt der Leib aus dem Verbrennungsprocess in den Fäulnissprocess. So ist der Sachverhalt mit der als Feuer aufgefassten Seele. Zur Luft Eigenschaft kommt die Seele derartig, dass man den Athem des belebten Körpers als die Seele ansah. Man setzte den Unterschied des lebenden und todten Körpers darin, dass der erstere athme, der letztere nicht. Da nun der lebende Körper eine Seele hat, der todte nicht, so identificirte man Seele und Athem. So kommt die Seele zur Athem-Eigenschaft, und damit, da Athem = Luft gesetzt wurde, zur Luft-Eigenschaft. Zur Erd-Eigenschaft, oder wie es im Deutschen besser bezeichnet wird, zur irdischen Eigenschaft kommt die Seele dadurch, dass sie im lebenden Körper an den irdischen Leib gebunden ist, an den Leib, der Erde ist und zu Erde wird.

Bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. fallen die 7 Rubriken und wir erhalten blos 4 Rubriken.

Die erste Rubrik geht von Verum est bis versa fuerit in terram. Sie geht von der Seele aus.

Die zweite Rubrik geht von Separabis bis penetrabit. Sie geht vom belebten Menschen- und Thier-Körper aus.

Die dritte Rubrik bringt den Index.

Die vierte Rubrik ist die Schluss-Rubrik: Itaque vocatus sum.

Im Allgemeinen wollen wir noch voranschicken, dass an der Hand der vorliegenden Interpretation die Alchemie zur Seelen-Lehre wird. Substrat dieser Seelen-Lehre ist der belebte Menschen- und Thier-Körper, und dieser belebte Menschen- und Thier-Körper ist die Welt, der mundus, der Alchemie, die sich zur Seelen-Lehre gestaltet. Ob diese Welt nun mundus oder totus mundus genannt wird, darin liegt in der vorliegenden Interpretation kein principieller Unterschied.

Erste Rubrik.

Verum est bis versa fuerit in terram.

Wie wir bereits angedeutet, geht die erste Rubrik von der Seele aus, entgegen der zweiten Rubrik, die vom Körper ausgeht. Dabei steht nun bei einer spirituellen Interpretation der Tab. smar. die Seele selbstredend im Vordergrund, und dieses im Vordergrund Stehen der Seele wird durch die einleitenden Worte Verum est etc. markirt, welche in dem Sinne zu fassen sind: Es ist wahr, dass das und das die Seele betrifft; es unterliegt keinem Zweifel, dass das inferius wie das superius u. s. w.

Quod est inferius bis adoptione.

Superius und inferius sind Menschen- und Thier-Seele, oder Thier- und Menschen-Seele. Hinter superius und vor „Et" wird ein Komma gesetzt. Der Autor lässt es ganz dahin gestellt sein, ob superius Thier- oder Menschen-Seele, inferius Menschen- oder Thier-Seele. Nur das steht fest, dass, wenn inferius = Menschen-Seele, dass dann superius = Thier-Seele, dass, wenn inferius = Thier-Seele, dass dann superius = Menschen-Seele. Weil er sich nun nicht dafür entscheiden will, welche Sachlage statt hat, deswegen nennt er vor dem et das ein inferius, was er nach dem et ein superius nennt; er nennt vor dem et das ein superius, was er nach dem et ein inferius nennt. Die beiden superius, die beiden inferius kommen also im Grunde auf ein superius, ein inferius hinaus.

Dies superius und inferius dient nun dazu, die Wunder (das Wunder) der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist die Seele collectiv genommen, die eine Seele, welche sich in die Menschen- und Thier-Seele zersplittert.

Also kurz: Thier- und Menschen-Seele dienen dazu, das Wunder der Seele zu Stande zu bringen.

Die Seele als res una lehnt an den Hermes unicus.

Et sicut res omnes etc.

Die res omnes sind alle Dinge, die wir um uns sehen, deren Inbegriff überhaupt die Welt bildet. Sie waren vom unus, von Gott. Gott hat die Welt erschaffen. Nun aber huldigten die Aegypter der Vielgötterei, sie haben also mit dem unus, dem Eingott, nichts zu schaffen. Deswegen wird hier der unus durch die meditatio redressirt, welche durch „Idealität" zu übersetzen ist. Der unus der Eingott, hat die Welt erschaffen, welcher unus indess eine Idealität ist. Gegen den Eingott, welcher auf diese Weise redressirt wird, können die Aegyptischen Priester, und um diese handelt es sich ja, da sich die Alchemie in ihren Händen befand, nichts haben. Wenn die auch dem Volke gegenüber der Vielgötterei Vorschub leisteten, so hatten sie doch nichts gegen die Idealitat eines Eingottes. Das liegt gerade so, wie bei den Indern, deren Priester

zwar dem Volke gegenüber mancherlei Götter aufstellten, die aber für ihre Person dem ideellen Brahma huldigten.

Die res natae werden, trotzdem sie etwas sachliches sind, persönlich gefasst. Die Befugniss hierzu giebt die adoptio. Die adoptio macht auf das uneigentliche Verhältniss aufmerksam, welches uneigentliche Verhältniss eben das ist, dass das Sachliche gesagt, das Persönliche aber gemeint ist.

Omnes res natae sind: Mensch und Thier. Sie waren von der res una, der Seele.

Das esse a wird auf ein väterliches Verhältniss zurückgeführt.

Vorhin wurde die res una entwickelt. Was ist es denn mit dieser Seele des Näheren? Antwort: Wie Gott der Vater der Welt ist, so ist die Seele der Vater des Menschen und des Thieres. Bei der Welt ist der Vater der Welt, Gott, die Hauptsache, bei Mensch und Thier ist die Seele des Körpers die Hauptsache. Die Deckung von Vorderzatz und Nachsatz (sicut — sic) liegt darin, dass Gott der Welt gegenübergestellt wird, wie die Seele dem Körper.

Bis jetzt befanden wir uns im Bereich der res una, und damit im Bereich des Hermes unicus. Dem entgegen kommen wir jetzt bei

Pater ejus est Sol etc. in den Bereich des Hermes trismegistus. Dem Hermes unicus gegenüber wurde die Seele zum Vater gemacht (res natae fuerunt ab una re). Dem Hermes trismegistus gegenüber wird die Rolle umgekehrt, und es ist vom Vater der Seele die Rede, wodurch die Seele in ein Kindes-Verhältniss tritt. Dem Vater-Verhältniss tritt hier ein Mutter-Verhältniss zur Seite.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Sonne und Mond sind die Hauptrepräsentanten des Feuers. Also Vater und Mutter der Seele sind das Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Der Wind, die Luft, ging mit der Seele schwanger. Die Luft ist die Mutter der Seele.

Nutrix ejus terra est.

Die Erde ist die Amme der Seele.

Wir haben also den dreifachen Standpunct der Seele, auf den wir oben in den einleitenden Worten hingewiesen haben. Seele als Feuer, als Luft, als Erde.

Im Et sicut bis adoptione hatten wir die Relation der Seele zu Mensch und Thier. Diese Relation wurde aus dem Gesichtspunct eines väterlichen Verhältnisses gebracht. Hier, von Pater ejus est Sol an, haben wir die Relation der Seele zu Feuer, Luft, Erde. Auch das wird aus dem Gesichtspuncte eines väterlichen Verhältnisses gebracht. Das ist eine ganz analoge Sachlage. In Bezug hierauf liegt es nun aber etwas eigenthümlich, dass ein mütterliches Verhältniss in die Sache gebracht wird, und es ist wohl sachentsprechend, dass die Mutter etwas näher legalisirt wird. Deswegen steht hier:

Pater omnis telesmi etc.

Der telesmus, die perfectio totius mundi ist das Drei-Verhältniss der Seele, entgegen dem Ein-Verhältniss. Das erstere wird über das letztere gesetzt, indem der Hermes trismegistus über den Hermes unicus gesetzt wird. Daher wird das Drei-Verhältniss der Seele als Feuer, Luft, Erde, mit dem wir es hier zu thun haben, zum omnis telesmus totius mundi. Also:

Hier nun ist, hier hast du den pater für das Drei-Verhältniss. Wohlverstanden den pater. Wo kommt denn nun aber die mater her, welche wir in der mater selbst (mater ejus est Luna), in dem portare in ventre, in der nutrix haben? Nun, die virtus ejus, das ist dieses pater, ist eine integra, wenn der pater in eine mater verwandelt worden. Hier steht terra und nicht mater. Das ist so zu nehmen, dass die Satzarrangirung statt des mütterlichen Verhältnisses in's Auge gefasst wird. Die virtus integra tritt ein, wenn man, von Mater ejus est Luna anfangend, zu Nutrix ejus est terra gekommen. Dann, wenn wir so weit gekommen sind, ist der pater ein integer, oder seine vis ist eine integra. Dies integrirende Verhältniss kommt aber nur dadurch heraus, dass man der Mutter Rechnung trägt; und so ist die mater legalisirt. Dieser etwas versteckt liegende Sinn tritt sofort klar in den Vordergrund, wenn man bedenkt, dass das: virtus ejus est integra est hinauskommt auf: mater omnis telesmi est haec. (S. die Jüdische Interpretation).

Zweite Rubrik.

Separabis bis penetrabit.

Hier wird vom belebten Menschen- und Thier-Körper ausgegangen. Die Seele wird vom Dreistandpunct aufgefasst, knüpft sich von diesem Dreistandpunct aus an den Leib, so dass wir haben:

Feuer-Seele — Leib
Luft-Seele — Leib
Erd-Seele — Leib

Die Feuer-Seele = ignis, ihr Leib = terra.

Die Luft-Seele = subtile, ihr Leib = spissum.

Die Erd-Seele und ihr Leib — vacant, denn wenn man im Allgemeinen die Seele von ihren drei Standpuncten, um so zu sagen Wesenheits-Standpuncten auffasst, so spricht man von Feuer-Seele, Luft-Seele, Erde-Seele. Wenn man dagegen, wie hier, vom belebten Körper ausgeht, so ist der Standpunct der Erd-Seele von selbst gegeben. Denn darin gerade ist ja der belebte Körper gegeben, dass die Erd-Seele in ihm repräsentirt ist, und nachdem sie einmal vorab in ihm repräsentirt ist, schwingt sie sich zu den höheren Standpuncten der Feuer-Seele und Luft-Seele auf.

Man soll nun, indem man den belebten Körper hat, separare, trennen: Feuer-Seele (ignis) vom Leibe (terra), man soll trennen: Luft-Seele (subtile) vom Leibe (spissum). Es wird aber nicht gesagt, dass man die Erd-Seele vom Leibe trennen soll. Das ist überflüssig, das versteht sich von selbst. Trotzdem also nur der ignis und das subtile vom Leibe getrennt werden, ist die Trennung der Seele in ihren drei Standpuncten doch vollständig gegeben in dem Separabis terram ab igne, subtile a spisso, und wer darüber noch Zweifel hegt, den wird das angefügte: suaviter magno cum ingenio darüber in's Klare setzen. Zugleich tritt der letztere Passus dafür ein, dass eigentlich, wie terra ab igne separirt wird, dass so auch spissum a subtili separirt werden sollte. (Vergl. bei der Aegyptisch-spirituellen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar.)

Durch das separare erhält man also den Drei-Seelen-Standpunct als Feuer, Luft, Erde in ihrer vom Leibe emancipirten Stellung. Diese drei Standpuncte werden nun vom Eingesichtspuncte der Seele aufgefasst, sie werden zu Einem verschmolzen, und dieses Eine, diese eine Seele

ascendit a terra in coelum, steigt von der Erde zum Himmel, nach dem Tode nämlich, iterumque descendit in terram, und steigt wieder zur Erde zurück, bei der Seelenverwandlung nämlich. Sie steigt zum Himmel auf vom Einstandpunct aus gefasst, sie steigt aber ab vom Zweistandpunct aus, und vermöge dieses letzteren Zweistandpunctes

recipit vim superiorum et inferiorum, wird sie theilhaftig der Kraft der oberen und unteren Dinge. Wie es aber die erste Rubrik lehrt, kommen die superiora et inferiora auf das eine superius und inferius hinaus, auf die Menschen- und Thier-Seele.

Also man hat in der vorliegenden Rubrik zunächst die Drei-Seele, diese restringirt sich zur Ein-Seele, diese dilatirt sich wieder zur Zwei-Seele. Und nachdem man so weit gekommen, hat man, da man mit der Zwei-Seele auf das superius und inferius gekommen, anlehnend hieran wieder die Ein-Seele, denn das superius et inferius dient ja dazu, die miracula rei unius zu Stande zu bringen.

Man hat also durch die vorangegangene Exposition den Einstandpunct und den Dreistandpunct der Seele. Der erstere ist die gloria, der letztere die fortitudo.

Sic habebis gloriam etc.

So hast du den Einstandpunct, der sich an den Hermes unicus anlehnt.

Totus mundus kommt auf den belebten Menschen- und Thier-Körper hinaus.

Haec est totius fortitudins etc.

So hast du den Dreistandpunct (fortitudo nach der Drei gezählt), der sich an den Hermes trinus anlehnt.

Fasst man nur die Stelle Separabis terram ab igne etc. in's Auge, so sollte man auf den ersten Blick sagen, es handele sich nicht um eine dreifache, sondern blos um eine zweifache fortitudo, da ja nur die Feuer-Seele und die Luft-Seele, nicht aber die Erd-Seele getrennt wurde. Indessen, trotzdem dass nur darauf speciell hingewiesen wurde, dass die Feuer-Seele und die Luft-Seele zu separiren sind, wird dessenungeachtet stilschweigend auch die Erd-Seele

separirt. Es handelt sich, trotz des, beim Separabis anscheinend zwiefach Gebrachten, doch um eine dreifache fortitudo —

quia vincet omnem rem subtilem etc.

weil die fortitudo besiegt: omnem rem subtilem, nicht ein einfaches subtile, wie es beim separabis hiess, sondern eine omnis res subtilis, ein doppeltes subtile. Das subtile oben ist zu einem doppelten subtile zu extendiren. Das eine von diesen beiden subtile ist die Luft-Seele, das andere die Erd-Seele. Und weil nun die Luft-Seele zu Luft-Seele und Erd-Seele extendirt wird, so ist auch der Leib der Luft-Seele zu einem doppelten Leibe zu extendiren. Und darum steht, die fortitudo durchdringt: omnem rem solidam, wobei denn solidum synonim genommen wird mit dem obigen spissum.

Es wird also an der Hand des quia vincet etc. unternommen, das, was wir bei der Stelle Separabis etc. als sich von selbst verstehend hingestellt haben — nämlich das, dass auch die Erd-Seele separirt wird — dies mit den dort gebrachten Worten, denen eine extendirte Bedeutung untergelegt wird, in Einklang zu bringen.

Dritte Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Der Index ist hier zweitheilig. Der erste Theil ist: Sic mundus creatus est; der zweite: Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.

Sic mundus creatus est weist auf die erste Rubrik, insofern in dieser davon die Rede ist, dass Gott die Welt erschaffen. Also mundus für die Welt, welche den res omnes entspricht.

Hinc erunt etc. weist auf die zweite Rubrik. Die adaptationes sind die Anpassungen der Seele an den Körper bei Mensch und Thier. Diese Rubrik ging ja vom belebten Menschen- und Thier-Körper aus, das ist von der adaptatio der Seele an den Körper. Hinc erunt — von da, von dem, was die erste Rubrik bringt. Sie bringt aber hauptsächlich die Seele. Denn es ist ein Characteristicum der ersten Rubrik, von der Seele auszugehen, wie es ein Characteristicum der zweiten Rubrik ist, vom belebten Menschen- und Thier-Körper auszugehen. Der modus, μέτρον, weist auf die fortitudo, das ist auf den Dreistandpunct der Seele, auf den Hermes trinus. Wie die Sachen in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. liegen, schmiegt sich die gloria durchaus an die fortitudo, denn der Dreistandpunct der Seele schmiegt sich an den Einstandpunct derselben, die Eins ist zuerst da und extendirt sich dann zur Drei, ebenso wie der Hermes unicus zuvörderst da ist, und sich dann zum Hermes trinus extendirt.

Vierte Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Philosophia totius mundi ist natürlich wieder: Tabula smaragdina. Die Philosophie, die Alchemie, wird hier zur Seelen-Lehre; der totus mundus ist der belebte Menschen- und Thier-Körper. Im Sinne der spirituellen Interpretation wird die Tab. smar. zum Kanon einer Seelenlehre des belebten Menschen- und Thierkörpers.

Man muss bei der vorliegenden Interpretation hinter Hermes ein Komma machen, so dass herauskommt: Und so werde ich denn Hermes genannt. Dieser Hermes ist der Hermes unicus et trinus. — Der Anschluss „Und so“ liegt hier sehr natürlich. Denn alles Vorangegangene kommt ja auf den Hermes unicus et trinus hinaus, worauf mittelst des „Itaque“ hingewiesen wird. Wir haben also: Und so werde ich denn Hermes genannt. Und nun kommt:

trismegistus habens tres partes philosophiae totius mundi, als trismegistus, als trinus, habend: drei Theile der Tab. smar. In Bezug darauf, dass es sich um eine Tab. smar. handelt, haben wir einen indirecten Hinweis auf den Hermes unicus. Damit aber, dass die Tab. smar., wie der Index lehrt, zwei Theile hat, ist kein indirecter Hinweis auf den Hermes trinus gegeben. Dieses indirecte Verhältniss kommt erst dadurch heraus, dass man den Index als Theil, als Rubrik der Tab. smar. mitrechnet. Dadurch erhält die Tab. smar. denn tres partes, und damit ist ein indirecter Hinweis auch auf den Hermes trinus gegeben. Als unicus habet Hermes unam Tabulam smaragdinam, als trincus habet Hermes tres partes Tabulae smaragdinae, und nicht duas partes, die zwei Theile, auf die der Index hinweist.

Es liegt nun ff. Calculation nahe. Indem in der letzten Rubrik darauf hingewiesen wird, dass die Tab. smar. drei Theile hat, indem die lezte Rubrik erst entwickelt, dass die Tab. smar. drei Theile hat, würde es eigenthümlich liegen, dass dieser dritte Theil nun die letzte Rubrik selbst sein sollte. Das würde eigenthümlich, widernatürlich liegen. Somit bleibt nichts anderes übrig, als den Index zu der pars tertia zu stempeln, die zu den beiden Theilen hinzutritt, die der Index aufführt. Auf die Weise erhalten wir aber wieder ein eigenthümliches Sachverhältniss, nämlich das, dass der untergeordnete Index eine Stelle als Hauptrubrik der Tab. smar. erhält, wohingegen die Schlussrubrik leer ausgeht. Sie, die Schlussrubrik die am Ende die Hauptrubrik der spirituellen Interpretation ist, da sie ganz direct und nominal den Hermes bringt, sie wird zu einer Rubrik gestempelt, welche nicht zu den Hauptrubriken der Tab. smar. zählt — das ist gewiss ein eigenthümliches Sachverhältniss!

Das ist nun der Grund, weshalb man, an das Ende der vierten Rubrik angekommen, einen Rückblik auf die Rubriken der Tab. smar. wirft. Man sagt, die erste Rubrik stellt in gewisser Beziehung eine Doppelrubrik dar, indem die Einleitung: Verum est etc. auch für sich genommen werden kann, was um so näher liegt, da da, wo eine Schlussrubrik anerkannt wird, eine Einleitungsrubrik sehr passend ist. Ferner sagt man, auch die zweite Rubrik stellt in gewisser Beziehung eine Doppelrubrik dar, indem die gloria und fortitudo eine solche hervorragende Bedeutung haben, dass selbst der Index, nachdem er die zweite Rubrik charakterisirt, noch besonders auf die fortitudo (inclusive gloria) hinweist. Demgemäss unterliegt es durchaus nicht dem Zwange, wenn man die zweite Rubrik indirect in zwei Theil-Rubriken spaltet, von denen die eine von Separabis bis inferiorum geht, die andere von Sic habebis gloriam bis penetrabit. Ferner sagt man, der Index qualificirt sich zur Zwei-Spaltung und damit zur indirecten Doppelrubrik auf Grund seiner zwei Theile: Sic mundus creatus est und Hinc erunt etc. Und endlich sagt man, die Schlussrubrik nimmt eine so hervorragende Stelle ein, dass auf Grund dieser hervorragenden Stellung und auf Grund dessen, dass sie wohl verdient, hinterdrein doppelt berücksichtigt zu werden, wo sie zuerst so stiefmütterlich behandelt worden ist, dass auf Grund dessen auch sie den Rang einer Doppelrubrik wohl verdient.

Und so kommen denn hintendrein statt der 4 Rubriken indirect 8 Rubriken heraus. Diese Acht der 8 ideellen Rubriken der Tab. smar. wird an den Thoth gelehnt. Dem Thoth nämlich war die Stadt Hermopolis in Mittelaegypten heilig, er wurde dort besonders verehrt. Diese Stadt nannten aber die Aegypter: Schmun, das ist: Acht, woraus denn die Relation des Thoth zur 8 hervorgeht. Es wird also die anfängliche Nicht-Berücksichtigung der Schlussrubrik zur Basis einer Ventilation gemacht, die den Thoth in besonderer Beziehung, in Beziehung auf die ihm zukommende Acht, in den Vordergrund drängt.

Die indirecten 8 Rubriken, die sich an die spirituelle Interpretation der Tab. smar. reihen, sind für die spätere Entwickelung der Tab. smar. von Bedeutung. Es kommt nämlich später zu der Tab. smar. der Zusatz: Completum est quod dixi de operatione Solis. Dadurch erhalten denn die 7 Rubriken, wie sie im Geiste der Jüdischen und Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. liegen, noch eine achte Rubrik als Zusatz. Wir wollen es nun dahin gestellt sein lassen, bis zu welchem Grade die Anfügung einer achten Rubrik auf die ideellen 8 Rubriken der spirituellen Interpretation basirt. Das aber ist unabweislich, dass der Autor des Completum est eine theilweise Deckung durch jene ideellen 8 Rubriken bekommt. Dadurch, dass in der spirituellen Interpretation die Rubriken-Acht, wenn auch nur indirect, gegeben ist, bekommt der Autor des Completum est einen Rückhalt, indem er, wenn man ihm vorhält, wo kann denn nun ein Mensch nur darauf verfallen, der Tab. smar. eine achte Rubrik anzufügen, indem er dann sagt, eine achte Rubrik ist gar nicht zu sehr etwas überschwängliches, denn bereits die Aegyptische spirituelle Interpretation nahm 8 Rubriken an.

Schliesslich bemerken wir, dass bei der zweiten Redaction der Tab. smar. die kosmologische Aegyptische Interpretation fällt. Die Nil-Verhältnisse, welche eine solche Interpretation behandeln müsste, wären wohl mit einem Nil-Gotte in Relation zu bringen, nicht aber mit dem Thoth. Nil-Gott und

Thoth können aber nicht identificirt, untereinandergeworfen werden, womit denn gegeben ist, dass eine Tab. smar., die im Schlusssatze den Thoth bringt, nicht kosmologisch-Aegyptisch interpretirt werden kann. Die Aegypter, die also bei der ersten Redaction der Tab. smar. zwei Interpretationen für ihren Theil erhalten, erhalten bei der zweiten Redaction nur eine Interpretation, womit sie sich aber füglich begnügen können, da auch die Juden und Griechen nur eine Interpretation erhalten.

Der Titel der Tabula smaragdina.

Da die Tab. smar. sich selbst Philosophia totius mundi nennt, so wird sie auch wohl so heissen. Trotzdem dass sie aber so heisst, wird sie schwerlich so im gewöhnlichen Leben genannt worden sein. Ganz abgesehen davon, dass dieser Titel für das gewöhnliche Leben zu weitläufig ist, steht ihm auch noch das im Wege, dass er der Mysteriösität Eintrag thut, mit dem die Tab. smar. sich umgiebt, und die Alchemisten sie umgeben. Denn sobald man im gewöhnlichen Leben die Tab. smar. Philosophia totius mundi nennt, liegt der Inhalt der Schlussrubrik ziemlich klar zu Tage, und man ist in Bezug auf die Schlussrubrik aus der Mysteriösität, wenn auch nicht ganz, so doch zum guten Theile herausgetreten.

Für das gewöhnliche Leben hat daher höchst wahrscheinlich schon von vorn herein die Tab. smar. einen Besonder-Titel geführt. Der Titel Tabula smaragdina ist es n i c h t, denn der kommt erst viel später auf, wie wir das an betreffender Stelle kennen lernen werden. Weil von der Zeit an, wo die Tab. smar. eben Tabula smaragdina genannt wird, dieser Titel alle anderen nebenbei gehenden, wenigstens successiv, verdrängt, so bedienen wir für unseren Theil uns dieses Titels durchgängig, und nennen daher die Tab. smar. bereits da Tab. smar., wo dieser Titel den zu der betreffenden Zeit lebenden Alchemisten noch unbekannt war. Wir halten es für gut, für das wichtige Schriftstück durchgehends e i n e n Titel zu wählen und beizubehalten, um keinen unnöthigen Titel-Verwirrungen in die Arme zu fallen. Deswegen sprechen wir von vorn herein von einer Tab. smar., und halten diese Bezeichung durchgehends bei, einerlei, ob in der Phase, in der wir uns gerade befinden, der Titel Tab. sm. bereits da war, oder nicht.

Für die erste Redaction der Tab. smar. fehlt jeder Anhaltspunct für einen Titel. Was die zweite Redaction betrifft, so wurde sie vielleicht Tabula Hermetica genannt. Unabweisbar für sie ist der Titel Tabula Aegyptiaca oder Aegyptia, doch liegt es nicht nahe, dass wir annehmen, die Alexandriner selbst hätten diesen Titel aufgebracht. Viel näher liegt es, anzunehmen, dieser Titel stamme von Ausser-Alexandrinischen Alchemisten, z. B. Griechen in Griechenland, Römern u. s. w. her. Der Titel Tabula Aegyptiaca wird deshalb wichtig, weil er zu dem Titel Tabula Khemica umgeschmolzen wurde, und dieser Titel es ist, dem das Wort „Chemie“ entstammt. Aegypten heisst nämlich Khemi, und das fremdländische Khemicus macht sich mysteriöser als Aegyptiacus, daher tritt Tabula Khemica für Tabula Aegyptiaca ein.

Von diesem Ausdruck Tabula Khemica stammen die Ausdrücke Chemie und Alchemie. Beim letzteren Ausdrucke ist Al der vor Chemie gesetzte Arabische Artikel; das Al zeigt uns, dass „Alchemie“ aus der Araberzeit stammt.

Die richtige Schreibeweise für Khemi ist eben Khemi, und nicht Kemi oder Chemie. Trotzdem drängen sich die unrichtigen Schreibeweisen in den Vordergrund. Das kommt daher, weil weder Griechen noch Römer den Consonanten Kh kennen. Indem nun Griechisch und Lateinisch geschrieben wurde, liess man einerseits das h hinter K fallen, andererseits hielt man das h bei und verwandelte das K in ein C, womit Lateinisch Ch und Griechisch X herauskommt. Auf diese Weise wurde Khemi zu Chemi und Kemi gräcisirt und latinisirt. An der Hand dieser Schreibeweisen kommt dann für Tabula Khemica heraus: Tabula Kemica oder Chemica. Statt nun Tabula Kemica oder Chemica zu übersetzen: Aegyptische Tafel, übersetzte man: philosophische Tafel. Dies weist darauf hin, dass die Tab. smar. auch Tabula philosophica genannt wurde, eine Bezeichung, welche sehr nahe liegt. Unkundige nun, die sich mit dem fremdnamigen Ausdrucke Kemicus oder Chemicus

nicht zurecht zu finden wussten, calculirten: Tabula philosophica = Tabula Chemica oder Kemica, also ist philosophicus = Kemicus oder Chemicus. So wird kemisch oder chemisch = philosophisch, das ist in unserem Sinne „alchemistisch“. Aus dem Adjectiv Kemicus oder Chemicus wird dann in weiterer Folge das Substantiv Kemia oder Chemia = philosophia, das ist in unserem Sinne Alchemie, gebildet. Die Schreibeweise Kemia hält sich sehr lange neben der Schreibeweise Chemia, und erst in der neueren Zeit ist die Schreibeweise Kemia durch die Schreibeweise Chemia verdrängt worden, zugleich aber auch dem Ausdruck Chemia der Sinn untergeschoben worden, den wir heut zu Tage mit „Chemie“ verbinden. Im Sinne der Alten ist Kemia oder Chemia das, was wir „Alchemie“ nennen.

So, nur so liegt der Sachverhalt mit dem Ausdruck Chemie und Alchemie. Alle anderen Ableitungen von Chemie und Alchemie sind von der Hand zu weisen. Es kommt Chemie resp. Alchemie n i c h t her von χέω, ich giesse, schmelze; n i c h t von χυμός, welchem zu Liebo Einige Alchymia, Chymia, Alkymia schreiben; n i c h t von ἄλκιμος stark; n i c h t vom Arabischen chama, er hat erhitzt, geschmolzen; n i c h t vom Arabischen Kimiao oder Kimia der Ofen; n i c h t von einem Aegyptischen Weisen Chimin, und was dergleichen Aufstellungen mehr sind.

Wirkliche Einigung Alexandrinischer Alchemisten an der Hand der Tabula smaragdina.

Es liegt auf der Hand, dass, indem Griechen und Juden derartig neben einander gingen, dass die einen der, die anderen jener Interpretation der Tab. sm. huldigten, dass das Hader setzte. Nachdem dieser Hader nun eine Zeit lang gedauert hatte, trat ein Mann auf, der also sprach:

Wenn vor Zeiten der Autor der ersten Redaction der Tab. smar. uns das betreffende Schriftstück bot, so hatte er es damit auf Einigung und nicht auf Zwist abgesehen. Was ist aber eingetreten? Die Einigung wahrlich nicht. Von dem Umstand, dass zwei Parteien ein und dasselbe Schriftstück anerkennen, zu dem ihrigen machen, hat sich der erste Autor der Tab. smar. viel versprochen, indem er dachte, dass wenn dieser Umstand da wäre, dass dann der absolute Riss zwischen den Parteien aufhören würde, aufgehört hätte. Wie der offenbare Thatbestand aber, mit dem wir es jetzt zu thun haben, zeigt, war diese Idee keine richtige, ja am Ende hat gerade die Tab. smar. dazu beigetragen, den Riss wo möglich noch grösser zu machen. Der Riss, der zwischen uns besteht, ist eine traurige Erscheinung. Da ist ein Häuflein Menschen, welches sich zum Endziel gesteckt hat, kranke Menschen gesund zu machen, und sich über das wahre Mittel dazu, das ist die Anwendung der Arcana am Krankenbette, einig ist. Statt dass sich nun dieses Häuflein Menschen einig die Hand reicht, knüpft der eine Theil von ihnen an die Arcana diese, der andere Theil jene Vorstellungen, welche mit dem eigentlichen Endzweck, kranke Menschen gesund zu machen, gar nichts zu thun haben, und weil nun diese Vorstellungen beim Einen so und beim Anderen so sind, deswegen bekämpfen sie sich und feinden sich an. Ist das nicht eine traurige Erscheinung? Ja, die Erscheinung ist um so trauriger, als wir das Mittel in der Hand haben, jeglichen Hader fortzuwischen. Wir haben die Tab. smar. als ein beiderseitiges Schriftstück. Wenn wir nun diesem gemeinsamen Schriftstück eine, b e i d e n P a r t e i e n g e m e i n s a m e Interpretation geben, dann haben wir Einigung statt Zwist, wir haben uns durch Vermittelung der Tab. smar. die Bruderhand gereicht. Stosst das Gute nicht von euch, wo es doch so kindlich einfach zu eueren Füssen liegt. Wir haben die Tab. smar. Jede Partei lässt ihre Interpretation fallen, beide Parteien scharen sich um eine neue Interpretation, und die Sache ist fertig. Wie aber, werdet ihr sagen, eine n e u e Interpretation, woher sie nehmen? — Ich werde euch eine solche geben. — Aber diese Interpretation muss doch etwas absolut Neues bringen, muss mit dem Alten absolut brechen, denn sonst ist der Zweck nur scheinbar erreicht, sonst werden sich Hinterthüren finden, durch welche der alte Parteihader unversehens wieder hinein schleicht. Ist ein solcher Neu-Standpunct aber nicht ein absolut perverser? Der Autor der Tab. smar. bietet uns diese mit den betreffenden Interpretationen. Nun sollen

wir herankommen und sagen, dies, dein Schriftstück unterliegt nicht deinen Interpretationen, es unterliegt einer neuen Interpretation, an die du nie gedacht hast. Ist das keine Perversität, so hervorstechend, wie man sich kaum eine grössere denken kann? Ist eine grössere Perversität denkbar, als die, sich auf die richtige Interpretation eines Schriftstückes steifen zu wollen, von der feststeht, dass der Autor, der es doch am besten wissen muss, nie an sie gedacht hat? — Schon recht, antwortet unser Mann, ihr redet im Sinne des Autors der Tab. smar., und ich pflichte euch darin bei. Aber ist nicht die Hauptidee bei einer Tab. smar. die, dass an die Stelle des Zwistes die Einigung treten soll? Handeln wir nicht im wahren Sinne des Autors der Tab. smar., wenn wir uns einigen; muss diesem Haupt-Sinne nicht jeder Nebensinn mit Recht weichen? Und seht, wir haben ein Mittel in der Hand, in dieser Beziehung auch dem Scrupulosen gerecht zu werden. In Bezug auf die Tab. smar. dürfen wir uns auf keinen Allgemein-Standpunct stellen, wir haben es mit Besonder-Standpuncten zu thun. Der erste Autor entwirft die erste Redaction der Tab. smar., der zweite die zweite Redaction. Entwerfen wir nun eine dritte Redaction, so hört auch für den Scrupulosen jedes Bedenken auf. Sagt man dann, wie könnt ihr der Tab. smar. einen Sinn unterlegen, von dem es feststeht, dass der Autor nie an denselben gedacht hat, so antworten wir, wir haben es gar nicht mit dem Autor zu thun, auf den ihr lossteuert. Zuerst handelte es sich um die erste Redaction, welche ihre Interpretation hatte, dann um die zweite Redaction, welche ihre Interpretation hatte, und nun handelt es sich um die dritte Redaction, welche wieder ihre Interpretation hat. — Aber willst du denn nun wirklich die Tab. sm., die Autorität erlangt hat, die sich unter den Alchemisten eingebürgert hat, umstossen, und mit einer neuen Redaction auftreten? Wer wird eine solche anerkennen? — O, sagt unser Mann, das geht schon, wenn es nur cum grano salis geschieht. Wir lassen die zweite Redaction, wie sie ist, und fügen nur einen kleinen Schlusssatz an. Das ist eine fast unbedeutende Neuerung dem alten Schriftstück gegenüber, welche aber den hohen Werth hat, uns denen gegenüber eine Waffe in die Hand zu geben, welche uns das Recht bestreiten wollen, der Tab. sm. einen Sinn unterzuschieben, an den der Autor der zweiten Redaction nie gedacht hat. Diesen Leuten gegenüber sagen wir dann einfach, was ihr an der Hand der zweiten Redaction der Tab. smar. einwerft, ist nicht stichhaltig, denn es handelt sich nicht um eine zweite, sondern um eine dritte Redaction. Die zweite Redaction nahm sich das Recht der ersten Redaction gegenüber selbstständig aufzutreten, nun, die dritte Redaction nimmt sich das Recht der zweiten Redaction gegenüber selbstständig aufzutreten. Sagen die dann, eine hübsche dritte Redaction das! Es handelt sich wörtlich um die zweite Redaction, an die ein kleines Schlusssätzchen angeflickt ist. Sagen die so — so sagen wir, gerade das, was ihr der dritten Redaction vorwerft, das ist ihr Lob, das ist ihre starke Seite. Sie trägt dem Texte der ihr vorangehenden Redaction mit der grössesten Pietät Rechenschaft. Drehen diese Leute aber den Spiess um, und sagen, ihr habt gar kein Recht, der Tab. smar. etwas anzuflicken. Die Tab. smar. ist ein Kanon, und deswegen muss sie bleiben, wie sie ist. Das bleibt sie aber nicht, wenn man etwas anflickt. Wenn Jeder sich das Recht nehmen wollte, etwas anzuflicken, wo sollte es dann am endlichen Ende mit der Tab. smar. hinaus? Sagen die so, nun, so ist das ein Einwurf, der nicht ohne Grund ist. Aber darnach hat man sich von vorn herein zu richten. Das neue Anflicksel an die Tab. smar., das wäre also eine achte Rubrik, ist so zu gestalten, dass es nicht zu sehr in den Inhalt der Tab. smar. einschneidet. Es muss aufgefasst werden können als ein harmloser Schlusssatz, als ein Allgemein-Urtheil, welches sich dem aufdrängt, der die Tab. smar. zu Ende gelesen hat. Es muss in dem Sinne interpretirt werden können, wie: Die Tab. smar. ist vollständig, fertig und dergl. Ein solches Urtheil steht ja Jedem frei, nun dann kann es auch hingeschrieben werden. Eine theilweise Deckung für seine achte Rubrik erhält der Autor der neuen Interpretation übrigens auch in den acht Rubriken der Aegyptischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Wir haben hierauf bereits bei jener Interpretation hingewiesen.

Der Zweck, den wir im Auge haben, sagt unser Mann, ist unabweisbar ein guter, ein der Alchemie würdiger. Wie nun aber einmal die Sachen liegen, lässt sich nicht mit Kolben dreinschlagen. Da es sich um eingewurzelte Anschauungen handelt, so muss das Neue in subtiler Weise geboten werden. Geschieht das aber, wird dem Rücksicht getragen, dass mit dem Texte der zweiten Redaction so schonend umgegangen wird, dass dieser Text bleibt, wie er ist, dass nur ein unbedeutender Schlusssatz angehängt wird, dass dieser Schlusssatz wieder unter einer harmlosen Form auftritt: — nun, dann geschieht, was eben geschehen kann. Wer dann nicht folgen, wer dann nicht auf unsere Seite treten will, nun, der mag bleiben, wo er ist. Dem ist es nicht um Einigung, dem ist es um Partei-Hader zu thun. Dem könnten die Göter selbst die Einigung bieten, und er würde sie nicht annehmen. Ueber solche Leute aber hinweg sich nicht die Hand zu reichen, wäre Schwäche von unserer Seite, die wir als würdiges Ziel die Einigung, und nicht den Zwist, vor Augen haben.

Und der Mann findet Anklang. Es findet sich ein Häuflein gleichgesinnter Männer, denen es um Einigkeit zu thun ist. Sie scharen sich um eine neue Interpretation der Tab. smar. Diese ist die metaphysische Interpretation.

Allgemeines über die metaphysische Interpretation der Tabula smaragdina.

Ob der Autor dieser Interpretation ein Jude oder ein Grieche ist, wissen wir nicht. In gewisser Beziehung gehörte er weder der Jüdischen, noch der Griechischen, noch irgend einer Besonder Nationalität der Welt an: — er war ein Kosmopolit, ein Weltbürger.

Hinsichtlich eines neu einzuschlagenden Weges in Bezug auf die Interpretation der Tab. smar. sagt er, was geht uns Kosmologie, Kosmogenese u. s, w. an? Wir haben es am Krankenbette mit den Arcanis zu thun und mit nichts anderem. Die Arcanologie ist also das Terrain, auf dem wir uns zu bewegen haben, Alchemie nehmen wir als Arcanologie. Alle die Disciplinen, welche die Alchemie sonst ausser der Arcanologie barg, schieben wir bei Seite. Wir sind gezwungen, es zu thun. Denn dadurch eben war dem Zwiste Thür und Thor geöffnet, dass man so differente Dinge in den Bereich der Alchemie hineinschob. Wo das Hundertste und Tausendste in die Alchemie hineingeschoben wird, da ist es gar nicht anders möglich, als dass Differenzen entstehen. Wie ist es denn anders möglich, als dass über das Hundertste und Tausendste die verschiedenen Menschen auch verschiedene Ansichten haben? Ist es uns um wahre, dauernde Einigkeit zu thun, so sind wir damit nicht fertig, dass wir sagen, wir haben die gute Absicht uns zu einigen, wir wollen uns einigen, sondern es muss auch eine gesunde Basis vorliegen, auf der man sich dauernd einigen kann. Und diese gesunde Basis ist eben die, sich in der Alchemie mit nichts anderem zu befassen, als mit der Arcanologie. Halten wir das fest, halten wir uns als Alchemisten an nichts anderes, als an die Arcanologie, so können am Ende wohl auf dem Terrain, auf dem wir uns bewegen, verschiedene Anschauungen, verschiedene Auffassungen auftauchen, aber zum eigentlichen Riss in alter Weise kann es nicht mehr kommen. Wir haben um so mehr Grund, als Alchemisten, die sich an die Tab. smar. halten, exclusiv die Arcanologie in's Auge zu fassen, als im Grunde gerade dieser Standpunct es ist, auf den sich auch der Autor der ersten Redaction der Tab. smar. stellte. Halten wir uns also an der Hand der Tab. smar. exclusiv an die Arcanologie, so sind wir, was auch Opponenten dagegen sagen mögen, um so mehr auf dem rechten Wege, als wir die wahre Intention dessen, der der Vater der Tab. smar. ist, verfolgen, in seine Fussstapfen treten.

Nimmt man nun die zweite Redaction der Tab. smar. vor und fragt sich, wie soll man dieses Schriftstück rein weg arcanologisch ausbeuten, so ergiebt sich von vorn herein folgender Anhaltspunct.

Wenn es heisst: Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, so stehen im Griechischen Urtexte für inferius und superius die Worte κάτω und ἄνω. Und wenn es heisst: et recipit vim superiorum et inferiorum, so steht im Griechischen Urtext für superiorum τῶν ἄνω und für

inferiorum τῶν κάτω. Im Lateinischen heisst ἄνω eigentlich nicht superius, sondern supra, κάτω heisst eigentlich nicht inferius, sondern infra. Strict müsste also die Lateinische Uebersetzung zu Anfange haben: Quod est infra est sicut id quod est supra. Et quod est supra, est, sicut id quod est infra. Dass so nicht übersetzt wird, liegt darin, dass man supra und infra nicht dekliniren kann, wogegen man im Griechischen ἄνω und κάτω wohl dekliniren kann, nämlich dadurch, dass man den Artikel vorsetzt. Im Griechischen Text hat man zu Anfange das ἄνω und κάτω für sich, und in der Stelle et recipit den Genitiv Plural des ἄνω und κάτω. Würde nun der Lateinische Uebersetzer zu Anfange das ἄνω und κάτω durch supra und infra geben, so wäre kein Einklang da zwischen ἄνω und κάτω und τῶν ἄνω und τῶν κάτω. Um nun dem aus dem Wege zu gehen, giebt er das ἄνω und κάτω zu Anfange, statt mit supra und infra, mit superius und inferius; dann hat er, wie der Griechische Text, vorn das superius und inferius für sich als adverbielles Neutrum, und von diesem ist dann das superiorum und inferiorum der Genitiv Plural.

Da man nun im Griechischen Urtexte im Quod est inferius etc. ebenso, wie im et recipit vim superiorum et inferiorum, beidemal das ἄνω und κάτω hat, da man dem entsprechend in der Lateinischen Uebersetzung beidemal das superius und inferius, resp. das supra und infra, hat, so liegt es nahe, dass man sagt, das ἄνω und κάτω zu Anfange ist dasselbe ἄνω und κάτω, was wir in der Stelle et recipit haben.

Es ist nun in dem ἄνω und κάτω des et recipit vim superiorum et inferiorum nach der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. der aufsteigende und absteigende Dampf des rothen Quecksilberoxyds und des Sulphur aurat. repräsentirt, der rothe Dampf und das Hydrothiongas. τὰ ἄνω und τὰ κάτω, pluraliter, ist also der rothe Dampf u n d das Hydrothiongas. Das legt nun den Abzug nahe, also ist τὸ ἄνω und τὸ κάτω, singulariter, nicht die Z w e i des rothen Dampfes u n d des Hydrothiongases, sondern die E i n s entweder des rothen Dampfes o d e r des Hydrothiongases. Wenn es sich nun aber um die Eins entweder des rothen Dampfes o d e r des Hydrothiongases handelt, man sich also entweder für den rothen Dampf oder für das Hydrothiongas zr entscheiden hat, so liegt es im alchemistischen Sinne am nächsten, dass man sich für den rothen Dampf entscheidet, da dieser einerseits durch seine hervorstechende Farbe besonders die Aufmerksamkeit auf sich zieht, und da es andererseits eine Reihe von Stoffen giebt, die, mit Säuren behandelt, Schwefelwasserstoff fahren lassen, dagegen nur einen Stoff, Quecksilber, der, mit Säure (Acid. nitricum) behandelt, rothen Dampf fahren lässt. Und das ist eben ein alchemistisches Motiv, dass man da, wo man zwischen Hydrothiongas und rothem Quecksilberdampf, wie hier, zu entscheiden hat, lieber sein Auge auf den letzteren als auf das erstere richtet.

Hält man nun diesen Gesichtspunct fest, so bezieht sich das ἄνω und κάτω zu Anfange der Tab. smar. auf den rothen Quecksilberdampf (Untersalpetersäure), und man hat darin, dass man im Allgemeinen hat, dass das Obere wie das Untere dazu dient, um die Wunder einer Sache zu Stande zu bringen, man hat darin: Das Obere, der aufsteigende rothe Dampf, dient wie das Untere, der absteigende rothe Dampf, dazu, um die Wunder der einen Sache, das ist des Hydrarg. oxyd. rubrum zu Stande zu bringen.

Auf diese Weise hat man denn für eine Arcanologie den Ausgangspunct Hydrarg. oxyd. rubr., und von diesem Ausgangspuncte wird man dann in Bezug auf die Arcana überhaupt dahin gezogen, wohin der weitere Text der Tab. smar. den Zug richtet. Wie sich auf diese Weise die neue Interpretation speciell gestaltet, werden wir im folgenden Abschnitte kennen lernen.

Der neue Schlusssatz, den die metaphysiche Interpretation der Tab. smar. erhält, und auf Grund dessen die zweite Redaction zur dritten wird, ist: Completum est quod dixi de operatione Solis.

Metaphysische oder erste Mercur-Interpretation der Tabula smaragdina.

Ihr Gang ist in nuce ff.

Wir wissen bereits, dass res una = Hydr. oxyd. rubr. Dies Hydr. oxyd. rubr. wird auf der einen Seite extendirt zu Quecksilber überhaupt, und auf der anderen Seite zu Gold. Hydr. oxyd. rubr. ist nur e i n Theil des P. solaris. Es wird aber angenommen, dass man im Hydr. oxyd. rubr. den g a n z e n P. solaris hat, indem der Quecksilbertheil des Präparates dessen Antimontheil absorbirt. In einer Parallele hiermit werden nun auch die übrigen Arcana aufgefasst. Es werden vier Arcana angenommen: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, P. solaris. P. solaris zerfällt also in die zwei Theile: Hydr. oxyd. rubr. und den Antimontheil. In analoger Weise lässt man auch die übrigen drei Arcana in zwei Theile zerfallen. Jeglichen ersten Theil von diesen beiden Theilen fasst man nun, anlehnend an das Hydr. oxyd. rubr. des P. solaris, welches ja, wie wir vorhin gesehen, auch als Quecksilber überhaupt und als Gold aufgefasst wird, als Mercur oder als Gold. Demgemäss hat man bei allen vier Arcanis zwei Theile, von denen der erste Theil = Mercur oder Gold. Wie man nun bei P. solaris annimmt, dass man das ganze Präparat hat, wenn man blos dessen einen Theil, Hydr. oxyd, rubr., das ist in erweiterter Auffassung Mercur oder Gold, hat, so nimmt man auch bei den anderen drei Arcanen an, dass, wenn man blos den einen Theil von ihnen, das ist Mercur oder Gold, hat, dass man dann jedesmal das ganze Arcanum hat. Das kommt also darauf hinaus, dass jedes der vier Arcana im Grunde aus Mercur oder Gold und noch einem Theile besteht, dass man aber kurz sagen kann, wenn man Mercur oder Gold hat, so hat man jedes einzelne Arcanum ganz. Und das kommt darauf hinaus, dass alle Arcana entweder gleich Mercur oder Gold.

Ausführlich wird in der vorliegenden Interpretation blos exponirt (in der Stelle: Haec est totius fortitudinis etc.), dass in der vorhin gezeichneten Auffassung die Arcana = Mercur, nicht aber dass die Arcana = Gold. Dem wird nun in der Schluss Rubrik nachgeholfen. Das Completum est quod dixi de operatione Solis weist darauf hin, dass das Verhältniss, welches in Bezug auf Mercur statt hat, auch in Bezug auf Gold statt hat, dass also alle Arcana eben so wohl Gold als Mercur sind.

Die Tab. smar. zerfällt nach dieser Interpretation in 8 Rubriken, welche sind:

1. Rubrik: Verum est bis verissimum.
2. Rubrik: Quod est bis adoptione.
3. Rubrik: Pater ejus est Sol bis terra est.
4. Rubrik: Pater omnis telesmi bis inferiorum.
5. Rubrik: Sic habebis bis penetrabit.
6. Rubrik: Sic mundus bis modus est hic.
7. Rubrik: Itaque vocatus sum bis totius mundi.
8. Rubrik: Completum est etc.

Erste Rubrik.

Verum est etc.

Von ihr ist weiter nichts zu sagen.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Superius ist der rothe Dampf, der sich bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. o b e n bildet.

Inferius ist das Präcipitat, welches sich bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. u n t e n bildet.

Res una = Hydrargyrum oxydatum rubrum.

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Du hast oben rothen Dampf, unten ein Präcipitat. Was haben beide mit einander gemein? — so sollte man auf den ersten Blick sagen. Sage aber n i c h t so. Sie haben wohl etwas gemein. Gerade das, was du als Präcipitat hast, das ist dasselbe, was du als rothen Dampf siehst. Denn indem sich rother Dampf bildet, geht nicht aller Dampf in die weite Welt, sondern ein Theil dieses Dampfes kehrt um, und verdickt sich zu Präcipitat. Nun, wir kennen diese Auffassung der Sachlage ja bereits von der ersten Redaction der Tab. smar. her. Also quod est inferius, das Präcipitat, est sicut, ist gerade d a s s e l b e, als id quod est superius, als der rothe Dampf.

Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Und dieser Dampf, dieses Präcipitat dienen nun dazu, das Wunder e i n e r Sache, des Hydr. oxyd. rubr., zu Stande zu bringen. Das Wunderbare bei der Situation ist das, dass man zwei Dinge

hat, den Dampf und das Präcipitat, und dass diese sich nun vereinen, um ein Einziges, das Hydr. oxyd. rubr., zu constituiren." Dies wird aber dadurch ermöglicht, dass der Umstand statt hat, der vorhin ventilirt ist, und der darin besteht, dass das inferius gerade dasselbe ist, als das superius.

Et sicut res omnes etc.

Die res omnes sind alles das, was wir um uns sehen, und dessen Inbegriff die Welt constituirt. Also res omnes fuerunt ab uno: Gott hat die Welt erschaffen. Die Interpretation des λόγος richtet sich nach dem confessionellen Standpunct, den der betreffende Alchemist, der die Tab. smar. gerade vornimmt, einnimmt. Ist er ein Jude, oder macht er sich von der Gottheit im Jüdischen Sinne eine Vorstellung, so ist der unus der biblische Gott, der am Anfang Himmel und Erde schuf, und dazu einen Plan fasste. Ist er ein Grieche, oder macht er sich von der Gottheit im streng Griechischen Sinne eine Vorstellung, so dass er sagt, ich kenne keinen Ein-Gott im Sinne des Judenthums, es giebt viele Götter, die da heissen: Jupiter, Neptun u. s. w. u. s. w, dann ist der unus, der Ein-Gott, eine willkürliche Vorstellung, und auf diese willkürliche Vorstellung weist das Wort λόγος hin, welches, wie bei der Aegyptischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., dann die Mission hat, den Standpunct des Ein-Gottes zu redressiren, so dass also herauskommt: der Ein-Gott hat die Welt erschaffen, dieser Ein-Gott ist aber eine Idealität, welche die Tab. smar. hinstellt, um einen generellen Begriff für die Gottheit zu bekommen.

Die omnes res natae sind die Arcana. Diese sind die sachlichen Kinder der res una. Wie wir nämlich bereits wissen, wird der P. solaris, der doch aus Hydr. oxyd. rubr. und Antimon besteht, so gefasst, als wenn er blos aus Hydr. oxyd. rubr. bestände. Das wird nun so genommen, als wenn das Hydr. oxyd. rubr. der Vater des P. solaris wäre, und der P. solaris selbst das Kind. Wie das Kind nun die Natur des Vaters annimmt, so nimmt der P. solaris die Natur des Hydr. oxyd. rubr. an, wird zu Hydr. oxyd. rubr. Aehnlich liegt es mit den übrigen Arcanis. Man lässt jedes von ihnen in zwei Theile zerfallen, von denen der erste Theil dem Hydr. oxyd. rubr. parallel läuft. Dieser erste Theil absorbirt den anderen Theil, wirft sich ebenfalls zum Vater auf, und dadurch ist eben der Sachverhalt gegeben, dass omnes res natae, alle Arcana, die una res zum Vater haben.

Indem die res omnes fuerunt ab uno, ist Gott der Vater der Welt. Indem omnes res natae fuerunt ab una re, ist die res una der Vater der Arcana. Damit liefe denn in Bezug auf die Vaterschaft Gott mit der res una parallel. Es involvirt aber eine Impietät, Gott mit einer res una auf ein Niveau stellen zu wollen. Darum steht omnes res natae fuerunt ab una re adoptione. Beim Verhältniss zwischen Gott und Welt liegt eine eigentliche Vaterschaft vor, beim Verhältniss zwischen res una und Arcana dagegen eine uneigentliche Vaterschaft, und auf diese uneigentliche Vaterschaft wird durch die Adoption hingewiesen, denn eine Adoptiv-Vaterschaft ist eine uneigentliche Vaterschaft. — Die uneigentliche Vaterschaft kann übrigens auch darauf bezogen werden, dass die Zersplitterung der Arcana in zwei Theile, und das in den Vordergrund-Treten des Hydr. oxyd. rubr. ein uneigentliches, ein ideelles Verhältniss ist.

Sicut res omnes fuerunt... — sic res natae fuerunt...: Wie Gott der Vater der Welt ist, so ist die res una der Vater der Arcana.

Woher, fragt man sich, diese Parallele? Das Verhältniss, dass alle Arcana zu dem werden, was die res una ist, wird derartig genommen, dass die res una der Vater der Arcana ist. Gut. Was hat das aber mit Gott zu schaffen, mit Gott, der die Welt erschaffen, und somit der Vater der Welt ist? Die Antwort ist ff. Die Tab. smar. ist der Kanon der Alchemie. Die Alchemie ist aber eine göttliche Kunst, und die Arcana göttliche Mittel. Somit ist es wohl passend, dass hierauf in der Tab. smar. hingewiesen wird. Und hierzu passt denn die vorliegende Stelle ganz besonders. Das betreffende Verhältniss mit den Arcanis und der res una bringt uns einen Vater der Arcana. Die Arcana sind göttliche Mittel, und so denkt man, wenn einmal von einem Vater der Arcana die Rede ist, dann ist es naheliegend, dass man Gott ihren Vater nennt. Das geht aber nicht, weil die res una bereits als Vater rangirt. Weil Gott nun hier, um so zu sagen, keine Stelle mehr findet, so wird er zu den res omnes in Relation gebracht, und diese res omnes mit den omnes res natae parallelisirt. Dann kommt indirect doch heraus, dass die Arcana göttliche Mittel sind, denn etwas, was Gott absolut fern liegt, parallelisirt man nicht mit Gott,

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Wie also die vorige Rubrik lehrt, handelt es sich in der res una um das Hydr. oxyd. rubr. Dabei soll nun aber die Sache ihr Bewenden nicht haben. Man soll sich nicht an das Hydrargyr. oxyd. rubrum halten, man soll sich an das Quecksilber überhaupt halten. Hält man sich bei der Stange, so ist res una = Hydrargyr. oxyd. rubr. So ist es aber nicht gemeint, man soll sagen, res una = Mercur. Und damit noch nicht genug, man soll auch sagen, res una = Gold. Das ist natürlich nun auch für die Vaterschaft der res una von Einfluss. Indem omnes res natae fuerunt ab una re adoptione sollen eigentlich die Arcana zu Hydrargyr. oxyd. rubr. werden. Da hier nun aber gelehrt wird, dass die res una = Quecksilber überhaupt, Gold, so übt die res una derartig ihre Vaterschaft aus, dass alle Arcana zu Mercur, zu Gold werden.

Sehen wir nun, wie das Verhältniss, dass Hydrargyr. oxyd. rubr. = Mercur und Gold, liegt.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Die auf- und untergehende Sonne hat die Farbe des Hydrarg. oxyd. rubr.

Der Mond hat die Farbe des Mercur.

Dass die Sonne die Farbe des Hydrarg. exyd. rubr. hat, wird bildlich so aufgefasst, als wenn die Sonne der Vater des Hydrarg. oxyd. rubr. wäre.

Dass der Mond die Farbe des Mercur hat, wird bildlich so aufgefasst, als wenn der Mond die Mutter des Mercur wäre.

Hier steht nun, der Vater ejus, der res una, ist die Sonne. Nun das, dessen Vater die Sonne ist, ist Hydrarg. oxyd. rubr.

Hier steht ferner, die Mutter ejus, der res una, ist der Mond. Nun das, dessen Mutter der Mond ist, ist Mercur.

Unsere Stelle heisst also:

Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur, Mercur. vivus.

Das heisst primo loco: Sie ist nicht nur Hydrarg. oxyd. rubr., sondern auch Mercur. vivus.

Secundo loco heisst's aber: Sie ist nicht sowohl Hydrarg. oxyd. rubr., als vielmehr Mercur. vivus.

Ganz analog liegt nun die Stelle:

Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est.

Portavit illud ventus in ventre suo. Das Hydrarg. oxyd. trug der Wind im Bauche, der Wind ging damit schwanger, der Wind ist seine Mutter, der Wind hat es geboren. Dieser Wind ist der rothe Dampf. Dieser rothe Dampf hat das Hydrarg. oxyd. rubr. geboren, das Hydrarg. oxyd. rubr. ist ein Product des rothen Dampfes. Also das, was der Wind im Bauche trug, ist das Hydrarg. oxyd. rubr., gerade so wie das, dessen Vater die Sonne ist, Hydrarg. oxyd, rubr. ist.

Nutrix ejus terra est. Der Mercur kommt in der Erde vor, entgegen dem Hxdrarg. oxyd. rubr., welches künstlich dargestellt wird, seine Amme ist also die Erde. Das nun, was die Erde zur Amme hat, ist der Mercur. vivus, gerade so wie das, dessen Mutter der Mond ist, Mercur. vivus ist.

Also auch hier haben wir wieder:

Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur.

Und das heisst wieder primo loco: Sie ist nicht nur Hydrarg. oxyd. rubr., sondern auch Mercur.

Secundo loco heisst's aber: Sie ist nicht sowohl Hydrarg. oxyd. rubr., als vielmehr Mercur. vivus.

Nun wird aber auch noch anders interpretirt.

Die Sonne ist der erste unter den Himmelskörpern, und hat eine gelbe Farbe.

Ganz so ist das Gold das erste unter den Metallen, und hat eine gelbe Farbe. Deshalb sagt man kurzweg Sol ist Gold.

Wenn also steht: Pater ejus est Sol, so heisst das, ihr, der res una, Vater ist das Gold. Oder, die res una

ist ein Kind des Goldes. Nun hat das Kind das Gepräge des Vaters. Ist der Vater ein Mensch, so ist auch das Kind ein Mensch. Ist der Vater ein Thier, so ist auch das Kind ein Thier. Also, sagt man, wo der Vater Gold ist, ist auch das Kind Gold. Pater ejus est Sol heisst also: die res una ist Gold.

Wie nun die Sonne der erste unter den Himmelskörpern ist, und eine gelbe Farbe hat, und damit parallel laufend das Gold das erste unter den Metallen ist, und eine gelbe Farbe, wodurch herauskommt: Sol = Gold — so ist der Mond der zweite unter den Himmelskörpern, und hat eine weisse Farbe, und damit parallel laufend ist das Silber das zweite unter den Metallen, und hat eine weisse Farbe. Damit käme denn in analoger Weise heraus: Luna = Silber.

Vom Silber abstrahirt aber die vorliegende Interpretation der Tab. smar. Dem Silber gegenüber hält sie sich daher an jene Auffassung der Alten, gemäss der Silber und Quecksilber dasselbe sind. Dieser Auffassung gemäss hat ja der Mercur den Namen ὑδράργυρος, das ist ὕδωρ-άργυρος, Wasser-Silber, und ähnlich liegt ja unser Deutsches Quecksilber, das ist Queck-Silber. Demgemäss wird Mater ejus est Luna nicht interpretirt: Ihre, der res una, Mutter ist Silber, die res una ist ein Kind des Silbers, (und damit selbst Silber) — sondern es wird interpretirt: Ihr, der res una, Mutter ist Quecksilber, die res una ist ein Kind des Quecksilbers. Da nun da, wo die Mutter ein Mensch ist, das Kind ebenfalls ein Mensch ist, da, wo die Mutter ein Thier ist, das Kind ebenfalls ein Thier ist, so wird da, wo die Mutter, wie hier, Quecksilber ist, das Kind auch Quecksilber, und Mater ejus est Luna heisst: die res una ist Quecksilber.

Beim Pater ejus Sol, mater ejus est Luna hatten wir also in erster Interpretation: Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur. In zweiter Interpretation haben wir: Die res una ist Gold und Mercur. Damit haben wir im Ganzen: Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr., Mercur, Gold. Und da in dieser Rubrik das Hydrarg. oxyd. rubr. gegen das Quecksilber zurücktreten soll, so haben wir: Die res una ist Mercur und Gold. Dem schliesst sich dann das Portavit illud etc. an, welches zunächst bringt, die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur, wobei indess wieder das Hydrargyr. oxyd. rubr. gegen den Mercur zurücktritt.

Im Ganzen also besagt also die Rubrik: In der res una haben wir Quecksilber und Gold.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum,

Diese Rubrik handelt über die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. Man vergleiche, was in dem Abschnitte über die Darstellungsweise der Arcana seitens der Alchemisten in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. gesagt ist. Wir wiederholen das hier nicht weiter. Nur weisen wir darauf hin, dass, indem hier von der Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. die Rede ist, diejenige Darstellungsweise in's Auge gefasst wird, gemäss der das Präparat auf nassem Wege, das ist unter Anwendung von Acid. nitricum. gewonnen wird und gemäss der das trockne salpetersaure Quecksilberoxyd nicht für sich weiter erhitzt, sondern zuvörderst mit Quecksilber verrieben, und dann weiter erhitzt wird.

Wir wissen von der ersten Redaction der Tab. smar. her, dass die Stelle Separabis terram ab igne etc. ursprünglich anders entworfen ist, wie sie hier steht, und dass, mit Hintansetzung dieses Entwurfes, das vorangesetzt wird, was eigentlich folgen sollte, das folgt, was eigentlich voranstehen sollte. Dies Voranstehen und Folgen wird hier derartig ausgebeutet, dass im ganzen Passus, wie er hier steht, das virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram mehr nach hinten gerückt wird, so dass heraus kommt:

1) Pater omnis telesmi totius mundi est hic.
2) Separabis terram ab igne.
3) (Separabis) subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.
4) Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.
5) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram,
6) et recipit vim superiorum et inferiorum.

Die Aufstellung, wie wir sie hier geben, zeigt zugleich, dass man die ganze Rubrik in sechs Theile zerfallen lässt. Diesen sechs Theilen zu Liebe sagte man, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. zerfalle in sechs Acte (vergl. Pelagius). Diese sechs Acte kann man sich nun nach Belieben herauszählen, in der eigentlichen Natur der Sache liegen sie nicht.

Totus mundus sind die Arcana.

Der telesmus totius mundi ist das, worauf die Arcana am endlichen Ende hinaus kommen, das ist Hydrarg. oxyd. rubr., und zwar deswegen, weil die Arcana alle aufgefasst werden als Quecksilber oder Gold, diese aber in der res una wurzeln, welche ursprünglich Hydrarg. oxyd. rubr. ist.

Der pater omnis telesmi totius mundi ist das, was bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. an der Spitze steht, wie der Vater an der Spitze der Familie steht. Das ist aber die Lösung des Quecksilbers in Salpetersäure, die salpetersaure Quecksilberoxyd-Lösung.

Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du die salpetersaure Quecksilberlösung. — Nun ist ferner:

ignis die kaustische Salpetersäure,

terra der Rückstand, der nach Abdampfen der salpetersauren Lösung bleibt.

Demgemäss heisst Separabis terram ab igne: Treibe von der salpetersauren Quecksilberlösung die Säure ab, so dass du einen Rückstand erhältst. Das heisst, mache aus der salpetersauren Quecksilberlösung trocknes salpetersaures Quecksilberoxyd.

Nachdem man nun das trockne salpetersaure Quecksilberoxyd erhalten, vereinigt man es mit laufendem Quecksilber. In Bezug auf diese Mengung hat man:

subtile, das ist das laufende Quecksilber,

spissum, das ist das salpetersaure Quecksilber (und hinterdrein Hydrarg. oxyd. rubr.)

Nun soll man separare subtile a spisso. Das heisst, man soll das laufende Quecksilber vom salpetersauren Quecksilber trennen. Die Situation wird ähnlich wie vorhin genommen, wo die Salpetersäure separirt wird. Es wird angenommen, dass das Quecksiber abgetrieben wird. Durch das Separiren des Quecksilbers bleibt nun aber nicht: salpetersaures Quecksilber, sondern: Hydrarg. oxyd. rubr. Damit ist denn das spissum nur in erster Reihe salpetersaures Quecksilber, in zweiter Reihe ist es Hydrarg. oxyd. rubr.

Es müsste nun eigentlich separirt werden spissum a subtili, und nicht subtile a spisso. Deswegen, und weil spissum hinterdrein: Hydrarg. oxyd. rubr., deswegen steht: suaviter magno cum ingenio.

Das so gewonnene Hydrarg. oxyd. rubr. soll alsdann gerieben werden, und das besagt der Passus Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Beim vorangegangenen Processe wird ein spissum erhalten, das ist eine feste Masse. Dies spissum soll in terra verwandelt werden. Es wird also die terra dem spissum derartig gegenüber gestellt, dass mit terra ein feines Pulver gemeint ist.

Hiermit wäre denn nun die Procedur beendet, und die vorliegende Rubrik, welche die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. in's Auge fasst, könnte hier abbrechen. Es folgen aber noch der fünfte und sechste Passus, nämlich Ascendit und Recipit. Diese werden nun dazu benutzt, um auf die Quintessenz des Processes hinzuweisen.

Wie wir wissen, sahen die Alten das Hauptcharacteristicum bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. darin, dass oben die rothen Dämpfe fortgehen, und unten sich ein Präcipitat bildet. Dieses Hauptcharacteristicum schildert nun der Passus Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Es, das Substrat der Procedur, steigt auf, es steigt ab, das ist, oben bildet sich Dampf, unten ein Präcipitat. Der Passus besagt also: Vorhin ist speciell gelehrt worden, wie Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, im Allgemeinen aber machen wir dich darauf aufmerksam, dass die Sache darauf hinauskommt, dass oben der rothe Dampf entweicht, und unten sich ein Präcipitat bildet.

Nun haben wir bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr., wie sie hier gelehrt worden, noch einen Besonder-Standpunct, der darin besteht, dass man das erhaltene salpetersaure Quecksilberoxyd mit laufendem Quecksilber zusammenreiben soll. Das ist eben ein Besonder-Standpunct, denn man kann ja auch das Hydr. oxyd. rubr. auf nassem Wege gewinnen (mittelst Salpetersäure), ohne

auf's neue laufendes Quecksilber hinzuzugeben. Dieser Besonderstandpunct nun verdient wohl mit besonderer Prägnanz hervorgehoben zu werden, und das geschieht in dem Passus et recipit vim superiorum et inferiorum: das Substrat der Procedur wird theilhaftig der Kraft der ἄνω und der κάτω. Es wird nämlich angenommen, dass, da man auch ohne das neue zugesetzte Quecksilber auskommt, ohne dies neue Quecksilber auch zum Ziele, zu Ende kommt, dass auf Grund dessen beim Zusatze des neuen Quecksilbers die Sache so aufgefasst werden kann, als mache man zweimal Hydr. oxyd. rubr. Wo man nun einmal rothes Quecksilberoxyd macht, hat man einmal ein ἄνω und κάτω, das ist, wie wir von der zweiten Rubrik her wissen, rothen Dampf und rothes Präcipitat. Wo man dagegen zweimal rothes Quecksilberoxyd macht, hat man zweimal ein ἄνω und κάτω. Da hier nun im recipit vim superiorum et inferiorum nicht von τὸ ἄνω und τὸ κάτω, sondern von τὰ ἄνω und τὰ κάτω die Rede ist, so steuert das darauf hin, dass man es mit der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. zu thun hat, bei der man zwei ἄνω und zwei κάτω erhält, das ist also, bei der man zu dem salpetersauren Quecksilberoxyd noch einmal laufendes Quecksilber zusetzt.

Fünfte Rubrik.

Sie habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria zielt auf den Goldstandpunct, die fortitudo auf den Mercurstandpunct.

Sic habebis gloriam totius mundi. So, indem du das Hydr. oxyd. rubr. der vorigen Rubrik hast, hast du die gloria der Arcana, das ist das Hydr. oxyd. rubr. als Gold gefasst.

Haec est fortitudo. Das Hydr. oxyd. rubr., von dem in der vorigen Rubrik die Rede ist, ist die fortitudo, das ist das Hydr. oxyd. rubr. als Mercur gefasst.

Das Hauptaugenmerk zieht der Nachsatz bei der fortitudo: — quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit, auf sich.

Aus den einleitenden Worten zu diesem Abschnitt wissen wir bereits, dass vier Arcana angenommen werden. Nun auf diese zielt auch die cumulirte fortitudo, welche vom Standpunct der Vier aufgefasst wird. Auch wissen wir, dass jedes dieser Arcana in zwei Theile zerspalten wird.

Beim P. solaris ist der eine Theil Hydr. oxyd. rubr., der andere der Antimontheil des Präparates.

Beim Liquor hepatis ist der eine Theil Schwefel, der andere Ammoniak.

Beim Natron ist der eine Theil Natron carbonicum, der andere Natron nitricum. Denn Natron ist ja der Collectiv-Begriff für diese beiden Arcana.

Beim Acid. sulphur. ist der eine Theil Acid. sulphur., der andere Ferrum. Denn Acid. sulphur. ist ja der Collectiv-Begriff für diese beiden Arcana.

Beim P. solaris ist der zweite Theil fest. Denn das Antimon, sowohl als Stibium sulphur. nigrum als als Sulphur aurat., ist fest.

Beim Liquor hepatis ist der zweite Theil flüssig. Denn wir haben es im Liquor hepatis, da das Präparat flüssig ist, mit flüssigem Ammoniak zu thun.

Beim Natron ist der zweite Theil fest. Denn Natron nitricum ist fest.

Beim Acid. sulphur. wird der zweite Theil als flüssig genommen. Ferrum wird nämlich als Eisentinctur genommen.

Es wird nun je der zweite Theil der vier Arcana da, wo er flüssig ist, eine res subtilis genannt. Wo er fest ist, wird er eine res solida genannt. Also haben wir als omnis res subtilis: Ammoniak und Eisen, als omnis res solida: Natron nitricum und Antimon.

Der erste Theil jeglicher vier Arcana fällt dem Fortitudo-Standpunct anheim, und wird demgemäss als Mercur gefasst. Dieser erste Theil, der Mercur, absorbirt, wie wir wissen, den zweiten Theil, wodurch alle Arcana zu Mercur werden. Absorbirt nun der Mercur eine res subtilis, so hat ein vincere des Mercur statt, absorbirt er eine res solida, so hat ein penetrare des Mercur statt.

Also: Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Hier hast du den Mercurstandpunct, quia, weil, der darin

besteht, dass der Mercur omnem rem subtilem, das ist Ammoniak und Eisen, vincit, besiegt, und dass der Mercur omnem rem solidam, das ist Antimon und Natron nitricum, penetrat, durchdringt, und das, was er besiegt und durchdringt, in sich aufgehen lässt.

Also haben wir in specie:

Pulvis solaris		Liquor hepatis	
Hydrarg. oxyd. rubr.	Antimon	Flüssiger Schwefel	Flüssiges Ammoniak
Wird als Mercur gefasst	= res solida	Wird als Mercur gefasst	= res subtilis
Der Mercur penetrat die res solida, und das Präparat wird zu Mercur.		Der Mercur vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Mercur.	

Natron		Acidum sulphuricum	
Natr. carb.	Natr. nitr.	Acid. sulph.	Tinct. Ferri
Wird als Mercur gefasst	= res solida	Wird als Mercur gefasst	= res subtilis
Der Mercur penetrat die res solida, und das Präparat wird zu Mercur.		Der Mercur vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Mercur.	

In Bezug auf das Natron ist zu bemerken, dass man gerade nicht durchaus anzunehmen braucht, dass Natron carbon. = Mercur, und Natron nitricum = res solida. Man kann auch umgekehrt sagen, dass Natron nitricum = Mercur, und Natron carbon. = res solida: — das bleibt sich gleich.

Dass nun je der erste Theil der Arcana als Quecksilber gefasst wird, das versteht sich beim Hydr. oxyd. rubr. des P. solaris von selbst. Denn in Bezug auf das Hydr. oxyd. rubr. lehrt ja die dritte Rubrik ausdrücklich, dass es als Mercur aufgefasst werden soll. Bei den übrigen Arcanis wird die Farbe herangezogen. Es wird den betreffenden Theilen der Arcana eine weisse Farbe beigelegt, und nun das Problem aufgestellt: Was weiss ist, ist Mercur, da Mercur weiss ist. Wir haben also in dieser Beziehung beim Liquor hepatis: Schwefel, beim Natron: Natron carbon. (oder auch Natron nitricum), beim Acid. sulphur.: Acid. sulphur. — Acid. sulphur. ist weiss als Acid. sulphur. rectif.; Natron carbon. (oder nitricum) ist eo ipso weiss; Schwefel wird als weiss genommen, weil der Schwefel, der sich unter Umständen aus dem Liquor hepatis ausscheidet, weiss ist.

Analog, wie nun die Sachlage in Bezug auf die fortitudo liegt, liegt sie auch in Bezug auf die gloria, auf den Goldstandpunct. Die Arcana zerfallen wieder je in zwei Theile. Der zweite Theil stellt entweder eine res subtilis oder res solida dar, wogegen der erste Theil, kraft des Gloria-Standpunctes, nicht als Mercur, sondern als Gold gefasst wird.

Was bei der fortitudo ausdrücklich steht, ist bei der gloria zu suppliren, und auf die Nothwendigkeit des Supplirens weist hier das: Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Wenn also da steht: Sic habebis gloriam totius mundi, so ist das zu nehmen, als wenn da stände: Sic habebis gloriam totius mundi oder Haec est gloria totius mundi — quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Wir haben alsdann wieder wie vorhin:

Pulvis solaris = Hydrargyr. oxyd. rubr. + Antimon,
Liquor hepatis = Schwefel + Ammoniak,
Acid. sulphur. = Acid. sulphur. + Eisen,

und nur beim Natron tritt eine Differenz ein. Dieses wird nicht, wie vorhin, als Natron carbon. und Natron nitricum gefasst, sondern als Natron carbon. und Acidum nitricum. Das liegt ff. Man kann Natron nitricum mittelst Natron carbon. und Acid. nitricum darstellen. Hat man daher auf der einen Seite Natron carbon., und auf der anderen Seite Acid. nitricum, so hat man Natron carbon. und Natron nitricum, denn man braucht ja blos einen Theil des Natron carbon. mit Acid nitricum zu versetzen, und den anderen, als für sich dastehend, zu reserviren. Es wird nun als erster Theil des Collectiv-Arcanum Na-

tron genommen: Acid. nitricum, und als zweiter Theil: Natron.

Wir haben aldann in specie ff.

Pulvis solaris		Liquor hepatis	
Hydrarg. oxyd. rubr.	Antimon	Flüssiger Schwefel	Flüssiges Ammoniak
⋮	⋮	⋮	⋮
Wird als Gold gefasst	= res solida	Wird als Gold gefasst	= res subtilis
Das Gold penetrat die res solida, und das Präparat wird zu Gold.		Das Gold vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Gold.	

Natron		Acidum sulphuricum	
Acid. nitr.	Natr. carb.	Acid. sulph.	Tinct. Ferri
⋮	⋮	⋮	⋮
Wird als Gold gefasst	= res solida	Wird als Gold gefasst	= res subtilis
Das Gold penetrat die res solida, und das Präparat wird zu Gold.		Das Gold vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Gold.	

Dass nun wieder je der erste Theil der Arcana als Gold gefasst wird, versteht sich beim Hydrarg. oxyd. rubr. als erstem Theile des P. solaris von selbst. Denn die dritte Rubrik lehrt ja ausdrücklich, dass das Hydrarg. oxyd. rubr. als Gold gefasst werden soll. Bei den übrigen Arcanis wird wieder die F a r b e herangezogen. Es wird aber den betreffenden Theilen der Arcana eine g e l b e Farbe beigelegt, und nun das Problem aufgestellt: Was gelb ist, ist Gold, da Gold gelb ist. Es handelt sich also, indem es sich um die ersten Theile der Arcana handelt, um: Sulphur, Acid. nitricum, Acid. sulphur. — Sulphur wird als gelb genommen, was nahe liegt. Acid. nitricum crudum ist orangefarben, und diese Farbe wird als gelb genommen. Acid. sulphur. wird als Acid. sulphur. crudum genommen, welches braun ist; braun wird als tief gelb genommen, und so kommt heraus, dass Acid. sulphur. gelb ist.

Sechste Rubrik. (Index.)

Sic mundus creatus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik. Totus mundus heisst, wo es in dieser Interpretation bis hierhin vorkam, Arcana. Das isolirt stehende mundus, wie es hier steht, heisst die Welt. In der zweiten Rubrik aber wurde durch das omnes res fuerunt ab uno auf die Erschaffung der Welt hingewiesen.

Hinc erunt adaptationes mirabiles. Die adaptationes beziehen sich auf die dritte Rubrik. Es handelt sich um das Anpassen des Mercur und des Goldes an das Hydrarg. oxyd. rubr., um den Mercur- und Gold-Standpunct. Hinc erunt — von dem, was die zweite Rubrik bringt, gehen aus, an das, was die zweite Rubrik bringt, nämlich an das Hydrarg. oxyd. rubr., schliessen sich die adaptationes mirabiles an, das ist der Mecrur- und Gold-Standpnnct.

Quarum modus est hic. Das bezieht sich auf die fünfte Rubrik, auf die Rubrik, in der auf die fortitudo massweis hingewiesen wird, in der der fortitudo (und gloria) der adaptationes Rechnung getragen wird.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis totius mundi.

Und so werde ich denn Hermes trismegistus genannt — in der bekannten mysteriösen Anknüpfung.

Zum trismegistus wird Hermes auf Grund des Drei-Standpunctes des Hydrarg. oxyd. rubr., welches aufgefasst wird erstens als Hydrarg. oxyd. rubr., zweitens als Quecksilber, drittens als Gold.

Habens tres partes etc.

Und ich, der Hermes trismegistus, habe, entsprechend dem, dass ich ein trismegistus bin, auch drei Theile der Tab. smar., drei Haupttheile, das sind nämlich diejenigen, welche der Index bringt.

Den Titel der Tab. smar., die Philosophia totius mundi, nimmt der Autor in einer, ihm eigenthümlichen Weise.

Die Griechen nannten die Kosmologie im Allgemeinen τὰ φυσικά, Physik. Es ist nun der Standpunct der zweiten Redaction der Tab. smar. der, dass sie sich, wenn auch nicht exclusiv, so doch zugleich mit der Kosmologie beschäftigt, entgegen der dritten Redaction, welche sich exclusiv mit der Arcanologie beschäftigt. Diesen Standpunct des Gegenüberstehens der zweiten und dritten Redaction fasst der Autor derartig, dass er kurz sagt, dort ist die kosmologische Interpretation der Tab. smar., hier die arcanologische, das ist, dort: Physik, hier: Arcanologie. Darum nennt er die Tab. smar. der zweiten Redaction: *Τὰ φυσικά*, womit also gegeben ist: Philosophia totius mundi = Physica. Dem gegenüber ist ihm denn, ihm, der sich statt an die Physik zu halten, an die Arcanologie hält, als Titel für die dritte Redaction der Tab. smar. gegeben: Arcanologica, und es wird ihm damit Philosophia totius mundi = Arcanologica. Er will nun aber in seiner Interpretation des Titel-Ausdruckes Philosophia totius mundi weniger den Standpunct zeichnen, den er einnimmt, als vielmehr den, den er n i c h t einnimmt, und so rückt er an die Stelle des Ausdruckes: Arcanologica den Ausdruck: das, was an die Stelle der Kosmologie tritt, das was n a c h der Kosmologie kommt, und das ist Griechisch mit Heranziehung des Ausdruckes τὰ φυσικά: — τὰ μετὰ τὰ φυσικά, metaphysica. So ist also der in dem Ausdrucke Philosophia totius mundi gegebene Titel der neuen Interpretation der Tab. smar.: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, Metaphysica, Metaphysik, und weil dem so ist, deswegen haben wir bei dieser Interpretation auch von vorn herein von einer m e t a p h y s i s c h e n Interpretation der Tab. smar. gesprochen. Anlehnend an den neuen Titel der Tab. smar. aber würde sich das habens tres partes philosophiae totius mundi gestalten: habens tres partes τῶν μετὰ τὰ φυσικά, habens tres partes metaphysices.

Achte Rubrik.

Completum est quod dixi de operatione Solis.

Operatio ist das Griechische ἐργασία, das ist zunächst die T h ä t i g k e i t s - E n t w i c k e l u n g. Wenn in der fünften Rubrik bei der fortitudo darauf hingewiesen wird, dass der Mercur die partes subtiles et solidas vincit et penetrat, so fasst der Autor das als eine Thätigkeits-Entwickelung des Mercur. Der Mercur entwickelt seine Thätigkeit über die zweiten Theile der Arcana, dadurch absorbirt er diese, und die ganzen Arcana werden zu Mercur. Wenn also, sagt der Autor, der Mercur, welcher im Fortitudo-Standpunct gegeben ist, omnem rem subtilem vincit und omnem rem solidam penetrat: — so ist das eine ἐργασία, eine operatio, Mercurii.

Ganz analog ist nun der Sachverhalt mit dem Gold. Wenn die Arcana zu Gold werden — Gloria-Standpunct — wenn das Gold, welches im Gloria-Standpunct gegeben ist, ebenfalls omnem rem subtilem vincit und omnem rem solidam penetrat, so ist das eine ἐργασία, eine operatio, auri, oder indem nach der dritten Rubrik aurum = Sol, eine operatio Solis.

Nun ist zwar gesagt, Haec est fortitudo, quia vincet omnem rem subtilem omnemque solidam penetrabit. Es ist aber nicht gesagt, und kommt erst auf dem Wege heraus, dass man es supplirt, dass man die gloria habe: — quia vincet etc., weil er, der Gloria-Standpunct, das ist das Gold, vincet omnem rem subtilem, et penetrabit omnem rem solidam.

Dies fasst der Autor in's Auge, um eine Basis für seine Schluss-Rubrik zu bekommen.

Er will sagen: Stosse dich nicht daran, dass in der fünften Rubrik der Sachverhalt, wie es denn näher liegt, dass die Arcana zu Mercur und Gold werden, dass dieser Sachverhalt blos in Bezug auf den Mercur näher ventilirt worden ist, in Bezug auf das Gold aber unterwegs geblieben ist. Sage nicht im Anschluss daran, das, was in Bezug auf die fortitudo gesagt ist, ist v o l l s t ä n d i g, das aber, was in Bezug auf die gloria gesagt ist, ist u n v o l l s t ä n d i g. Das ist nicht richtig. Vielmehr:

Completum est quod dixi (ego, Hermes, dixi) de gloria, nam id quod dixi de operatione Mercurii, eodem modo se habet quoad operationem Solis. „Es ist vollkommen, complet, was ich über die gloria gesagt habe, denn dasselbe, was ich über die operatio Mercurii gesagt habe, gilt auch in Bezug auf die operatio Solis". Dass nun statt dieser weitläufigeren Rede kurzweg gesagt ist: Completum est quod dixi de operatione Solis ist eine Lakonität, welche einer Tab. smar. sehr wohl ansteht, um so mehr, da in

der fünften Rubrik durch den Passus Ideo fugiet a te omnis obscuritas auf dieselbe Sachlage hingewiesen ist.

Nun heisst ἐργασία nicht nur Thätigkeits-Entwickelung, sondern auch Verfertigung, Anfertigung, und damit ist denn ἐργασία τοῦ Ἡλίου, operatio Solis = χρυσοποιΐα, Goldmacherkunst, denn ἥλιος ja nach der dritten Rubrik = χρυσός.

Die Uebersetzung von operatio Solis mit Goldmacherkunst bringt an und für sich weiter keinen neuen principiellen Sinn in die Sache. Wir erhalten auf diese Weise blos den subjectiven Standpunct, wo wir vorhin den objectiven Standpunct hatten.

Wenn wir nämlich sagen, vincere et penetrare des Goldes ist eine Thätigkeits-Entwickelung des Goldes, so ist das der Standpunct des ideellen chemischen Processes, kraft dessen das Gold als erster Theil der Arcana deren zweiten Theil zu sich hinüberzieht, in sich aufgehen lässt.

Wenn wir dem entgegen von der Goldmacherkunst, χρυσοποιΐα, sprechen, so ist das der Standpunct des Alchemisten, der den ideellen chemischen Process vornimmt. Dieser Alchemist bewirkt, dass das Gold omnem rem subtilem vincit et omnem rem solidam penetrat, und nimmt damit eben die χρυσοποΐα vor.

Dass nun der Autor in der achten Rubrik den Ausdruck operatio Solis hat, das benutzt er dazu, der Tab. smar. einen zweiten Titel zu geben, nämlich Operatio Solis, das ist Goldmacherkunst, Χρυσοποιΐα, resp. De Operatione Solis, Tabula de Operatione Solis. Hiermit gewinnt er einerseits neben dem Titel, welchen die siebente Rubrik bringt, einen neuen directen Titel, denn der Titel Metaphysik zeichnet ja mehr den Titel-Standpunct, den er nicht einnimmt, als den, den er einnimmt. Andererseits gewinnt er damit aber noch ff. In dem Abschnitt „Wirkliche Einigung Alexandrinischer Alchemisten an der Hand der Tab. smar.“ haben wir darauf hingewiesen, dass die Gegenpartei sagen kann, es habe Keiner das Recht, an die Tab. smar. (zweite Redaction) etwas anzuflicken. Dieser Umstand muss nun, auch darauf haben wir dort hingewiesen, unseren Autor bewegen, seine neue Rubrik so zu fassen, dass sie als ein harmloses Urtheil erscheint, welches in den eigentlichen Inhalt der Tab. smar. nicht weiter einschneidet. Nun, eben das bewirkt er, erreicht er dadurch, dass die Operatio Solis zum Titel, zur Bezeichnung dessen wird, was die Tab. smar. enthält. Sobald er nämlich in Operatio Solis den Titel der Tab. smar. hat, so ist Operatio Solis kurzweg gleich Tab. smar., und wenn da steht: Completum est quod dixi de operatione Solis, so heisst das mit anderen Worten: Completa est Tabula smaragdina, die Tab. smar. ist vollständig, das ist, die Tab. smar. ist jetzt fertig. Das heisst aber wieder: Lieber Leser, wenn du in der Tab. smar., von Verum anfangend, zu habens tres partes philosophiae totius mundi gekommen bist, so bist du fertig. Die neue Rubrik wird auf die Weise zu einem: Punctum, streu Sand drauf! Nun, ein solches Anflicksel ist harmlos genug.

Indem nun die Tab. smar. den Titel Χρυσοποιΐα erhält, wird die Alchemie, vom Standpunct der Arcanologie aufgefasst, zur χρυσοποιΐα. Wir haben damit die Doppelbezeichnung für Alchemie: Methaphysik und χρυσοποιΐα. Zwischen beiden wird der Unterschied gemacht, dass Metaphysik die Arcanologie überhaupt ist, die χρυσοποιΐα dagegen die Lehre vom Einarcanum. Denn das Hydrarg. oxyd. rubr. ist doch im Grunde nichts anderes, als der P. solaris. Zieht also das Hydrarg. oxyd. rubr. oder das Quecksilber die Arcana alle zu sich hinüber, so werden die Arcana zu dem, was der P. solaris ist, das ist, sie werden alle zu P. solaris, und wenn man das eine Arcanum P. solaris hat, so hat man alle Arcana. Das ist aber eben die Lehre vom Einarcanum unter der Specialform, dass die Arcana das sind, was der P. solaris ist. Und das ist die alte Indische Lehre, dass Siva und Vischnu in Brahma aufgehen, nur in anderer Motivirung. Dass nun das eine Arcanum, welches die übrigen Arcana zu sich hinüberzieht, zu Gold gestempelt wird, kommt an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. blos auf einem Umwege heraus, nämlich derartig, dass man sagt, wir beziehen uns auf die Metalle. Bei ihnen steht das edele Metall Gold an der Spitze aller. In analoger Weise können wir das Arcanum, welches an der Spitze aller übrigen Arcana steht, Gold nennen. Später werden wir sehen, dass diese Beziehung mehr direct herauskommt, indem an der Hand der Tab. smar. die Arcana wirklich als Metalle aufgefasst werden. Alsdann liegt das Gold für das an der Spitze der Arcana stehende Arcanum näher, indem man da, wo man das Arcanum hat, auch das Metall hat, und somit auf einem Wege, der näher liegt, auf das Gold geführt wird. Jedenfalls ist es aber durch die Auffassung der Lehre vom Einarcanum als χρυσοποιΐα, wie sie sich an die vorliegende Interpretation der Tab. smar. knüpft, angebahnt, dass später die Arcana als Metalle aufgefasst werden.

Alter der ersten, zweiten und dritten Redaction der Tabula smaragdina.

Wie wir wissen, stammt die Tabula smaragdina aus Alexandrien.

Man lässt das Alexandrinische Zeitalter gewöhnlich derartig in zwei Perioden zerfallen, dass die erste Periode die Regierungszeit der Prolemäer umfasst, und von 323 a. C. bis 30 a. C. dauert. Die zweite Periode umfasst dann die Zeit vom Ende der ersten Periode bis zur Eroberung Aegyptens durch die Araber, das ist von 30 a. C. bis 638 p. C. Wir für unseren Theil wollen aber die erste Periode gehen lassen bis zu Christi Geburt, das ist also bis zum Jahre 1. Dann fällt nun sowohl die erste, als die zweite und die dritte Redaction der Tab. smar. in die erste Periode des Alexandrinischen Zeitalters. Wir wollen uns diese Periode in drei Abschnitte theilen, wobei wir indess den Anfang und das Ende des zweiten Abschnittes nicht näher feststellen können. Dann fällt die erste Redaction der Tab. smar. in den ersten Abschnitt, die zweite Redaction in den zweiten Abschnitt und die dritte Redaction in den dritten Abschnitt.

Wir wissen, dass die Stelle Haec est totius fortitudinis der ersten Redaction der Tab. smar. eine pathologische Rubrik ist, auf der Basis einer Humoral-Solidar-Pneumato-Pathologie steht, und damit im Geiste der Alexandrinischen Schule geschrieben ist. Weil sie nun im Geiste der Alexandrinischen Schule geschrieben ist, so muss sie, und mit ihr die Tab. smar. erster Redaction aus einer Zeit stammen, zu der die Alexandrinische Schule herrschte. Die erste Redaction der Tab. smar. fällt somit in die Zeit, die zwischen 323 und 280 bis 270 a. C. liegt. Man könnte nun möglicherweise einwerfen, wenn die pathologische Rubrik Haec est totius fortitudinis etc. auch auf der Basis einer Humoral-Solidar-Pneumato-Pathologie steht, so braucht sie, und damit die erste Redaction der Tab. smar., noch nicht aus den Zeiten der Alexandrinischen Schule zu stammen. Es kann ja auch der Fall sein, dass ein späterer Alexandriner an dieser Humoral-Solidar-Pneumato-Lehre Gefallen fand, und ihr zu Liebe die betreffende Rubrik so entwarf, wie sie eben ist. Damit würde denn, könnte denn die erste Redaction späteren Datums sein. Ein solcher Einwurf ist nicht zutreffend. Mit dem Aufkommen der empirischen Schule 280 bis 270 a. C. erfolgt der Bruch mit der Humoral-Solidar-Pneumato-Pathologie bereits ganz prägnant, so dass es schwer zu denken ist, wie denn nun ein späterer Alchemist hinterdrein auf's neue zu einer Passion für die beseitigte Lehre kommen sollte. Gesetzt aber auch, es sei ein späterer Alchemist von einer solchen eigenthümlichen Passion befallen worden, so kann er derselben keinen solchen Ausdruck gegeben haben, dass er in der Tab. smar. für sie kämpft. Hätte er das gethan, so hätte er die Tab. smar. dazu benutzt, für einen pathologischen Standpunct zu kämpfen, welcher einer vergangenen Zeit angehörte, damit aber hätte er sich selbst einen Stein in den Weg geworfen. Die pathologische Rubrik figurirt deshalb in der ersten Redaction der Tab. smar., damit Griechen und Juden in ihr einen Centralisationspunct haben. Wie kann nun aber Jemand mit einer Tab. smar. zu reüssiren hoffen und wirklich reüssiren, in welcher der Centralisationspunct Anschauungen zu Tage fördert, die im Sinne des alchemistischen Publicums längst abgestanden sind?

Betreffs der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. haben wir ff. zu bemerken. Die Lehre von der χρυσοποιΐα wurde von Narren und Betrügern derartig ausgebeutet, als könne man in der That Gold machen. Wir werden diesem Goldmacher-Schwindel später einen besonderen Ab-

schnitt widmen. Hier sei nur das erwähnt, dass der Hokus-Pokus seine verschiedene Methodik hat. Die älteste Methodik bestand darin, dass man, daran anknüpfend, dass vom Gloria-Standpuncte der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. das Hydrarg. oxyd. rubr. eine Goldnatur annimmt, dass man daran anknüpfend sagte, wenn das Hydrarg. oxyd. rubr. eine Goldnatur annehmen kann, so muss es zu Gold werden können, und wenn es zu Gold werden kann, so ist darin gegeben, dass man Hydragr. oxyd. rubr. in Gold permutiren kann. Nun gaben die Alchemisten ihren Arcanis Namen, welche sich an übertragene Begriffe anschmiegten (man vergleiche darüber bei Plato). So gaben sie denn dem Hydrarg. oxyd. rubr., anknüpfend an die rothe Farbe, den Namen von Chenikalie, Mineralen, Metallen, welche eine rothe Farbe haben. So kommt das Hydrarg. oxyd. rubr. beispielsweis zu den Namen Auripigmentum (das ist rother Schwefelarsenik im Sinne der Alten, heut zu Tage bezeichnet man mit Auripigment gelben Schwefelarsenik), Minium u. s. w. Wenn wir also vorhin gesehen, dass man in mystificirter Weise annahm, man könne Hydrarg. oxyd. rubr. in Gold verwandeln, so kommt das in der alchemistischen Nomenclatur darauf hinaus, man könne Auripigmentum, Minium u. s. w. in Gold verwandeln.

Nun steht in des Plinius Historia naturalis Lib. 33. Cap. 4: Aurum faciendi est etiamnum una ratio ex auripigmento, quod in Syria foditur pictoribus in summa tellure, auri colore, sed fragili, lapidum specularium modo. Invitaveratque spes Cajum, principem avidissimum auri, quamobrem jussit excoqui magnum pondus; et plane fecit aurum excellens, sed ita parvi ponderis, ut detrimentum sentiret, illud propter avaritiam expertus, quamquam auripigmenti librae XIV permutarentur; nec postea tentatum ab ullo est.

„Es giebt ausserdem noch eine Art, aus Auripigment Gold zu machen. Dies (Auripigment) wird in Syrien für die Maler gegraben, kommt nicht tief in der Erde vor, hat die Farbe des Goldes, ist aber zerbrechlich wie Spiegelstein. Die Hoffnung war für Cajus, einen sehr goldgierigen Fürsten, einladend gewesen. Daher befahl er, eine grosse Menge auszukochen. Und in der That machte er ein herrliches Gold, aber in so geringer Menge, dass er Schaden zu haben glaubte. Dieser Schaden lag aber wohl nur in seinem Geize, denn es waren 14 Pfd. Auripigment permutirt worden. Hinterdrein wurde es von Keinem mehr versucht."

Mag an diesem Histörchen des Plinius nun sein, was da will, so viel steht fest, dass Plinius uns dasselbe auftischt. Er könnte es uns aber nicht auftischen, wenn zu seiner Zeit nicht bereits die Ansicht existirt hätte, man könne aus Auripigment Gold machen. Diese Ansicht könnte aber nicht existiren, wenn die metaphysische Interpretation der Tab. smar. nicht bereits existirt hätte. Es wurde nun Plinius geboren 23. p. Chr., er starb 79. p. C. Also zwischen 23—79 p. C. muss die metaphysische Interpretation der Tab. smar. bereits dagewesen sein. Nun aber bedenke man, als der Schwindel, man könne aus Hydrarg. oxyd. rubr. resp. aus Stoffen, die ihm verwandt sind, Gold machen, auftauchte, da war das eine wichtige Neuigkeit, und es war gewiss in der Leute Mund: Hast du es schon gehört, sie haben etwas wichtiges entdeckt. Ehe es so weit kam, dass man es so ruhig dahin, als eine selbstverständliche Sache erzählte, man könne aus Auripigment, Minium u. s. w. Gold machen, darüber musste eine ziemlich geraume Zeit verstreichen. Plinius nun aber erzählt uns schlicht hin, man könne aus Auripigment Gold machen. Seine Erzählungsweise ist nicht die: Denkt einmal, da haben sie eine wichtige Entdeckung gemacht, man könne aus Auripigment Gold machen. Es ist komisch. Aber wahr muss doch etwas an der Sache sein, denn der und der hat es versucht und ist, wenn auch nicht zu einem absolut glänzenden Resultate, so doch zum Ziele gekommen. Vielmehr, wie gesagt, erzählt er sein Histörchen so schlicht hin, als wenn das so eine Sache ist, die sich von selbst versteht, man könne Auripigment in Gold permutiren. Damit haben wir denn das Factum, dass die Zeit, wo die Kunst, aus Auripigment Gold zu machen, eine Neuigkeit war, bereits hinter Plinius liegt. Also steht nichts im Wege, dass wir in Bezug auf die Zeit, zu der die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in's Leben trat, ein ziemliches Stück vor Plinius rückwärts greifen, womit wir denn in die erste Alexandrinische Periode hinein kommen.

Wir haben betreffs der Zeit, in welche die metaphysische Interpretation der Tab. smar. fällt, aber auch noch ff. Anhaltspunct. Wir haben bei Aristoteles darauf aufmerksam gemacht, dass Alchemisten, die mit einer alten Speculation brachen, und eine neue Speculation an deren Stelle setzten, welche sie für einfacher, natürlicher, naturwüchsiger hielten, Aristotelismus zu treiben vermeinten, die Bahn des Aristoteles einzuschlagen vermeinten. Dies hatte nun namentlich in Bezug auf die metaphysische Interpretation der Tab. smar. statt. Diejenigen, die ihr folgten, hielten sich für Aristoteliker. Indem sie sich nun für Aristoteliker hielten, lagen ihnen die Schriften des Aristoteles nahe, und aus diesen richteten sie ihr Augenmerk besonders auf die Metaphysik. Wir haben bei Aristoteles darauf hingewiesen, dass diese Schrift ein lückenhaftes zusammengeflicktes Etwas ist, wie es unmöglich aus Aristoteles Hand hervorgegangen sein kann. Vielleicht fällt die Umformung des eigentlichen Aristotelischen Werkes in die Zwittergestalt, die es jetzt hat, gerade in die Zeit, von der wir jetzt sprechen. Doch wollen wir das dahin gestellt sein lassen. Wir wollen hier nur das in's Auge fassen, dass Aristoteles die Schrift, welche heute Metaphysik, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* heisst, das Werk über die *πρώτη φιλοσοφία* nennt (vergl. Physic. 1, 9, ebendaselbst 2, 2), das ist also kurzweg: *Πρώτη φιλοσοφία.* Uebersetzt man nun *πρώτη φιλοσοφία* mit: Philosophie über das Erste, sagt alsdann, das Erste ist der Anfang, wie er in der biblischen Schöpfungsgeschichte figurirt, sagt ferner, am Anfang wurden Himmel und Erde geschaffen, Himmel und Erde sind aber die Welt: — dann ist *πρώτη φιλοσοφία*: philosophia mundi oder totius mundi. Philosophia totius mundi ist aber der Titel der zweiten Redaction der Tab. smar., der Titel dieser Interpretation par excellence. Wir haben also, anknüpfend an die Calculation von vorhin den Sachverhalt, dass der Titel der betreffenden Schrift des Aristoteles (Metaphysik) den Titel der zweiten Redaction der Tab. smar. deckt, die beiderseitigen Titel sind ja eben Philosophia totius mundi. Es liegt nun nahe, dass man auf Aristoteles, auf seine betreffende Schrift (Metaphysik) blickend, sagte, die Tabula smar. heisst in alter Form: Philosophia totius mundi, in neuer Form: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, analog soll nun auch die Aristotelische Schrift, die in alter Form Philosophia totius mundi (*πρώτη φιλοσοφία*) hiess, in neuer Form: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* heissen. Und so geschah es denn auch. Die Philologen zerbrechen sich den Kopf darüber, woher denn der Titel Metaphysik, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, für die betreffende Aristotelische Schrift herrührt. Nun er kommt eben daher, dass man den Titel des mutilirten Werkes mit dem Titel der metaphysischen Interpretation der Tab smar. in Einklang brachte.

Hat man das nun vor Augen, so giebt uns die Aristotelische Schrift Metaphysik einen Anhaltspunct für die Zeit, zu der die metaphysische Interpretation der Tab. smar. entstanden ist. Haben wir nämlich einen gewissen Zeitpunct und wissen von ihm, dass damals die Aristotelische Schrift schon den Titel *Τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* führte, so ist das ein Beweis dafür, dass damals auch bereits die betreffende Interpretation der Tab. smar. da war, denn ohne dass der Titel nicht auf Seiten der Tab. smar. da war, kann er auch nicht auf Seiten der Aristotelischen Schrift sein. Nun wissen wir, dass bereits Nicolaus, ein Peripatetiker, die Aristotelische Schrift genannt hat: *Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά.* Dieser Nicolaus aber ist ein Zeitgenosse des Kaisers Augustus. Augustus hält 29 a. C. bei seiner Rückkehr nach Rom seinen Triumphzug, er stirbt 14 p. C. Sagen wir also in Bausch und Bogen, Augustus habe um das Jahr 1 unserer Zeitrechnung gelebt. Dann kommt heraus, dass Nicolaus um das Jahr 1 fällt, womit denn gegeben ist, dass die metaphysische Interpretation bereits um das Jahr 1 da war. Bedenken wir nun aber, dass schwerlich gerade heute die betreffende Interpretation aufkommt, und Morgen Nicolaus die Aristotelische Schrift Metaphysik nennt, dass somit zwischen dem Aufkommen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und dem neuen Titel des Nicolaus immerhin eine Zeit liegt, so kommen wir auch so wieder in die erste Alexandrinische Periode hinein.

Und endlich spricht für das Fallen der metaphysischen

Interpretation der Tab. smar. in die erste Alexandrinische Periode noch das, dass Philo, den wir bald näher kennen lernen werden, bereits hinter der betreffenden Interpretation steht. Philo ist aber ein Zeitgenosse Christi.

Neuplatonismus.

Das Motiv, welches den Autor der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. leitet, mit dieser hervorzutreten, ist ein durchaus vernünftiges. Es ist besser, dass sich die Alchemisten um eine Interpretation scharen, als dass sie, dieser der Jüdischen, jener der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction huldigend, gegenseitig hadern. Aber jener Autor hatte gut predigen. Wenn er sich auch auf seine Höhe stellte, und ein Häuflein Geistesverwandter ihm folgte, ein anderer Theil Alchemisten folgte ihm nicht. Die hatten nicht die Energie, mit langjährigen Traditionen zu brechen, und die Arcanologie von den Schwester-Disciplinen loszuschälen.

Es erhob sich gegen die Anhänger der metaphysischen Interpretation eine Gegenpartei, welche mit Besonderwaffen kämpfte. Wir sagen mit Besonderwaffen, denn die neue Interpretation hatte Bresche in die alten Interpretationen gerannt. Auch die Alchemisten, welche sich mit der neuen Interpretation nicht befreunden konnten, fühlten sich in ihrem alten Standpuncte unbehaglich.

Es lieben nun die Leute im Allgemeinen, wie man sich täglich überzeugen kann, mehr Unfrieden und Uneinigkeit als Frieden und Einigkeit. Indessen wenn sie das Beispiel von Frieden und Einigkeit handgreiflich vor sich haben, so hat dies Beispiel etwas verführerisches, etwas ansteckendes. So auch hier. Das Beispiel derjenigen, die sich um die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in Einigkeit scharten, übte auch einen Rückschlag auf diejenigen, welche zurückblieben. Man fand auf einmal, dass wenn das das Motiv wäre, vom Alten abzugehen, dass dies Alte Kampf und Hader gesetzt, dass das denn doch nicht so ganz stichhaltig wäre. Wenn das Alte Kampf und Hader gesetzt, so sei das freilich keine erhebende Erscheinung, indessen das Alte als solches implicire den Hader nicht. Man könne beim Alten bleiben, ohne zu hadern. Man könne sich auch im Alten einigen, und die anzustrebende Einigkeit erheische gerade keine metaphysische Interpretation der Tab. smar.

An die Spitze derjenigen, welche der metaphysischen Interpretation nicht folgten, und die auf Grund des Alten eine Einigkeit anzustreben suchten, trat Philo. Philo wurde einige Jahre vor Christus zu Alexandrien geboren. Er schrieb mehrere Abhandlungen von mehr oder wenig gleicher Tendenz, die hauptsächlichste von ihnen ist die *Κοσμοποιΐα*, Creatio mundi oder Opificium mundi überschriebene. In ihr wird die Philonische Interpretation der Tab. smar. (s. den Besonder-Abschnitt über diese) besprochen.

Philo meint, der Timaeus des Plato bilde einen Concentrationspunct für Griechische und Jüdische Kosmogenese und was sich an sie knüpft. Nach der vulgären Auffassung nimmt er den Moses als den Autor der 5 Bücher Mosis und somit auch als den Autor der beiden Schöpfungsgeschichten, und an der Hand dessen nimmt er Moses, als den Autor der Schöpfungsgeschichten, und Plato, als den Autor des Timaeus, geistig gefasst, als dieselben Personalitäten. Moses will, was Plato will, und Plato will, was Moses will; die Jüdische Kosmogenese und was sich an sie knüpft ist dasselbe, was die Platonische Kosmogenese und was sich an sie knüpft ist. — Stellenweise ist nun die Uebereinstimmung, das Zusammentreffen zwischen Bibel und Timaeus in der That da, sie ist nicht von der Hand zu weisen, und zwar aus dem sehr einfachen Grunde, weil Plato mit seinem Timaeus auf die Bibel fusst. Wo nun über dieses natürliche Zusammentreffen nicht da ist, da zieht Philo die Uebereinstimmung künstlich heran. So z. B. überweist im Timaeus der Demiurg den Göttern des Himmels und der beweglichen Himmelskörper die Erschaffung des Menschen. Es schaffen also viele Götter, und nicht der Eingott, der Demiurg, den körperlichen Menschen. Dem entgegen schafft in der Bibel der Eingott den Menschen. Hier bringt nun Philo den Einklang zwischen Bibel und Timaeus derartig zu Wege, dass er sich darauf steift, dass im ersten Buche Mosis, Vers 26 steht: Wir wollen den Menschen machen, oder: Lasst uns den Menschen machen, das ist also Gott im Plural. Hier setzt er sich über den einfachen Sachverhalt hinweg, dass es sich beim: „Wir wollen machen oder Lasst uns machen" einfach um den Pluralis majestaticus handelt, vielmehr steift er sich darauf, dass sich der Plural auf mehrere Götter beziehe, die Bibel spreche bei der Erschaffung des Menschen von mehreren Göttern, und damit sei der Einklang von Bibel und Timaeus da. Einem derartigen künstlichen Nachhelfen, um den Einklang zwischen Bibel und Timaeus herauszubekommen, wirft sich Philo mannigfach in die Arme. Wir werden dafür in der Philonischen Interpretation der Tab. smar. noch mannigfache Belege finden.

Wir haben bereits vorhin bemerkt, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in die alten Interpretationen Bresche gerannt hatte. Das nun bewegt den Philo, mit einer neuen Interpretation hervorzutreten. Er sagt also nicht, da Plato: Moses und Moses: Plato ist, so sind unsere, der Griechen und Juden Besonderstandpuncte gar keine Besonderstandpuncte, nehmt die Griechische Interpretation, nehmt die Jüdische Interpretation, das bleibt sich ganz gleich: — so sagt er nicht, sondern er tritt eben mit einer neuen Interpretation der Tab. smar. hervor. Als Substrat derselben nimmt er den Menschen. Wir wissen (vergl. metaphysische Interpretation der Tab. smar., siebente Rubrik), dass die Kosmologie: *τὰ φυσικά*, Physik, ist. Diese Physik nun ist, nachdem die metaphysische Interpretation in die Interpretationen der zweiten Redaction der Tab. smar. Bresche gerannt, nicht gerade unmöglich geworden für die Tab. smar., hat aber doch von ihrem alten Ansehen verloren. Dagegen eine andere Physik wird hierdurch nicht tangirt. Es heisst nämlich Timaeus, P. 27: *ἔδοξε γὰρ ἡμῖν, Τίμαιον — πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.* „Es schien uns nämlich als passend, dass vor Allen Timaeus das Wort nähme, beginnend mit der Kosmogenese, und schliessend mit der Natur des Menschen." Die *κόσμου γένεσις* ist nun die alte Physik, welche das Ansehen verloren hat, die *φύσις ἀνθρώπων* ist die neue Physik, an die Philo in seiner Interpretation anlehnt.

Mit dem Menschen, der auf die Weise das Substrat der Tab. smar. wird, kommen wir auch auf die Seele des Menschen, denn im Menschen haben wir den Körper und die Seele. Damit haben wir denn in der Philonischen Interpretation der Tab. smar. nicht nur den Platonismus, d. i. hier der Einklang biblischer und Platonischer Auffassungsweisen, sondern auch Berührungspuncte mit der Aegyptischen spirituellen Interpretation der Tab. smar. Damit steht denn die neue Interpretation auf dem Standpuncte, dass sie der Griechischen und Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. den Rücken wendet, dass sie dagegen an die Aegyptische spirituelle Interpretation anlehnt. Das hatten sich die Autoren der Tab. smar. gewiss nicht träumen lassen, dass die Aegyptische Interpretationen, die sie blos so nebenher gaben, um doch auch so nebenbei den Aegyptern gerecht zu werden, dass diese dazu berufen sei, dereinst in den Vordergrund zu treten. So werden aus den Letzten die Ersten.

Wir müssen nun noch darauf hinweisen, dass der Anschluss an Plato seitens derjenigen, die gegen die metaphysische Interpretation der Tab. smar. Front machen, nicht nur darin gegeben ist, dass der Timaeus wohl geeignet ist, einen Concentrationspunct für Jüdische und Griechische Alchemie zu bieten, zumal wenn man da, wo dies Zusammentreffen nicht da ist, wie Philo künstlich nachhilft, sondern auch darin, dass Aristoteles und Plato gegenüberstehen. Aristoteles ist ein Antiplatoniker, wo er auf Plato zu reden kommt, geht es selten ohne directe oder Seiten-Hiebe ab; die beiden sind die „feindlichen Brüder." Da nun die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. sm. „Aristoteliker" sind, so werden die Gegner auch vom Standpunct des Gegenüberstehens von Plato und Aristoteles zum ersteren hingetrieben.

Die Einigkeit derer nun, die sich um die metaphysische Interpretation der Tab. smar. scharten, und derjenigen, die sich um die Philonische Interpretation scharten, war eine differente. Die ersteren hatten eine gesunde Basis,

die letzteren nicht. In Bezug auf diese letzteren haben wir ja ff. Sachlage. Für's erste hat der Einklang zwischen Bibel und Timaeus etwas gezwungenes. Denn wenn Plato zwar auch mannigfach auf die Jüdische Schöpfungsgeschichte fusst, so war es ihm doch nicht darum zu thun, sich ihr zu nähern, sondern vielmehr darum, ihr aus dem Wege zu gehen. Das ist ja mit eine Hauptaufgabe, die sich Plato bei seinem Timaeus gesteckt, sein Anlehnen an die Jüdische Schöpfungsgeschichte so viel als möglich zu verwischen. Wie passt das nun zum Einklang? Und dann verschliesst die Philonische Interpretation der Tab. smar. den früheren Interpretationen ja nicht die Thür, sondern der Philonischen Interpretation wird gar nicht zu nahe getreten, wenn man neben ihr die alten Interpretationen aufrecht hält. Das muss angehen, weil ja Philo davon ausgeht, dass an den alten Interpretationen an und für sich gar nichts auszusetzen ist, dass nur daran etwas auszusetzen ist, dass man sich auf Grund ihrer in Zwist und Hader gegenüberstand. Sobald nun aber die Philonische Interpretation dem Aufrechthalten der alten Interpretationen nicht zu nahe tritt, so ist damit gegeben, dass man die Philonische Interpretation anerkennen, und damit doch den alten Hader um Jüdische oder Griechische Interpretation aufrecht erhalten kann. An so etwas zu denken fiel nun zwar Philo selbst nicht im Traume ein. Der dachte, die gegenseitige Concentration ist im Timaeus da, auf dem Boden dieser Concentration ist meine, des Philo, Interpretation gewachsen, also wer diese Interpretation anerkennt, schliesst mit dem alten Hader. Er übersah, dass man seine Interpretation anerkennen könne, auch ohne dem zuzustimmen, dass Plato: Moses, und Moses: Plato sei. Dazu kommt, dass es, ganz abgesehen vom gezwungenen Einklang zwischen Bibel und Timaeus, an und für sich gerade nichts perverses, aber doch etwas eigenthümliches hat, die Griechen, welche Griechen und keine Juden sind, auf die Bibel zu verweisen, und den Juden statt ihrer Bibel den Timaeus zu überreichen. Und endlich kommt hierzu noch im Bezug auf die Griechen das, dass bei einem Theile von ihnen selbst beim Hinnehmen des Moses für Plato noch nichts gewonnen war. Es liegt ja so nahe, dass dieser Theil sagte, was geht uns Plato an? Plato nimmt in der Griechischen Alchemie einen besonderen Standpunct ein, ist aber gar nicht dazu berufen, ein Repräsentant der Griechischen Alchemie zu sein. Mag dieser Plato zu Moses stehen, wie er will, auf den Allgemein-Standpunct der Griechischen Alchemie hat das keinen Einfluss. Wenn alles das nun auch im ersten Augenblicke nicht hervortrat, im ersten Augenblicke, wo man sich freute, in Philo einen Mann zu begrüssen, der bewies, dass der Grund, welcher die Gegenpartei zur metaphisischen Interpretation der Tab. smar. hintrieb, nämlich der Ueberdruss am Hader, eigentlich gar kein Grund sei, da man beim Alten bleiben könne, und doch nicht zu hadern brauche, so war es doch wohl dazu angethan, in der Folge, wo der erste Enthusiasmus sich abgekühlt hatte, an die Oberfläche zu treten.

Diese Sachlage gab nun ein Motiv dazu ab, dass, entgegen dem, dass die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. um diese wie die Mauern standen — es dauerte sehr lange, bis die metaphysische Interpretation in ein neues Stadium trat — dass entgegen dem an der Philonischen Interpretation mannigfach gemodelt wurde. Wir bringen um dies zu zeigen die Pömandrische Interpretation der Tab. smar. (S. den Besonderabschnitt über diese.)

Aber die Philonische Einigkeit ohne rechten Boden platzte so recht wie eine Seifenblase, als die jung aufblühenden Christen sich auf die Tab. smar. warfen, und dieselbe für sich in Beschlag nahmen. Sie sagten, es ist schon recht, dass die Mensch-Interpretation der Tab. smar. ihre Begründung hat, aber das liegt tiefer, als Philo geahnt, oder gar sagten sie, Philos Idee mit seiner Mensch-Interpretation war die Idee eines Erleuchteten, eines Inspirirten. Nicht um den Menschen als solchen handelt es sich, es handelt sich um den Gottmenschen, um Christus. Und so trat denn die Christliche Drei-Einigkeits-Interpretation in's Leben (s. d. Besonderabschnitte über diese, und vergl. damit die *Λόγος*- und *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar.), und machte zwischen Christen und Nicht-Christen ein vollkommenes Unmöglichkeits-Verhältniss.

Die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. rief zwei andere Interpretationen in's Leben, die Pythagoräische und die magische. (S. d. Besonderabschnitte über diese.) Die Pythagoräische Interpretation der Tab. smar. geht davon aus, dass die Christen-Gemeinden Verbrüderungen seien, die sich um ihren Herrn und Meister Christus scharten. Nun, sagten die Pythagoräer, denen der Gegensatz von Griechenthum und Christenthum Stoff zu neuem Aufblühen bot, diese Christlichen Verbrüderungen finden eine Parallele in den Pythagoräischen Verbrüderungen, welche sich um ihren Herrn und Meister Pythagoras scharen. Wenn jene also Christus zum Substrat der Tab. smar. machen, so können wir Pythagoras zum Substrat derselben machen.—Die magische Interpretation der Tab. smar. geht davon aus, dass Christus auf Grund der Wunder, die er verrichtet, als ein Magier angesehen wird. Die Magier, welche bereits unter den ersten Kaisern im Römischen Reiche eine erhebliche Ausbreitung erlangt hatten, sagten: Wenn die Christen Christus zum Substrat einer Interpretation der Tab. smar. machen, so heisst das, die Tab. smar. bekommt die Magie zum Substrat. Die Christlich-magische Interpretation ist die Drei-Einigkeits-Interpretation, die eigentliche magische Interpretation ist eine andere (nämlich die, welche wir im betreffenden Besonderabschnitte bringen).

Eine eigenthümliche Vertretung erhält die magische Interpretation der Tab. smar. dadurch, dass der Magier, der in ihr eine Allgemein-Vertretung hat, eine besondere Vertretung erhält, in einer besonderen Persönlichkeit vertreten wird. Diese Persönlichkeit ist Apollonius von Tyana. Derselbe wird uns von Philostratus dem Aelteren in seiner Vita Apollonii, *Βίος Ἀπολλωνίου* (*Φιλοστράτου εἰς τὸν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως βίον βιβλία*) vorgeführt, welches Werk er auf Antrieb der Julia, der Gemahlin des Severus (Kaiser 193—211 p. C.) verfasste. (S. d. Besonderabschnitt Apollonius von Tyana.)

Die Art und Weise des Philostratus, das, worauf er eigentlich lossteuert, unter der Form einer Lebensbeschreibung des Apollonius zu bringen, bewegt den Jamblichus zu seiner Vita Pythagorica, (*Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως τῆς κοίλης Συρίας περὶ τοῦ Πυθαγορι κοῦ βίου λόγος*), einem Buche, welches sich übrigens nicht nur mit Pythagoras, sondern auch mit den Sitten und Gebräuchen der Pythagoräer beschäftigt. Jamblichus lebte erst im vierten Jahrhundert p. C. Dadurch muss man sich nicht verleiten lassen, die Pythagoräische Interpretation der Tab. smar. erst in's vierte Jahrhundert zu setzen. Die ist vielmehr viel früheren Datums. Wie gesagt, dem Jamblichus giebt zu seiner Vita Pythagorica die Vita Apollonii den Impuls, welche letztere ebenfalls der magischen Interpretation der Tab. smar. nicht vorangeht, nicht mit ihr coincidirt, sondern ihr folgt. Wir besitzen auch noch ein Bruchstück einer Vita Pythagorae Porphyrii. Wie dieses Werk in Bezug auf früheres oder späteres Erscheinen der Vita Pythagorica des Jamblichus gegenübersteht, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Rittershausen (Noten zur Vita Pythagorae) hält die Vita Pythagogae des Porphyrius für eine Art Auszug aus der Vita Pytharorica des Jamblichus. Der Titel des Porphyrischen Werkes heisst: *Πορφυρίου φιλοσόφου, τοῦ καὶ Μάλχου, ἢ βασιλέως, Πυθαγόρου βίος.* Dieser Titel ist von Interesse. Ihm zufolge heisst Porphyrius auch Malchus. Da nun Malchus, מלכות, königliche Würde heisst, so macht man daraus מלך, *βασιλεύς*, das ist, aus der königlichen Würde wird ein König, und so wird Porphyrius zum König. Damit haben wir denn den alchemistischen Titel „König", der später auch dem Geber gegeben wird, und an der auch der Name Basilius Valentinus anlehnt.

Endlich ist hier noch die Platonische Interpretation der Tab. smar. zu erwähnen, über die wir in dem Besonder abschnitte, welche wir ihr widmen, das Nähere kenne lernen werden. Hier sei blos das erwähnt, dass dieselb wahrscheinlich von Ammonius Saccas († 241 p. C. herrührt. Ist aber Saccas nicht der Autor, so ist es sei Schüler Plotinus (250—270 p. C.). Von Ammonius Sac cas besitzen wir keine Schriften; von Plotinus desto meh Die Schriften dieses hat Porphyrius, sein Schüler, i sechs „Enneaden" arrangirt. Es wäre ein schweres Stüc Arbeit, sich ohne Beihülfe in Bezug auf die Platonisch Interpretation der Tab. smar. aus dem Wuste der Ploti

nischen Expositionen herauszufinden, und deswegen wollen wir dem Proclus einen Dank votiren, der uns in seiner *Στοιχείωσις θεολογική*, Institutio theologica, die Arbeit erleichtert hat.

Philos Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Philo: Cosmopoeïa.

Diese Interpretation nimmt sich den Menschen zum Substrat. Die biblische Schöpfungsgeschichte fängt mit der Erschaffung von Himmel und Erde an, und schliesst mit dem Menschen. Diese beiden Puncte sind die hervorragendsten der Schöpfungsgeschichte. Ebenso fängt der Timaeus an mit der *κόσμου γένεσις*, und endet mit der *φύσις ἀνθρώπου*. Wenn man daher von der Interpretation der Tab. smar., welche, entgegen der metaphysischen, als die kosmologische aufgefasst wird, abgeht, so ist eine würdige Stellvertreterin dieser Interpretation eine solche Interpretation der Tab. smar., die sich mit dem Menschen befasst.

Es heisst nun Timaeus, Mitte P. 30: *οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.*

Das heisst im Grunde: So muss man denn sachentsprechend und wahrheitsgemäss diese Welt nennen ein beseeltes mit Verstand begabtes thierisches Wesen, entstanden durch die göttliche Vorsehung.

Philo will aber *κατὰ* übersetzt wissen, mit „in Bezug auf“, und bekommt so als Sinn heraus: in Bezug auf den *λόγος* sei die Welt ein thierisches Wesen mit *ψυχή* und *νοῦς*. Auf die Weise bekommt er denn heraus, man müsse dem *κόσμος* gegenüber ein dreifach Geistiges annehmen, 1) den *λόγος*, 2) den *νοῦς*, 3) die *ψυχή*. Diese drei Seelen-Qualitäten, nimmt er nun an, seien graduell von einander verschieden, ständen im Klimax zu einander. Am höchsten steht der *λόγος*, das ist der *λόγος* Gottes. Der *λόγος* ist der Plan Gottes, die Welt zu erschaffen. Diese Alexandrinische Auffassung der ideellen Mat. prima kennen wir. Einen Plan fassen, ist aber eine geistige Thätigkeit. Wir haben daher im *λόγος* den Geist oder, anders ausgedrückt, die Seele Gottes. Der *νοῦς* ist der menschliche Geist, die menschliche Seele. Diese steht natürlicher Weise unter dem *λόγος*, da letzterer Gott zukommt. Sie steht aber über der *ψυχή*. Der *νοῦς* ist, wie sich Philo selbst ausdrückt, gewissermassen eine *ψυχή* von der *ψυχή*, das ist also eine potenzirte *ψυχή*. Wie nun der *λόγος* Gott zukommt, der *νοῦς* dem Menschen, so kommt die *ψυχή* dem Thier zu. *ψυχή* ist also in gewisser Beziehung das, was wir Instinct nennen. Wenn wir indessen bei *ψυχή* nur den Instinct und bei *νοῦς* nur die höhere Menschenseele vor Auge haben wollten, so wäre das nicht richtig. Die Endpuncte kommen zwar auf so etwas hinaus, indessen im Allgemeinen würde durch eine solche Auffassund ein antipodarisches Verhältniss zwischen *νοῦς* und *ψυχή* herbeigeführt werden, welches nicht strict im Sinne Philos liegt. Indem der *νοῦς* gewissermassen eine *ψυχή* von der *ψυχή* ist, emancipirt sich der *νοῦς* nicht von der *ψυχή*, wie das bei einem antipodarischen Gegenüberstehen doch statt haben müsste. *νοῦς* und *ψυχή* gehen in einander über. Figürlich gedacht, bilden *νοῦς* und *ψυχή* die Schenkel eines Winkels; im Scheitelpunct stossen sie zusammen, vom Scheitelpunct aus divergiren sie. Oder anders aufgefasst, es giebt kluge Thiere und dumme Menschen. Gesetzt, man hat einen dummen Menschen und ein kluges Thier vor sich, und hat zwei Loose in der Hand, ein *ψυχή*- und ein *νοῦς*-Loos. Nun soll man die Loose vertheilen. Da wird man sich versucht fühlen, dem Thier das *νοῦς*-Loos zu geben und dem Menschen das *ψυχή*-Loos. So etwas könnte aber nicht statt haben, wenn der *νοῦς* exclusiv auf den Menschen, die *ψυχή* exclusiv auf das Thier käme. Wie nun aber *νοῦς* und *ψυχή* nicht scharf getrennt sind, so sind auch *νοῦς* und *λόγος* nicht scharf getrennt. Natürlich an ihren Endpuncten stehen sie einander schroff gegenüber, denn der Mensch ist nicht Gott, und wenn dem Menschen der *λόγος* zukäme, so könnte er auch die Welt erschaffen. Indessen Uebergangspuncte sind da, was daraus hervorgeht, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen. (1. Buch Mosis, Cap. 1, Vers 26 und 27.) Philo, Cosmopoeïa, sagt in Bezug hierauf folgendes: *μετὰ δὴ τἄλλα πάντα, καθάπερ ἐλέχθη, τὸν ἄνθρωπόν φησι κατ' εἰκόνα γενέσθαι θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν, πάνυ καλῶς. ἐμφερέςερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρσι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα. ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.* „Nach allem anderen, wie berichtet, sagt er — der Autor der Schöpfungsgeschichte — treffend, der Mensch sei nach Gottes Ebenbild geschaffen. Denn nichts ist Gott ähnlicher geschaffen, als der Mensch. Nun muss man aber die betreffende Aehnlichkeit nicht auf das Körpergepräge beziehen, denn weder sieht Gott aus wie ein Mensch, noch hat der menschliche Körper als solcher ein göttliches Gepräge. Vom Ebenbild ist die Rede in Bezug auf den *νοῦς*, das Oberhaupt der *ψυχή*.“— Wenn nun aber vom Ebenbild die Rede ist in Bezug auf den *νοῦς*, so muss eben die Aehnlichkeit des *νοῦς* mit dem *λόγος* da sein.

Die vorliegende Interpretation nimmt fünf Rubriken an. Die erste Rubrik geht bis versa fuerit in terram. Die zweite Rubrik fängt bei Separabis an und geht bis inferiorum. Die dritte Rubrik umfasst die gloria und fortitudo. Die vierte Rubrik umfasst den Index, die fünfte den Schluss: Itaque vocatus sum bis totius mundi.

Erste Rubrik.

Verum bis versa fuerit in terram.

Die Einleitung verschmilzt mit der Rubrik Quod est inferius bis rei unius.

Im Timaeus blickt Gott bei der Welterschaffung auf das *κατὰ ταὐτὰ ἔχον*, auf das Paradigma der ideellen Elemente. Ganz so lässt Philo Gott in der biblischen Schöpfungsgeschichte auf das *κατὰ ταὐτὰ ἔχον* blicken, und dies ist die erste Schöpfungsperiode nach der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte. Nach Philo ist also die erste Schöpfungsperiode das Paradigma, auf welches Gott blickend, die zweite Schöpfungsperiode instituirt. Die Welt der ersten Schöpfungsperiode ist der *κόσμος νοητός*, die intellectuelle Welt, der *κόσμος ἐκ τῶν ἰδεῶν*, die ideelle Welt. Von diesem *κόσμος νοητός, ἐκ τῶν ἰδεῶν* ist die Welt der zweiten Schöpfungsperiode ein *ἀπεικόνισμα*, ein Abbild. Diese Welt der zweiten Schöpfungsperiode ist reell, wahrnehmbar, *αἰσθητός*, sichtbar, *ὁρατός*, entstanden, *γεννητός*. Die ideelle Welt, das Paradigma, die Welt der ersten Schöpfungsperiode, verschmilzt nun wieder mit dem *λόγος*. Philo sagt in Bezug darauf: *δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* „Offenbar ist das Vorbild-Siegel, von dem wir sagen, es sei die ideelle Welt (der ersten Schöpfungsperiode), offenbar ist dies, dürfte dies sein, selbst sein, das archetypische (vorbildliche) Paradigma, die Idee der Ideen, der *λόγος* Gottes.“

Das ist nun nicht zutreffend. (Man vergl. die Abschnitte: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte, gegen Ende, und: *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar.) Philo denkt sich seinen *κόσμος νοητός* vorab vom *λόγος* getrennt, denn sonst brauchte er sie ja nicht gegenüberzustellen. Hierbei ist ihm denn der *λόγος* die ideelle Materia prima, der *κόσμος νοητός* die (bedingt) reelle Mat. prima. Nachdem er nun idelle und (bedingt) reelle Mat. prima hat, lässt er sie zu einem verschmelzen. Es ist aber dem Philo der *λόγος* unabweisbar der Plan, und darin liegt das nicht Zutreffende bei der Sache. Der Plan geht der (bedingt) reellen Mat. prima voran, ist früher da, als diese, und damit können beide nicht zu Einem verschmelzen. Ja, wenn dem Philo der *λόγος* das Wort wäre, dann ginge die Sache, aber ihm ist der *λόγος* notorisch Plan, und nicht Wort, und so ist eben die Sache nicht zutreffend. Ob nun aber alchemistisch etwas zutreffend oder nicht zutreffend ist, darüber hat am endlichen Ende der Kanon der Alchemie, das ist die Tab. smar., zu entscheiden. Lehrt die Tab. smar., dass etwas zutreffend sei, so hört der Scrupel darüber, dass es etwa nicht zutreffend sein könnte, auf. Nun aber interpretirt Philo den Passus Quod est inferius est sicut id quod est superius in dem Sinne, dass der *κόσμος νοητός* und der Plan verschmelzen, und damit ist er gegen jeden Einwurf des nicht Zutreffenden seiner Aufstellung gedeckt.

Es ist nämlich das inferius der κόσμος νοητός, das sind Wasser, Erde, Luft, Licht der ersten Schöpfungsperiode, und das superius der λόγος als Plan. Das in der Mitte stehende est heisst: steht auf gleicher Rangstufe mit. Also κόσμος νοητός und λόγος als Plan stehen auf gleicher Rangstufe. Sage demgemäss nicht, ich habe ein zweiseitig Verschiedenes, hier dies, hier jenes. Nicht so, beide decken sich derartig, dass eins im anderen aufgeht, dass beide mit einander verschmelzen.

Wenn nun inferius und superius zu Einem verschmelzen, so liegt es näher, das inferius, das Subordinirte, in dem superius, dem Präordinirten, aufgehen zu lassen, als umgekehrt das superius in dem inferius aufgehen zu lassen. Hat man also das inferius (Wasser, Erde, Luft, Licht), und es verschmilzt mit den superius (dem Plan), so liegt es nahe, dass man dem herauskommenden summarischen Etwas den Namen superius giebt. Dies summarisch herauskommende Etwas ist denn das superius des jetzt kommenden Passus:

Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Das inferius ist hier die reelle Welt, die Welt der zweiten Schöpfungsperiode. Diese ist ein ἀπεικόνισμα, ein Abbild, der ideellen Welt, der Welt der ersten Schöpfungsperiode. Erst muss das ἀπεικόνισμα da sein, und dann kommt erst die reelle Welt. Also bildet die letztere das zum zweiten Dastehende, ist das Untere im Rang, und bildet daher das inferius.

Das superius nun, besagt dieser Passus, das ist das summarische Etwas von Wasser, Erde, Luft, Licht, Plan, das ist die erweiterte ideelle Welt, dient dazu, est, wie die reelle Welt, die Wunder einer Sache, der res una, zu Stande zu bringen.

Wir weisen darauf hin, dass Philo dazu, den κόσμος νοητός mit dem Plan verschmelzen zu lassen, an der Hand des Plato kommt. Plato lässt den Demiurgen auf das παράδειγμα, das Griechische Schema schauen. Damit ist dies παράδειγμα der Plan, der dem Demiurgen bei der Welterschaffung vorliegt. Vom Plan des Demiurgen kommt Philo dann sehr nahe liegend auf den Alexandrinischen Plan, den λόγος. Nun geht aber in Griechischer Fassung die Welt aus dem Schema hervor, und in Jüdischer Fassung geht die Welt aus der ersten Schöpfungsperiode hervor. Damit decken sich denn erste Schöpfungsperiode und Schema, nicht aber λόγος und Schema, und Philo hat etwas ganz anderes im Griechischen Plan (Schema) als im Jüdischen Plan (λόγος). Um hier nun die Deckung zu bewerkstelligen, lässt er die erste Schöpfungsperiode mit dem Jüdischen Plan verschmelzen. Dann läuft, indem die erste Schöpfungsperiode dem Schema parallel läuft, auch der λόγος dem Schema parallel, denn erste Schöpfungsperiode und λόγος kommen ja auf dasselbe hinaus.

Die res una ist der νοῦς.

Dieser νοῦς ist zuvörderst einmal die Platonische Weltenseele. Dieser νοῦς der Weltenseele extendirt sich klimakisch abwärts zur ψυχή, denn es ist ja der κόσμος (vergl. oben) ein ζῶον ἔμψυχον ἔννουν — wie der κόσμος einen νοῦς hat, hat er auch eine ψυχή. Klimakisch aufwärts extendirt sich dieser νοῦς zum λόγος, denn auf die erste, ideelle Schöpfungsperiode kommt der λόγος, und nicht der νοῦς.

Zuvörderst also haben wir es in der res una als νοῦς mit einem Platonismus zu thun. Wir haben es in ihr aber auch mit einem Philonismus zu thun. Nämlich (vergl. oben) am einen Ende ist der Mensch das, was der Kosmos am anderen Ende ist. Nun ist aber der Mensch des νοῦς theilhaftig, als auch der Kosmos. Damit ist in der Weltenseele nicht nur ein Platonismus, sondern auch ein Philonismus gegeben.

Eine res una, eine Ein-Sache ist der νοῦς, weil in der Seelen-Drei λόγος, νοῦς, ψυχή der νοῦς in der Mitte steht, der sich aufwärts zum λόγος, abwärts zur ψυχή extendirt. Der νοῦς ist die Seelen-Qualification, in der sich die drei Seelen-Qualificationen concentriren.

Et sicut res omnes etc.

Philo sagt: ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ.

Wenn man das so gewöhnlich hin liest, so übersetzt man: Die Relation, welche das hohe Oberhaupt zur ganzen Welt hat, diese Relation hat, wie es scheint, der menschliche νοῦς zum Menschen. So ist es aber nicht gemeint. Philo zielt mit dieser Stelle ganz speciell auf den vorliegenden Passus der Tab. smar., und will gesagt wissen: Wo das hohe Oberhaupt, der unus der Tab. smar., den λόγος hat als λόγος, ἐν ἅπαντι τῷ κοσμῷ, in Bezug auf die res omnes, da hat diesen λόγος der menschliche Geist als νοῦς, ἐν ἀνθρώπῳ, in Bezug auf den Menschen, in Bezug auf die omnes res natae. Philo will also sagen, die Rolle, welche der λόγος den res omnes gegenüber spielt, diese Rolle spielt der νοῦς gegenüber den res natae als ἄνθρωπος gefasst. Die Art und Weise, wie er das nun sagt, ist zwar ein wenig geschraubt, indessen darauf gerade ist es dem Philo abgesehen, das, was er sagt, geschraubt zu sagen. Die vorliegende Stelle ist so wichtig in Bezug auf die Interpretation der Tab. smar., dass derjenige, der sie richtig durchschaut, in ihr einen Hauptschlüssel zur ganzen Interpretation der Tab. smar. hat. Und da ist es denn wohl motivirt, dass Philo diesen Hauptschlüssel etwas geschraubt-mysteriös bringt.

Philo bringt hier seine Interpretation des Et sicut res omnes etc. so bündig, dass wir nur wenig hinzuzufügen haben.

Die res omnes sind die Welt, die wir um uns sehen, gerade so wie bei der Aegyptischen spirituellen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Diese Welt hat Gott geschaffen. Es liegt also nahe, von der Welt auf Gott zu kommen. Ist man aber einmal auf Gott gekommen, so liegt es nahe, den λόγος, die meditatio Gottes, anzuknüpfen, auf welchen es hier als erste Seelen-Qualification abgesehen ist. Auf die Welt zu kommen, liegt aber nahe, weil im Vorhergehenden von der Welt die Rede war.

Die res natae sind, ganz so wie bei der Aegyptischen spirituellen Interpretation, die nati, und ähnlich wie bei dieser tritt die adoptio in den Riss des res natae für nati. Philo sagt geradezu für nati: ἄνθρωπος, Mensch, und kann das auch, ohne Anstoss zu erregen, denn die res una, der νοῦς kommt κατ' ἐξοχὴν dem Menschen zu. Strict genommen sind aber die an die Stelle der res natae tretenden nati: Mensch und Thier. Der νοῦς dehnt sich als ψυχή vom Menschen auf das Thier aus.

Die Parallelisirung des Vorder- und Nach-Satzes durch sicut—sic parallelisirt subtil den λόγος und den νοῦς. Man hat in dieser Fassung keine directe, sondern eine indirecte Parallele. Streng genommen kann man ja sagen, was der λόγος auf seine Weise ist, das ist der νοῦς auf seine Weise, und darin liegt die Parallele. Indirect aber ist durch das sicut—sic eine Parallele zwischen λόγος und νοῦς gegeben. Durch eine solche indirecte Parallele ist subtil der Impietät aus dem Wege gegangen, den λόγος und den νοῦς, Gott und den Menschen oder gar Gott und das Thier, auf eine Linie stellen zu wollen.

In der citirten Stelle hält sich Philo in der Gegenüberstellung von λόγος und νοῦς an ein einfaches ἔχειν, haben. Wo Gott den λόγος hat, hat der Mensch den νοῦς. Das liegt nun hier, in der Tab. smar., etwas anders. Die Tab. smar. hat ein esse a, und lässt diesem esse a die res natae, nati, zur Seite treten. Damit haben wir denn ein väterliches und kindliches Verhältniss, welches derartig liegt, dass der λόγος der Welt, der νοῦς den natis als Vater gegenübersteht. Uebrigens entspricht nicht der unus der una res, sondern die meditatio entspricht der una res. Wenn da steht res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, so ist das zu nehmen, als wenn da stände: scilicet meditatione unius. Die res omnes stammen von Gott, nämlich vom λόγος Gottes. Die Erschaffung der Welt ist zur Rede gebracht. Wo das aber statt hat, da liegt es nahe, dass man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, und so steht denn auch hier res omnes fuerunt ab uno. Aber von dem Standpuncte, von dem Gesichtspuncte aus, mit dem wir es hier zu thun haben, haben wir es weniger mit Gott, als mit dem λόγος Gottes zu thun, und so tritt die nähere Erklärung, oder wenn man will die Redressirung des unus durch die meditatio unius ein.

Pater ejus est Sol etc.

Nachdem der λόγος und der νοῦς vorangegangen, kommt hier die ψυχή an die Reihe. Es tritt analog dem Vorangehenden ein väterliches resp. mütterlihces Verhältniss ein, jedoch mit dem Unterschiede, dass vorhin der λόγος, der νοῦς der pater war, hier aber von dem pater

resp. der mater die Rede ist, denen die ψυχή als Kind gegenüber steht.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Es handelt sich hier um den Scheitelpunct von νοῦς und ψυχή und dieser wird als νοῦς genommen. Sol und Luna sind Osiris und Isis, kurz die Aegyptische Gottheit. Diese Gottheit steht unter der Unus-Gottheit, und weil sie unter ihr steht, deswegen erhält sie den νοῦς, das ist die Seelen-Qualification, die eine Stufe niedriger steht, als die Seelen-Qualification des Unus-Gottes. Es wird uns also hier der νοῦς gebracht, trotzdem wir uns in der ψυχή-Stelle befinden. Das hat aber nichts anstössiges, weil die ψυχή in ihrer höchsten Stufe gebracht werden soll, und diese höchste Stufe ist eben der νοῦς. Also wir haben: Die (Aegyptische) Gottheit ist Vater (und Mutter) des νοῦς.

Portavit illud ventus in ventre suo. Das illud ist die ψυχή. Sie, die ψυχή (Accusativ), trug der ventus, Wind, Luft, im Bauche. Die Mutter der ψυχή ist die Luft. Die ψυχή ist das Kind, und die Luft die Mutter. Diese Luft nun wird übertragen auf das Volk der Luft, die Vögel, und wir haben dann: Die Vögel sind die Mutter der ψυχή. Wir haben es also mit der ψυχή zu thun, welche auf die Vögel kommt. Nicht aber nur mit der ψυχή haben wir es hier zu thun, welche auf die Vögel kommt, sondern auch mit der, welche auf die Fische (Wasserthiere) kommt. Denn nach der ersten biblischen Schöpfungsgeschichte kommen Vögel und Fische auf einen Tag (den fünften). Wo man also die Vögel hat, hat man auch die Fische. Philo sagt in Bezug auf die vorliegende Stelle der Tab. smar. ff. *εὐθὺς δὲ καὶ τὰ γένη τῶν πτηνῶν ἐδημιούργει, ὡς ἀδελφὰ τῶν καθ' ὕδατος· ἑκάτερα γὰρ νηκτά.* „Darauf (nach Erschaffung der Fische) schuf Gott die Geschlechter der Vögel, indem diese den Wasserthieren verwandt sind; beide nämlich schwimmen". — Die Vögel sind also die Schwimmer der Luft, wie die Fische die Schwimmer des Wassers sind. Die ψυχή also, die den einen Schwimmern zukommt, kommt auch den anderen Schwimmern zu.

Nutrix ejus terra est. Das ejus geht wieder auf die ψυχή. Amme wird als Mutter genommen. Die Mutter der ψυχή ist die Erde. Diese Erde wird übertragen auf die Landthiere. Wie vorhin Vögel und Fische die Mutter der ψυχή waren, so sind hier die Landthiere die Mutter der ψυχή. Wir haben es mit der ψυχή zu thun, welche auf die Landthiere kommt.

Wir haben es also im Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est mit der speciell auf die Thiere kommenden ψυχή zu thun.

Werfen wir nun nach einer Richtung hin einen Rückblick auf das Durchgenommene. Die Philonische Interpretation der Tab. smar. dreht sich, wie wir wissen, um den Menschen. Der Mensch ist, im Gegensatz zur eigentlichen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., ihr Substrat. Nun haben wir, dass das superius und inferius dazu dienen, die Wunder des νοῦς zu Stande zu bringen. Dieser νοῦς läuft auf den Menschen hinaus, da dem Menschen der νοῦς zukommt, entgegen dem λόγος, der Gott, der ψυχή, die dem Thier zukommt. Damit haben wir denn indirect den Menschen. In dem omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione haben wir schon mehr direct den Menschen, aber doch nicht ganz direct. In dem Pater ejus est Sol haben wir die ψυχή auf den νοῦς zurückgeführt, und damit wieder indirect den Menschen. Diese mehr oder weniger indirecten Verhältnisse können aber unmöglich ausreichend sein für eine Tab. smar., deren Interpretation sich den Menschen zum Substrat gemacht hat. In einer solchen ist der Mensch mit Eclat aufzuführen, hinzustellen, damit man ganz bestimmt und unzweifelhaft weiss, woran man ist. Und das geschieht denn in dem Passus:

Pater omnis telesmi totius mundi est hic, das ist: Hier hast du den Menschen als die Krone der Schöpfung.

Totus mundus, die Welt die wir um uns sehen, wie die res omnes. Telesmus totius mundi ist die Vollkommenheit der ganzen Welt, die wir um uns sehen, das ist der belebten (Thier-) Welt. Pater ist der an der Spitze Stehende, weil der Vater an der Spitze der Familie steht. Pater omnis telesmi totius mundi ist daher der an der Spitze der ganzen belebten (Thier-) Welt Stehende. Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Dieser, das ist der Mensch, steht an der Spitze der ganzen belebten (Thier-) Welt. Vorhin war von Vögeln, Wasserthieren, Landthieren die Rede, das ist vom telesmus totius mundi, jetzt kommt der Mensch an die Reihe, der pater telesmi. Der Mensch schmiegt sich den vorangegangenen Landthieren nach Art der ersten biblischen Schöpfungsgeschichte an, in der auf den sechsten Tag Landthiere und Mensch kommen.

Also: Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Hier hast du die Krone der Schöpfung, den Menschen,

virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Die terra lehnt sich an die terra von vorhin — nutrix ejus terra est. Es handelt sich um die ψυχή, die den Landthieren zukommt; und dass gerade an die ψυχή der Landthiere angelehnt wird, kommt daher, dass das Landthier mit dem Menschen auf den sechsten Schöpfungstag kommt, also die nächste Relation zu ihm hat. Im Allgemeinen ist es gerade nicht exclusiv auf die ψυχή der Landthiere abgesehen, sondern auf die ψυχή der Thiere überhaupt. Die virtus des Menschen ist eine integra, wenn sein νοῦς in die ψυχή verwandelt worden. So lange also der νοῦς als νοῦς dasteht, ist die virtus hominis eine incompleta, sie wird erst zu einer completa, zu einer integra, wenn der νοῦς auch die ψυχή umfasst. Natürlich wird das so interpretirt, dass die ψυχή genannt, der λόγος aber gemeint ist. Es bedarf des Hinweises nicht, dass der νοῦς sich nach abwärts zur ψυχή fortsetzt, das bedürfte des Hinweises, dass der νοῦς sich aufwärts zum λόγος fortsetzt, womit der Mensch als Krone der Schöpfung um so eclatanter in den Vordergrund tritt. Das zu thun, gerade heraus zu sagen, das verbietet aber die Pietät gegen Gott. Und so ist denn gesagt, nach unten pflanzt sich der νοῦς zur ψυχή fort, und dadurch entsteht die vis integra; die reservatio mentalis dabei ist aber, wie sich der νοῦς abwärts zur ψυχή fortpflanzt, so pflanzt er sich aufwärts zum λόγος fort, und dadurch entsteht im Grunde die vis integra hominis. Mit dem λόγος als reservatio mentalis an dieser Stelle der Tab. smar. läuft parallel die Stelle im Timaeus (P. 28): *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* „Den Schaffer und Vater dieses Weltalls zu finden, zu erforschen, ist ein Stück Arbeit, ist schwierig, wenn man ihn aber gefunden, erforscht hat, so kann man ihn, ihn den Gefunden, das Gefundene, Erforschte, nicht in die weite Welt hinein, vor Krethi und Plethi, ausposaunen."

Zweite Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Vorhin war vom Menschen in Bezug auf seine Seele die Rede, vom Seelen-Menschen, hier kommt der Mensch in Bezug auf seinen Körper, der Körper-Mensch, an die Reihe. Die Trennung des Seelen- und Körper-Menschen findet Philo prägnant in der Bibel (Alexandrinische Schöpfungsgeschichte) gezeichnet; der Seelen-Mensch ist der Mensch der ersten Schöpfungsgeschichte, der Körper-Mensch ist der Mensch der zweiten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis. Der Körper-Mensch besteht aus den vier Elementen. Platonisch besteht der Mensch direct aus den vier Elementen, Philonisch indirect in so fern, als bei der Alexandrinischen Interpretation der Schöfpungsgeschichte die erste Periode bringt: Luft (Himmel), Erde, Wasser, Feuer (erster Tag), das sind eben die vier Elemente. Es kommen also auf die erste Schöpfungsperiode die vier Elemente. Da nun die zweite Schöpfungsperiode das Abbild der ersten ist, so kommen auch auf diese die vier Elemente, und damit auf die Welt im Ganzen. Da nun κόσμος und Mensch parallel laufen, so kommen auch auf den Menschen die vier Elemente. — In der Stelle:

Separabis terram ab igne, subtile a spisso ist:
terra das Element Erde,
ignis das Element Feuer,
subtile das Element Luft,
spissum das Element Wasser.

Diese soll man trennen, das ist trennend zwischen ihnen einen Unterschied machen, und wenn man dies thut, so kommt der Körper-Mensch heraus. Der Mensch präsentirt sich als das Product der vier Elemente, denn:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Philo sagt in Bezug auf diese Stelle: *καὶ προσέτι,*

πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οἰκειοτάτοις καὶ συγγενεστάτοις χωρίοις ἐνδιαιτᾶται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν· ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαῖον, ἔνυδρον, πτηνὸν, οὐράνιον· ᾗ μὲν γὰρ οἰκεῖ καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαῖον ζῶόν ἐςιν· ᾗ δὲ δύεται καὶ νήχεται καὶ πλεῖ πολλάκις, ἔνυδρον. ἔμποροι καὶ ναύκληροι καὶ πορφυρεῖς, καὶ ὅσοι τὴν ἐπ' ὀςρέοις καὶ ἰχθύσιν ἄγραν μετίασι, τοῦ λεχθέντος εἰσὶ σαφεςάτη πίςις. ᾗ δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνωφοιτον ἐξήρτηται (? ἐξῆρται) τὸ σῶμα, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως ἀεροπόρον εἶναι· πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων, ὄψεως, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἑκάστῳ τῶν ἄλλων ἀςέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγίζον. „Ferner: in allen diesen (Elementen) lebt (der Mensch) wie in einem ihm entsprechenden und verwandten Medium, es geht bei ihm wechselnd von einem zum anderen. So kann man denn vom Menschen sagen, er sei alles: ein Land-Wesen, ein Wasser-Wesen, ein Vogel-Wesen, ein Himmel-Wesen. In so fern er die Erde bewohnt und beschreitet, ist er ein Land-Wesen. In so fern er untertaucht, schwimmt, schifft, ist er ein Wasser-Wesen. Dess sind Zeugen die Meerfahrer, die Seehändler, die Purpurfischer, die Austernfänger, die Fischer. In so fern er den Leib von der Erde aufwärts dem Aether entgegenstreckt, dürfte er wohl mit Recht ein Luftdurchwandler genannt werden. Ausserdem dürfte er wohl mit Recht ein Himmel-Wesen genannt werden, weil er mit dem Gesichtssinn, dem Fürsten der Sinne, sich der Sonne, dem Monde und jedem der übrigen Gestirne, sei's Planet, sei's Fixstern, nähert."

Dritte Rubrik.

Sic habebis bis obscuritas.

Der totus mundus ist hier, wie in der zweiten Rubrik, die Welt, die wir um uns sehen, und deren gloria, Verherrlichung, ist der *νοῦς*, wobei an die Platonische Welten-Seele zu denken ist. Dass dieser *νοῦς* sich abwärts zur *ψυχή* extendirt, ist selbstredend, dass er sich aufwärts zum *λόγος* extendirt, liegt in Jüdischem Sinne darin, dass die Himmel die gloria Dei erzählen, liegt also darin, dass speciell der Ausdruck gloria da steht. Vom streng Platonischen Standpunct kann der Ausdruck gloria keinen Anspruch darauf machen, in solchem Sinne, mehr oder weniger direct, für den *λόγος* ausgebeutet zu werden. Hier hat denn die obscuritas fugiens die besonders hervorragende Mission, in Bezug auf den *λόγος* ausgebeutet zu werden. Die Obscurität flieht dich, wenn du einsiehst, dass der *νοῦς* nicht nur zur *χυχή*, sondern auch zum *λόγος* zu extendiren ist.

Haec est totius bis penetrabit.

Die fortitudo wird nach der Vier gezählt, und zielt auf die vier Elemente. Die fortitudo vincit omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrat, das ist, der Mensch vom Standpunct der quatuor Elementa vincit, omnem rem subtilem, et penetrat omnem rem solidam.

Die res subtilis lehnt sich an das subtile des Separabis subtile a spisso, und ist hier die omnis res subtilis das, was dort subtile und spissum war. Und in analoger Weise ist im Anlehnen an das Separabis terram ab igne die omnis res solida, eigentlich omnis terra, hier das, was dort terra und ignis war. Es handelt sich also um eine mehr Index-artige Auffassung der Worte subtile und terra.

Der Mensch vom Fortitudo-Standpunct besiegt und durchdringt die Elemente: das ist ganz dasselbe, nur von einem anderen Gesichtspuncte aufgefasst, wie beim Ascendit a terra etc.

Vierte Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die erste Rubrik. Dort ist ja gesagt, dass Gott der Vater der Welt ist, dass Gott die Welt erschaffen hat.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die zweite Rubrik. Es wird angenommen, dass beim Menschen der *νοῦς* die Hauptsache ist, und dass sich der Körper dem Geiste anschmiegt, anpasst. Daher wird die zweite Rubrik, in der vom körperlichen Menschen die Rede ist, adaptationes, Anpassung der Elemente, Anpassungen der Elemente, weil es mehrere Elemente giebt, genannt. Hinc — von der ersten Rubrik gehen die adaptationes aus, sie schmiegen sich an den *νοῦς* der ersten Rubrik.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die dritte Rubrik. In dieser kommt ja die mit dem Masse bemessene fortitudo vor.

Fünfte Rubrik.

Itaque bis mundi.

Und so werde ich genannt — das ist der alte mysteriöse Anschluss des Thoth.

Trismegistus ist der Hermes auf Grund der drei Seelen-Qualificationen: *λόγος, νοῦς, ψυχή.* Diesem Hermes trismegistus entsprechen die drei Theile der Tab. smar., der Philosophia totius mundi. Deshalb: habens tres partes etc., nämlich die, welche Index bringt.

Totus mundus ist die Welt, die wir um uns sehen, ähnlich wie in der zweiten Rubrik. Der totus mundus kommt auf den *κόσμος* hinaus, den die zweite Redaction der Tab. smar. zu ihrem Substrat macht. Die Philosophie dieses *κόσμος* kommt darauf hinaus, dass der Mensch an seine Stelle rückt, und so wird der Kanon der Alchemie zur Lehre vom Menschen.

Schliesslich sei bemerkt, dass die Philonische Interpretation der Tab. smar. in so fern epochemachend für die Tab. smar. wird, als sie die Initiative ergreift, die Tab. smar. als Frei-Gut aufzufassen, das ist, den Standpunct einzunehmen: Hier ist die Tabula smaragdina, interpretire sie Jeder, wie ihn sein animus alchemisticus fert. Streng genommen, haben wir diesen Standpunct bereits bei der metaphysischen Interpretation, denn dass das Completum etc. die Tab. smar. zu einer dritten Redaction in dem Sinne machen soll, wie die zweite Redaction die erste Redaction zu einer absolut besonderen, neuen Redaction macht: — daran glaubt, bei Lichte betrachtet, der Autor der metaphysischen Interpretation selbst nicht. Und wie er es nicht glaubt, glaubt es auch Philo nicht. Philo nimmt an, dass jener Autor bereits auf dem Boden der Tab. smar. als Frei-Gut steht, und hat daher keinen Scrupel, eine Interpretation zu bringen, an die der Autor der zweiten Redaction nie gedacht hat.

Die Pömandrische Interpretation der Tabula smaragdina.

Es existirt eine Alexandrinische Schrift, die dem Hermes zugeschrieben wird (vergl. Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., siebente Rubrik), und die den Titel führt: *Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίςου Ποιμάνδρης.* In dieser Schrift finden sich eine Reihe Abhandlungen, von denen die hauptsächlichste die erste ist, welche daher auch für sich die Titelüberschrift der ganzen Schrift führt, nämlich: *Ποιμάνδρης*, Poemander. Diese bringt eine Interpretation der Tab. smar., welche im Allgemeinen auf dem Standpunct der Philonischen Mensch-Interpretation der Tab. smar. steht, im Besonderen aber von ihr abweicht.

Die Pömandrische Interpretation nimmt die acht Rubriken der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an.

Erste Rubrik.

Verum est etc.—Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die res una ist, wie bei Philo, der *νοῦς*. Dieser *νοῦς* wird aber auf Gott bezogen.

Philo sagt in der Cosmopoeïa: *προνομίας δὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ φῶς ἠξίου· τὸ μὲν γὰρ ὠνόμασε θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος· τὸ δὲ, φῶς, ὅτι ὑπερβαλλόντως καλόν.* „Er — der Autor der biblischen Schöpfungsgeschichte — schiebt das *πνεῦμα* und das *φῶς* in den Vordergrund. Denn das *πνεῦμα* nennt er das *πνεῦμα* Gottes, indem es hauptsächlich zum Leben in Relation steht, Gott aber der Grund des Lebens ist. Und das *φῶς* ist besonders gut."

Man muss sich hierbei in's Gedächtniss zurückrufen, dass es 1. Buch Mosis, 1. Cap., heisst:

Vers. 2. *Καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.*

Vers. 4. *Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν.*

Philo hat in Sinne, dass *πνεῦμα* = Athem. Im Athem sieht er aber das Leben, *ζωή*, weil das Leben des Menschen aufhört, wenn der Athem still steht, und so parallelisirt er denn *πνεῦμα* und *ζωή*.

Und ferner ist nach der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte das φῶς des ersten Tages ein doppeltes. (Vergl. die Alexandrinische Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte.) Es kann nun Philo zu seiner paradigmatischen Auffassung der ersten Schöpfungsperiode nur ein φῶς verwerthen, und so schiebt er denn das zweite φῶς dem λόγος zu, worüber er sich auch in dem, was der vorhin citirten Stelle folgt, speciell ausspricht. Da nun der λόγος speciell auf Gott kommt, so kommt auch das φῶς speciell auf Gott, ebenso wie das πνεῦμα speciell auf Gott kommt, weil es heisst: πνεῦμα θεοῦ. In Gott haben wir also auf der einen Seite: πνεῦμα und φῶς, und auf der anderen Seite: ζωή und φῶς.

Auf diese Standpuncte geht nun der Autor des Poemander mannichfach ein. Hier in specie haben wir Gott als πνεῦμα und φῶς. Und das wird dazu ausgebeutet, dass der νοῦς auf Gott kommt. Nämlich:

Das Quod est inferius etc. wird auf die vier Elemente bezogen (wie in der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction des Tab. smar.). Wir haben also: Feuer, Wasser, Luft und Erde dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Der Autor denkt nun, wenn die vier Elemente auf eine res una hinauskommen, so ist das zuvörderst einmal: das Einelement. Nun denkt er, zum Einelement kommt man dadurch, dass man die Elemente zuvörderst auf zwei restringirt, und aus dieser Zwei dann die Eins hervorgehen lässt. Indem er sich nun an die Elementen Zwei-macht, nimmt er als solche Luft und Feuer, indem er denkt, die Elementen-Zwei ist ja doch nur eine Idealität in der Elementenlehre, ob ich also die Aufstellung so oder so mache, bleibt sich gleich. Sobald er aber bei Luft und Feuer ist, ist er bei πνεῦμα und φῶς. Diese kommen auf Gott. Damit hat er Gott als Einelement und damit als res una. Die res una aber nach Philo = νοῦς, und so kommt heraus, dass Gott = νοῦς.

Eit sicut etc.

Die res omnes, das All, welches auf die vier Elemente hinauskommt, entstanden von Gott, nämlich durch dessen meditatio, dessen λόγος, wogegen die res natae, wie bei Philo: Mensch mit Hinblick auf das Thier, von Gott als νοῦς enstanden.

Das sicut — sic parallelisirt den λόγος und den νοῦς, beide kommen auf Gott. Der νοῦς ist dem λόγος: ὁμοούσιος, an Wesenheit gleich.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Hier kommt der belebte Leib überhaupt an die Reihe, wobei es darauf abgesehen ist, dass auch dem Thier Rechnung getragen wird.

Sol und Luna bilden die Repräsentanten des Elementes Feuer.

Ventus bildet den Repräsentanten des Elementes Luft.

Terra bildet den Repräsentanten des Elementes Erde, zugleich aber auch den Repräsentanten des Elementes Wasser, und zwar das letztere in Bezug auf die Bibelstelle „Am Anfang schuf Gott die Erde", bei der angenommen wird, dass unter Erde zugleich auch Wasser verstanden ist, weil interpretirend hinzugefügt wird: „Und die Erde war ein Durcheinander."

Es wird somit den Elementen eine Vaterschaft und Mutterschaft über den belebten Leib angewiesen. Der belebte Körper besteht aus den vier Elementen.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Nachdem der belebte Leib überhaupt vorangegangen, kommt nun der Mensch als Krone der Schöpfung (Pater omnis telesmi, wie bei Philo) an die Reihe. Der Mensch wird in Philonischer Weise an der Hand des Doppel-Menschen der beiden Schöpfungsgeschichten aus einem zwiefachen Gesichtspuncte aufgefasst, aus dem Gesichtspunct des geistigen, und aus dem Gesichtspunct des körperlichen Menschen. Das versa fuerit in terram zielt darauf, dass dem geistigen Menschen der ersten Schöpfungsgeschichte der Körper-Mensch der zweiten Schöpfungsgeschichte anzureihen ist.

Nun kommt im Separabis terram ab igne etc. die ψυχή an die Reihe. Es liegt schon im Doppel-Menschen von vorhin, dass man sich den Geist vom Körper trennt, getrennt vorstellt. An die Collectiv-Trennung soll man aber eine Special-Trennung knüpfen, man soll den ignis, den νοῦς, vom Körper, der terra, trennen, und man soll das subtile, die ψυχή, vom Körper, dem spissum, trennen. Es ist also darauf abgesehen, den νοῦς, trotzdem dass er in dieser Interpretation eigentlich nur Gott zukommt, dennoch auch dem Menschen zuzutheilen. Wollte man dem Menschen blos die ψυχή zutheilen, so hätte er keinen Unterschied vor dem Thiere, dem doch auch eine ψυχή zukommt. Das Ganze kommt auf den Platonismus hinaus, dass der Mensch der Demiurg, dass der Mensch Gott ist.

In der kühnen Idee, den Menschen zu Gott zu machen, schlägt der Autor übrigens gedeckt. Wenn man dem seine kühne Idee vorhält, so sagt er, ich nehme auch ignis als ψυχή. Wenn ich daher den ignis von der terra und das subtile von dem spissum separire, so separire ich die ψυχή in ihrer Doppeleigenschaft als ignis und subtile vom Körper.

Nachdem nun vorhin darauf hingewiesen, dass man beim Menschen einen Körper und eine Seele annehmen müsse, liegt nun die Uebergangsidee zum Ascendit etc. nahe. Diese Uebergangsidee ist, wenn der Mensch stirbt, so trennt sich die Seele vom Körper.

Ascendit a terra in coelum. Der Mensch, vom Standpunct seiner Seele, schwingt sich himmelan, und bleibt da, wenn er des Himmels würdig ist. Ist er des Himmels aber nicht würdig, so muss er aus dem Himmel,

iterumque descendit in terram, muss den Weg zurück, den er gemacht hat, zur Hölle hin, dem Teufel, dem δαίμων, in die Hände, ὅςις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει αὐτοὺς, welcher die Missethäter den Plagen des Feuers aussetzt.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Und der Mensch, welcher zum Himmel oder zur Hölle fährt, welches Sachverhältniss auf seine Seele kommt, dieser Mensch recipit auf der anderen Seite vom Standpunct seines Körpers aus, die vis superiorum et inferiorum, das ist der Elemente, wie sie die zweite Rubrik bezeichnet. Der Mensch, dessen Seele sich vom Körper getrennt hat, verfällt dem Materialismus der Elemente, er verwest.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Im Sinne des Autors liegt, gloria als λόγος und νοῦς zu nehmen, und fortitudo als ψυχή. Nimmt er nun eben die fortitudo als ψυχή, so zählt er das totius fortitudinis fortitudo fortis nach der Drei, und hat im Sinne, dass die ψυχή den λόγος und den νοῦς absorbirt, der Mensch also zu Gott wird. Deswegen ist die ψυχή die cumulirte fortitudo, weil sie omnem rem subtilem, das ist den λόγος und den νοῦς besiegt, und weil sie omnem rem solidam, das ist die Materie des Menschen- und Thier-Körpers, durchdringt.

Der Autor schlägt aber auch hier, wie in der vorigen Rubrik, mit dem Menschen als Gott gedeckt, um nicht (vergl. bei der Philonischen Interpretation der Tab. smar.) das, was er über Gott denkt, in die weite Welt zu posaunen, um es nur denen zu bieten, die mit ihm auf gleichem Standpunct stehen. Er deckt sich damit, dass er denen, die ihm seine kühne Idee vorhalten, analog wie Philo, die fortitudo als die Elemente bietet, womit denn die cumulirte fortitudo nach der Vier zählt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der gesagt ist, dass Gott die res omnes geschaffen.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. Es ist in diesen Rubriken vom Thier und vom Menschen die Rede, an welche sich die ψυχή und was sich an sie knüpft (νοῦς, λόγος) „anpasst."

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik. In dieser kommt ja die mit dem Masse bemessene fortitudo vor.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Wie bei Philos Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est bis Solis.

Sol wird als φῶς genommen, und das φῶς als Ein-

gesichtspunct für λόγος, νοῦς, ψυχή. Die vorige Rubrik brachte den Hermes trinus als λόγος, νοῦς, ψυχή, diese Rubrik bringt den Hermes unus als φῶς.

Am Schlusse des Poemander mystificirt sich der Autor den Standpunct heraus, als wenn es in seiner Interpretation der Tab. smar. auf eine Glorificirung Gotttes abgesehen wäre. Dem ist aber nicht so, es ist ihm auf eine Glorificirung des Menschen abgesehen, der in Platos Sinne zu einem Gotte wird.

Die Christliche erste Drei-Einigkeits-Interpretation der Tabula smaragdina.

Sie verdankt ihren Ursprung dem, dass an die Stelle des Menschen der Gottmensch tritt.

Es werden acht Rubriken, wie bei der metaphysischen Interpretation angenommen.

Erste Rubrik.

Verum est etc.—Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius umfassen, wie bei der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.: Feuer, Wasser, Luft und Erde.

Res una ist der heilige Geist, πνεῦμα ἅγιον. — Also: Quod est inferius bis rei unius. Feuer, Wasser, Luft und Erde dienen dazu, um die Wunder des heiligen Geistes zu Stande zu bringen. Wie das des Näheren liegt, weisen die dritte Rubrik und die fünfte Rubrik nach.

Der unus ist Gott Vater, der λόγος unius ist Gott Sohn. Christus wird zum λόγος.

Res omnes: die Welt, die wir um uns sehen.

Die res natae, das ist in Philos Sinn: nati, die Menschen, kommen auf den heiligen Geist. Denn über die Apostel ergiesst sich nicht Gott der Vater, Gott der Sohn, sondern der heilige Geist. (Apostelgeschichte.) Also:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno etc. Und wie Gott der Vater die Welt erschaffen hat, durch Gott den Sohn, so waren die Menschen, die Apostel, vom heiligen Geist. In dem esse a liegt auf beiden Seiten ein väterliches Verhältniss, und darum die Parallele mit dem sicut — et. Die Parallele soll sich aber nicht ganz decken, und daher die adoptio im Nachsatz. So kann die adoptio einerseits verwerthet werden. Andererseits kann sie auch für die res natae als Menschen eintreten. Beim väterlichen Verhältnisse des Nachsatzes wird der heilige Geist zum Vater der Apostel, das heisst, er kommt über sie.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Es heisst in der Apostelgeschichte im zweiten Capitel:

Vers. 1. *Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν ἅπαντες ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό.*

Und als der Tag der Pfingsten erfüllet war, waren sie alle einmüthig bei einander. (Luther.)

Vers. 2. *Καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι.*

Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel, als eines gewaltigen Windes, und erfüllte das ganze Haus, da sie sassen. (Luther.)

Vers. 3. *Καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός· ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαςον αὐτῶν.*

Und man sah an ihnen die Zungen zertheilt, als wären sie feurig. Und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen. (Luther.)

Vers. 4. *Καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.*

Und wurden alle voll des heiligen Geistes, und fingen an zu predigen mit anderen Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen. (Luther.)

Hieran wird nun beim Pater ejus etc. angelehnt.

Dass der Vater des heiligen Geistes die Sonne, dessen Mutter der Mond ist, Pater ejus est Sol etc., damit wird seine Feuer-Eigenschaft gelehrt. Auf diese Feuer-Eigenschaft des heiligen Geistes zielen auch die *γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός.* (Vers. 3.)

Dass der Wind den heiligen Geist im Bauche trug, Portavit illud ventus etc., damit wird seine Wind- (Luft-) Eigenschaft gelehrt. Auf diese Wind- (Luft-) Eigenschaft des heiligen Geistes zielt auch die *πνοὴ βιαία.* (Vers. 2.)

Die terra in Nutrix ejus terra est ist der irdische Leib der Apostel, der irdische Menschenleib, über den sich der heilige Geist ausgiesst. Auf die Weise ist die Amme, die Mutter des heiligen Geistes die Erde, wie seine Mutter die Luft, sein Vater und seine Mutter das Feuer ist.

Es kommen also dem Geiste Elemente zu, wie das auch die zweiten Rubrik lehrt. Entgegen der zweiten Rubrik aber, in der von vier Elementen die Rede war, ist hier nur die Rede von drei Elementen (Feuer, Luft, Erde).

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Der totus mundus ist die Welt, wie wir sie um uns sehen. Deren telesmus ist der Mensch. Und der Pater omnis telesmi totius mundi ist der Gottmensch Christus.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Die virtus Christi ist eine integra, wenn er, Christns, oder sie, die virtus, verwandelt worden in terram, in Erde, das ist, wenn zu Christi göttlicher Natur die irdische, die Mensch-Natur hinzukommt. Vergl. Römer Cap. 8, Vers. 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁρματίας*, „und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches“. (Luther.)

Um seine Mission zu erledigen, muss Christus Mensch werden.

In dem Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio wird der Standpunct mit der terra näher erläutert.

Ignis = φῶς. — Subtile = πνεῦμα.

Diese beiden (vergl. den vorigen Abschnitt) kommen nach Philo auf Gott, es liegt also nahe, sie auf die göttliche Natur Christi zu beziehen. Abgesehen von Philonischen Anschauungen, sagt aber auch Christus selbst, Evangel. Joannis, Cap. 12:

Vers. 46. *Ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.*

Ich bin gekommen in die Welt ein Licht, auf dass, wer an mich glaubt, nicht in Finsterniss bleibe. (Luther.)

Und so öfter. Hierzu kommt, dass schon im Allgemeinen nach Philonischen Anschauungen die Berechtigung vorliegt, das *πνεῦμα* in *ζωή* umzuwandeln, dass hierzu aber hier die ganz besondere Berechtigung vorliegt, damit das *πνεῦμα*, welches Christo als solchem zukommt, nicht mit dem *πνεῦμα ἅγιον*, dem heiligen Geiste, verwechselt wird. So hat man denn statt *πνεῦμα: ζωή*, und in Bezug auf letztere sagt Christus ebenfalls selbst, Evangel. Joannis, Cap. 5:

Vers. 26. *Ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.*

Denn wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selbst. (Luther.)

So kommen also der ignis und das subtile auf die göttliche Natur Christi. Diese göttliche Natur Christi muss man nun von seiner menschlichen Natur separare, trennen, trennend einen Unterschied machen. Es ist zu separiren *φῶς* von terra. Hier ist in terra zu trennen: vom menschlischen Leib überhaupt, im Allgemeinen, wie er in Christo gegeben ist. Und dann ist zu separiren: *πνεῦμα* von spissum. Hier ist spissum der höhere menschliche Leib, wie er in Christo gegeben ist. Diesen höheren menschlichen Leib besitzt Christus dadurch, dass er ohne Sünde ist. Hebräer Cap. 4 (5):

Vers. 15. *Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας.*

Denn wir haben (in Christus) nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde. (Luther.)

Evangel. Joannis Cap. 8. Vers. 46: *Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁρμαρτίας;*

Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen? (Luther.)

Das suaviter magno cum ingenio kann darauf bezogen

werden, dass statt terra ab igne, ignis a terra separirt werden soll. Es kann aber auch das folgende Hysteron-Proteron einleiten.

Nämlich anlehnend an die Befugniss, in der vorliegenden Stelle der Tab. smar. die Sätze gegenseitig auszutauschen (vergl. erste Redaction der Tab. smar.), wird descendit in terram vorangesetzt, und es folgt dann iterumque ascendit a terra in coelum.

Descendit in terram — Christus steigt in die Erde, er stirbt, und wenn er gestorben ist, dann

ascendit a terra in coelum — dann steigt er zum Himmel auf, es hat die Himmelfahrt Christi statt.

Et recipit vim superiorum et inferiorum, und er erhält die Macht, die Herrschaft über die Oberen und Unteren. Man vergleiche in Bezug hierauf: Epistol. Pauli ad Philippos, Cap. 2:

Vers. 9. *Διὸ καὶ ὁ ϑεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ (τὸ) ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.*

Darum hat ihn auch Gott erhöhet, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist. (Luther.)

Vers. 10. *Ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχϑονίων.*

Dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden, und unter der Erde sind. (Luther.)

Vers. 11. *Καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριςός, εἰς δόξαν ϑεοῦ πατρός.*

Und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters. (Luther.)

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

In der gloria totius mundi haben wir Gott den Vater und Gott den Sohn. In der fortitudo haben wir den heiligen Geist.

Die cumulirte fortitudo zählt nach der Drei. Die fortitudo wird deswegen von einem dreifachen Gesichtspuncte aufgefasst, weil sie, die fortitudo, vincit omnem rem subtilem, das ist, da subtile (vergleiche oben) = *πνεῦμα*, quia vincit *πᾶν πνεῦμα*, das ist: Vater, Sohn, Geist. Denn hat man den heiligen Geist, so hat man auch Gott den Vater und Gott den Sohn. Christus ist nämlich empfangen vom heiligen Geiste, und Gott der Vater lässt empfangen. Die spirituelle Drei der fortitudo ist also der heilige Geist als solcher, Christus als empfangen vom heiligen Geiste, Gott Vater als solcher, der mittelst des heiligen Geistes empfangen lässt. — Hierzu kommt nun noch eine materielle Drei der fortitudo, welche darin liegt, dass die fortitudo penetrat omnem rem solidam, das ist alle Elemente. Der Passus quia omnem rem solidam penetrabit gleicht den Zwiespalt aus, der in den vier Elementen der zweiten, und den drei Elementen der dritten Rubrik liegt. Die res solidae bilden, entgegen den res subtiles, den materiellen Standpunct des heiligen Geistes, den Standpunct, vermöge dessen dem heiligen Geiste das Feuer, die Luft, die Erde zukommt. Bei dieser Erde ist auf Grund des: Am Anfang schuf Gott die Erde. Und die Erde war ein Durcheinander — das ist die Erde war zugleich Wasser — das Wasser zu suppliren, und so ist durch die omnis res solida die Ausgleichung da zwischen dem doppelten superius und inferius der zweiten Rubrik und den drei Elementen der dritten Rubrik.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

In der zweiten Rubrik ist von der Erschaffung der Welt, der res omnes, die Rede.

Von dem, was die zweite Rubrik bringt — Hinc — das ist von dem heiligen Geiste und Gott Sohn, stammen her die wunderbaren Anpassungen der Elemente an den heiligen Geist, des Leibes an die göttliche Natur Christi, wie wir sie in der dritten und vierten Rubrik haben.

Und der Anpassungen — quarum — modus, nämlich der modus der Anpassungen, wie sie auf den heiligen Geist kommen, ist so, wie ihn die fünfte Rubrik bringt.

Also weist der Index auf die zweite, dritte, vierte und fünfte Rubrik.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist der Deus trinus: Gott Vater, Gott Sohn, heiliger Geist, und wie wir den Deus trinus haben, so hat die Tabula smaragdina tres partes. Wie die Philosophie des totus mundus in der Philonischen Interpretation darauf hinaus kommt, dass die Tab. smar. zum Kanon der Lehre vom Menschen wird, so kommt sie in der vorliegenden Interpretation darauf hinaus, dass die Tab. smar. zum Kanon der Lehre vom Gottmenschen wird.

Achte Rubrik.

Completum bis Solis.

Sol = *φῶς*, und *φῶς* = Gott vom Eingesichtspunct als Eingott.

Der vorigen Rubrik gemäss sollte man meinen, man habe es blos mit einem Deus trinus zu thun. Nein, man hat es auch mit einem Eingott zu thun. Man hat es mit der Drei-Einigkeit zu thun. Schliesst man mit der vorigen Rubrik ab, so hat man es mit einem incompleten Verhältniss zu thun. Complet wird das Verhältniss erst, wenn man die Wirksamkeits-Entfaltung (operatio) des *φῶς* heranzieht. Diese Wirksamkeits-Entfaltung besteht darin, dass das *φῶς* den Vater, den Sohn und den Geist umfasst, und so den Ein-Standpunct der Gottheit vermittelt.

ΛΟΓΟΣ-Interpretation der Tabula smaragdina.

Nach der Drei-Einigkeits-Interpretation haben wir: res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, Gott der Vater hat die Welt erschaffen durch Christus. Das kommt nun darauf hinaus, dass nicht Gott der Vater, das ist Griechisch kurz *ϑεός*, die Welt erschaffen, sondern Christus. Und das ist eine Collision mit der Bibel, in der es heisst: *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ ϑεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* Hier war also nachzuhelfen, und dies geschah ff.

Man sagte, der *λόγος* der Tab. smar. wird zu Christus. Nun wohl, das verhindert aber nicht, dass der *λόγος* seine ursprüngliche Bedeutung beibehält, nur ist etwas zu modificiren. *λόγος* = Plan (vergl. den Abschnitt: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte); man kam aber auf diesen Plan vom Wort aus. Zu diesem Wort verbum statt meditatio führt uns bereits Philo zurück. Denn er lässt den *κόσμος νοητός* mit dem *λόγος* verschmelzen. Nun, soll das geschehen, so muss der *λόγος* eben Wort sein, denn der Plan geht dem *κόσμος νοητός* voran, kann also nicht mit ihm verschmelzen. (Vergl. Philonische Interpretation der Tab. smar.) Also steht gar nichts im Wege, dass auch wir wieder auf den *λόγος* als Wort, verbum, zurückgreifen. Wir sagen also, *λόγος* ist auf der einen Seite Christus, auf der anderen Seite das Wort. Dass wir nun aber Christus zum Wort machen, dazu sind wir berechtigt, denn es heisst

Evangel. Joannis, Cap. 12:

Vers. 47. *Καὶ ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων, καὶ μὴ πιστεύσῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν. οὐ γὰρ ἦλϑον, ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον.*

Und wer meine Worte hört, und glaubt nicht, den werde ich nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt selig mache. (Luther.)

Vers. 48. *Ὁ ἀϑετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου, ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.*

Wer mich verachtet, und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon, der ihn richtet; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. (Luther.)

Vers. 49. *Ὅτι ἐγὼ ἐξ (ἀπ') ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω.*

Denn ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich thun (— im Text steht: *τί εἴπω* das ist: was ich sagen) und reden soll. (Luther.)

Vers. 50. *Καὶ οἶδα, ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν. ἃ οὖν λαλῶ ἐγὼ, καϑὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ, οὕτω λαλῶ.*

Und ich weiss, dass sein Gebot ist das ewige Leben. Darum, das ich rede, das rede ich also, wie mir der Vater gesagt hat. (Luther.)

Durch diese Stelle ist Christus als Wort sattsam legalisirt.

Es kommt kurz heraus, Christus ist das Wort: ἐπειδὴ ἑρμηνεὺς ἐστι τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων (Epiphanius Haer. 73, 12) „weil Christus der Herold, der Dolmetscher, der Bote des göttlichen Willens, des göttlichen Befehls ist.

Verfahren wir nun, sagte man weiter, auf die Weise, dann ist die Collision mit dem res omnes fuerunt etc. leicht zu beseitigen. Wir sagen dann nicht: Gott hat die Welt erschaffen durch Christus. Den Christus lassen wir als solchen bei Seite, und fassen das Wort in's Auge. Dann kommt heraus: Gott hat die Welt erschaffen durch das Wort. Gott spricht, die Welt entsteht — da haben wir die Erschaffung der Welt durch die Vermittelung des λόγος.

An der Hand einer solchen Aufstelluug wird nun die zweite Rubrik der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. anders interpretirt. Man nimmt res una als λόγος, als Wort, präparirt sich also den λόγος als verbum, um bei der meditatio unius auf diesen λόγος zurückgreifen zu können. Und nachdem das dann geschehen, wird derartig weiter fort interpretirt, wie wir es im Folgenden kennen lernen werden.

Erste Rubrik.

Verum est etc. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Das erste inferius ist, wie bei Philo, der κόσμος νοητός. Das erste superius ist, wie bei Philo, der λόγος, aber nicht der λόγος als meditatio, sondern als verbum. Nun dient, wie bei Philo, das zweite superius, die Summe von Wasser, Erde, Luft, Licht der ersten Schöpfungsperiode mit dem λόγος, so wie das zweite inferius, die reelle Welt, dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen.

Res una ist, wie wir wissen, der λόγος, verbum.

Dass das superius, sicut id quod est inferius dazu dient, ad perpetranda miracula λόγου, das liegt ff. In dem superius als das, was die erste Schöpfungsperiode bringt, haben wir den λόγος, hervorstechend den λόγος, denn indem Wasser, Erde, Luft, Licht und λόγος verschmelzen, gehen die ersteren in dem letzteren auf, denn sonst könnte die Summe nicht zu dem superius werden, mit welchem der zweite Passus Quod est superius etc. anfängt. Zu der reellen Welt hat der λόγος eine besondere Relation, weil durch den λόγος die Welt entsteht. Gott nämlich spricht, er instituirt so den λόγος, aus dem Worte, dem λόγος, geht dann die Welt hervor.

Res omnes: die Welt, die wir um uns sehen. Sie fuerunt ab uno, Gott hat die Welt erschaffen. λόγῳ unius: durch das Wort Gottes. Der λόγος hat die Welt erschaffen.

Res natae = nati, wie bei Philo. Sie werden durch die adoptio gedeckt. Die nati, die Menschen, fuerunt ab una re, von dem λόγος, indem der λόγος ihnen das Wort Gottes verkündet: — so sollte man auf den ersten Blick sagen. Aber man bedenke, dass wenn man so sagt, dass man dann den λόγος als Christus hat. Denn der λόγος muss an einen Körper gebunden sein, und dieser Körper muss dann das Wort Gottes verkünden. Dieser Körper aber ist Christus, und damit hat man denn den λόγος als Christus, wo er doch das Wort, und nicht Christus sein soll, auf dass man nicht dazu kommt, Christus habe die Welt erschaffen. Hier hilft man sich nun, dass an die Stelle des Christus als Wort Johannes als Wort tritt. (Vergl. darüber weiter unten.)

Dritte Rubrik.

Pater ejus bis terra est. — Hier kommt man auf Christus, der jetzt in seine Rechte als λόγος eingesetzt wird.

Pater ejus est Sol.

Der Vater des λόγος, als Christus gefasst, ist der Sol, das ist Gott der Vater.

Mater ejus est Luna.

Die Mutter desselben, des als λόγος gefassten Christus, ist die Luna, das ist die Jungfrau Maria. Wenn Maria als zur Empfängniss in Relation stehend dargestellt wird, so wird sie derartig dargestellt, dass sie mit dem Fusse in die Concavität eines halben Mondes tritt. Dieser Mond stammt von der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Illud, den λόγος Christus, trug der ventus, das ist das πνεῦμα ἅγιον, der heilige Geist, im Bauche. Der heilige Geist ist die Mutter des λόγος, und auf diese Weise hat der heilige Geist eine Relation zum λόγος Christus.

Ein solches Ergebniss der Stelle liegt aber etwas eigenthümlich. Maria ist die Mutter Christi, nicht aber der heilige Geist. Um hier nun nachzuhelfen, werfen sich Einige dem in die Arme, dass sie sagen, in ventre steht statt in ventrem, und suo steht statt ejus. Auf die Weise kommt heraus: Portavit illud ventus in ventrem ejus, es trug jenes, den λόγος Christus, in den Leib derselben, der Maria; das ist, der heilige Geist liess Maria empfangen. Uns, von unserem Standpuncte, scheint eine solche Nachhülfe etwas sehr kühn, geradezu willkürlich, unverträglich mit dem Wortlaute der Tab. smar. Die Nachhelfer dachten aber anders. Die lebten zu einer Zeit, wo die Lateinische (resp. Griechische) Sprache von der Barbarei angehaucht war, und da dachten sie, ob in cum Accusativo oder cum Ablativo steht, ob suus oder ejus steht, kommt nicht so genau darauf an. Ein solches Thun der Nachhelfer ist, wie wir später sehen werden, von Einfluss auf die Fassung des Apostolischen Symbolum. Dort heisst es nämlich stellenweis: Credo in patre, in filio, in spiritu statt in patrem, in filium, in spiritum. Die Ablativ-Fassungen dienen zu nichts anderem, als dazu, die vorliegende Fassung mit dem in ventrem zu legalisiren. Wie man hier an die Stelle des Ablativs den Accusativ setzt, so setzt man dort an die Stelle des Accusativs den Ablativ. Das ist ein gegenseitiger Austausch.

Nutrix ejus terra est.

Die Amme des λόγος Christus ist die Erde. Der irdische Leib Christi wird als die Amme genommen, welche ihn, den λόγος Christus, gross zog, an ihren Brüsten nährte.

Also haben wir zum λόγος in Relation gesetzt: Gott den Vater, die Jungfrau Maria, den heiligen Geist, Christus selbst.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Interpretation, wie bei der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist der λόγος. Die obscuritas flieht uns, wenn wir an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. den λόγος allseitig so in's Auge fassen, wie es in dieser Interpretation gelehrt wird, und wie es die Drei-Einigkeits-Interpretation nicht erschöpfend lehrt.

Die fortitudo ist das, was die dritte Rubrik lehrt. Die fortitudo zählt nach der Drei: Gott Vater, heiliger Geist, Christus. Die omnis res subtilis ist Gott der Vater und der heilige Geist, die omnis res solida ist Christus als irdischer Leib und seine Mutter Maria als irdischer Leib. Diese omnem rem subtilem et solidam besiegt und durchdringt, das ist bewältigt, der Drei-Standpunct, die dreifache fortitudo. Nachdem die dritte Rubrik den Vierstandpunct: Vater, Maria, Sohn, heiliger Geist gebracht hat, wird der Jungfrau Maria nicht zu nahe getreten, wenn sie ausscheidet, wodurch denn blos Gott der Vater, Gott der Sohn und der heilige Geist in den Vordergrund treten, womit die dreifache fortitudo herauskommt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Hinc erunt adaptationes mirabiles.

Das bezieht sich auf die dritte Rubrik. Hier haben wir die Anpassungen des λόγος an Christus. Hier tritt der λόγος für Christus ein, und nicht für das Wort.

Quarum modus est hic.

Das bezieht sich auf die fünfte Rubrik, welche die Vier der dritten Rubrik in eine Drei verwandelt.

Siebente Rubrik

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist die Trinität: Gott Vater,

Gott Sohn, heiliger Geist. Anlehnend an die dritte Rubrik kann man fragen, wo bleibt denn die Jungfrau Maria? Die Antwort ist, sie tritt aus, wie das in dem Fortitudo-Standpunct gelehrt wurde.

Die tres partes philosophiae totius mundi sind die, auf welche der Index hinweist.

Schlussbemerkung.

In der zweiten Rubrik haben wir auf den Johannes hingewiesen, der das Wort repräsentirt, welches sich nothwendig an einen Körper binden muss, und das sich nicht an den Körper Christi binden kann, weil in der zweiten Rubrik der *λόγος* = verbum, und nicht = Christus.

In Bezug hierauf interpretirt man ff.

Die res natae sind auf Philos Autorität hin nati. Es bedarf der adoptio nicht, um sie von dem Standpunct der Sache in den Standpunct der Person überzuführen. Philo nimmt sie als Menschen, und damit ist die Sache absolvirt.

Vordersatz und Nachsatz — sicut, sic — decken sich. Im Vordersatz haben wir den *λόγος*, und im Nachsatz haben wir ihn: — damit ist die vollkommene Parallele gegeben.

Wo bleibt nun die adoptio?

Antwort: Sie tritt zu den nati (res natae), und weist so darauf hin, dass bei ihnen ein uneigentliches Verhältniss statt hat, und dies uneigentliche Verhältniss besteht darin, dass die nati zum natus werden, und dieser natus, dieser Mensch ist eben Johannes der Täufer. Dass aber der natus gerade zu Johannes wird, das liegt darin, dass er für das Wort Christus wieder das Wort ist, er ist der Prediger, der Christus vorangeht. Evangel. Matthaei, Cap. 3:

Vers. 1. *Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας.*

Zu der Zeit kam Johannes der Täufer, und predigte in der Wüste des Jüdischen Landes, (Luther.)

Vers. 2. *Καὶ λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγ κε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

Und sprach: Thut Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, (Luther.)

Vers. 3. *Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς ὑπὸ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.*

Und er ist der, von dem der Prophet Jesaias gesagt hat, und gesprochen: Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste, bereitet dem Herrn den Weg, und machet richtig seine Steige. (Luther.)

Vergl. Evangel. Marci, Cap. 1, Vers. 3; Evangel. Joannis, Cap. 1, Vers. 23.

ΦΩΣ-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. hat sieben Rubriken. Die achte Rubrik: Completum est quod dixi de operatione Solis fällt. Wenn man sie aber nun doch anhängt, dann Sol, wie bei der Drei-Einigkeits-Interpretation gleich setzt *φῶς*, dann übersetzt: Er ist jetzt fertig, was ich über das *φῶς* exponirt: — dann wird die *Λόγος*-Interpretation zur *Φῶς*-Interpretation. Es ist zwar in der ganzen Interpretation nichts von *φῶς* gesagt. Philo aber schiebt das *φῶς* dem *λόγος* zu. Und das giebt die Berechtigung zu sagen: Wenn hier vom *λόγος* die Rede ist, und dann hinterdrein kommt, es ist fertig, was vom *φῶς* exponirt, statt dass hinterdrein kommt, es ist fertig, was vom *λόγος* exponirt, dann kann das gar nicht anders liegen, als dass darauf hingewiesen wird, man solle *λόγος* nicht als *λόγος*, sondern als *φῶς* nehmen.

Nachdem man nun auf die Weise dazu gekommen, an die Stelle des *λόγος* das *φῶς* zu setzen, wirft sich die Frage auf: Aber ist denn die ganze Situation derartig, dass man zu einem solchen Thun berechtigt ist? Man antwortet: Ja, denn es hat ff. statt:

Der *λόγος* kommt daher (vergl. den Abschnitt: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte), dass man beim „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" das Erschaffen umwandelt in Sprechen und Werden. Hierzu, sagt man, liegt keine Berechtigung vor. Wir wollen, sagt man weiter, dem Sprechen und Werden keineswegs aus dem Wege gehen, im Gegentheil, wir wollen dem in's Gesicht schauen. Wozu führt uns das aber? Einfach zum Vers 3 der Schöpfungsgeschichte, in dem es heisst: *Καὶ εἶπεν ὁ θεός, Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.* Da haben wir das Sprechen und Werden. Gott spricht: Licht. Es wird: Licht. Also führt uns das Sprechen und Werden auf das *φῶς*, und nicht auf den *λόγος*. Vom *λόγος* steht nichts in der Schöpfungsgeschichte, von dem *φως* ist ausdrücklich die Rede. Was steht uns also im Wege, den *λόγος* fallen zu lassen, und das *φῶς* an seine Stelle zu setzen?

Sobald das *φῶς* den *λόγος* ersetzen soll, muss nun auch das *φῶς* notorisch in die *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. eintreten, und die *Λόγος*-Interpretation gestaltet sich ff.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Das erste inferius ist das, was „unten" an der Tab. smar. steht, das ist das *φῶς* in Completum est.

Das erste superius ist das, was dem entgegen „oben" in der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. steht. Also:

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Das *φῶς* im Completum est steht auf gleicher Rangstufe mit dem *λόγος* der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar.

Auf die Weise ist einmal vorab das *φῶς* in die Sache gezogen. Nachdem man es aber hat, macht man es dem *λόγος* überlegen. Vorhin führt das *φῶς* den Titel eines inferius, eines Subordinirten, jetzt erhält es den Titel superius und wird damit zum Präordinirten, wohingegen der *λόγος* den Titel inferius erhält, und damit zum Subordinirten wird. Zwar heisst es jetzt:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, womit *φῶς* und *λόγος* auf eine Rangstufe kommen. Indessen, da etwas darin zu suchen ist, dass gerade das *φῶς* ein superius ist und nicht ein inferius, gerade der *λόγος* ein inferius und nicht ein superius: — jetzt heisst es wohl auf der einen Seite, unser *φῶς* ist gerade so gut, als euer *λόγος*, auf der anderen Seite aber, und bei Lichte betrachtet heisst es dagegen, unser *φῶς* ist besser, als euer *λόγος*.

Die res una wird zum *φῶς*. — Darin liegt um so mehr, dass das *φῶς* die Ueberlegenheit hat, denn sonst würde das superius und inferius dazu dienen, die Wunder des *λόγος* und nicht die des *φῶς* zu Stande zu bringen.

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius. Und wie Gott die Welt geschaffen hat durch das *φῶς*. Das *φῶς* tritt kurzweg an die Stelle des früheren *λόγος*, indem das Vorangehende zu nichts anderem dient, als diese Situation zu präpariren. Gott hat die Welt erschaffen durch das Licht, und nicht durch das Wort.

Sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. So tritt Johannes der Täufer zu dem *φῶς* in Relation.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol etc.

Sein, des *φῶς* Vater, und so fortlaufend die Relation Christi zum *φῶς*.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam etc.

Die gloria wird zum *φῶς*.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Diese Rubrik fällt natürlich nicht, wie bei der *Λόγος*-Interpretation.

Der erste Theil des ersten Capitels des Evangelium Joannis.

Dies Schriftstück stellt sich auf Seiten der *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar., und ist damit der *Λόγος*-Interpretation entgegen.

Es fasst namentlich Johannes den Täufer in seiner Relation zum *φῶς* in's Auge.

Vers. 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.*

Am Anfang war der *λόγος*, und der *λόγος* war beim *θεός*, und der *θεός* war der *λόγος*.

Luther: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.

Ἐν ἀρχῇ ist: zu Anfange der Tab. smar., wo der *λόγος* steht, entgegen dem *φῶς*, was zu Ende steht. Also *Ἐν*

ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: der λόγος steht zu Anfang der Tab. smar. — Der λόγος ist beim θεός, indem θεός der unus der Tab. smar. ist in der Stelle sicut res omnes fuerunt ab uno. Hier also wird beim unus nicht ein Punct gemacht, und die Sache hat damit ein Ende, wodurch herauskommt: Gott hat die Welt erschaffen. Nein, wenn es so wäre, dann wäre der λόγος nicht beim θεός, hier aber ist er's wohl, und daher: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.

Dadurch nun, dass der λόγος, wie so eben gesagt, beim θεός ist, dadurch fällt der Schwerpunct auf den λόγος. Wir haben: res omnes fuerunt ab uno — scilicet λόγῳ unius. Was also ohne λόγος sich auf Gott beziehen würde, das bezieht sich jetzt auf den λόγος, so dass wir haben: der λόγος hat die Welt erschaffen. Der λόγος tritt also für Gott ein, und damit: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Das ἦν steht für ἐστι. Diese Perfectsprache (Imperfect, Aorist) läuft durch. Das ganze Schriftstück Vers 1 bis incl. Vers. 18 ist in der Perfectsprache statt in der Präsenssprache abgefasst. Und dies hat deswegen statt, weil neben der eigentlichen Interpretation, die wir hier geben, eine uneigentliche Interpretation hergeht, kraft derer Alles auf Christus zu beziehen ist, λόγος sowohl, als φῶς. Also hier uneigentliche Interpretation: Am Anfange war Christus. Christus war bei Gott. Christus war Gott. Es genügt, hierauf generaliter hingewiesen zu haben. In specie kann sich das Jeder ohne Mühe, Vers vor Vers, durchführen. Uebrigens verhindert die Perfectsprache nicht, dass dieselbe hier und da auch für die eigentliche Interpretation zutrifft.

Im 4. Verse ist eine Variante für: Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστι. Dies ἐστι entfliesst der Feder eines Abschreibers, der sich in den Sinn hineindenkt, welcher Sinn eben darin besteht, dass ἐστι gemeint ist, wo ἦν im Text steht. Er will ἦν schreiben, das ἐστι entfliesst aber unwillkürlich seiner Feder. So etwas kann Jedem passiren, der das Imperfect abschreiben soll, und sich dabei bewusst ist, dass dies Imperfect eigentlich das Präsens sein soll. (Aehnlich Vers 15.)

Vers. 2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

Dieser λόγος war am Anfang bei Gott.

Luther: Dasselbige war im Anfang bei Gott.

Daraus, dass der λόγος am Anfange πρὸς τὸν θεόν, bei Gott ist, daraus geht hervor, dass der λόγος = Wort, verbum, und nicht = Plan, meditatio. Wäre λόγος = Plan, so wäre er nicht am Anfang bei Gott, sondern er fiele vor den Anfang. Denn der Plan geht dem „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" voran. Der Plan ist, um uns eines Pömandrischen Ausdruckes zu bedienen, ein προϋπάρχον τῆς ἀρχῆς, geht der ἀρχή der Bibel voran.

Die Stelle besagt also: Der λόγος, von dem Vers 1 die Rede war, ist: Wort, verbum, nicht: Plan, meditatio.

Wie man sieht, hat ἀρχή im Vers 2 einen ganz anderen Sinn, als Vers 1.

Vers. 3. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν, ὃ γέγονεν.

Alle Dinge sind durch dies Wort geworden, getrennt von ihm wurde nichts, was da wurde.

Luther: Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist.

Gewöhnlich wird statt οὐδέν die Variante οὐδὲ ἕν gebracht, zu welchem gespreitzten Ausdrucke gar kein Grund vorliegt. Auch Luther scheint οὐδέν vor sich gehabt zu haben, sonst würde er wohl übersetzt haben: „ohne dasselbige wurde auch nicht ein Einziges gemacht," wo er doch übersetzt: „ohne dasselbige ist nichts gemacht". Und ebenso hat die Lateinische Uebersetzung (editio Clementis VIII.): factum est nihil, quod factum est.

Die πάντα sind die res omnes der Tab. smaragd. Durch diesen λόγος, als Wort, wie es Vers 2 gezeichnet, fuerunt res omnes, denn durch den Zusatz „meditatione unius" tritt ja an die Stelle des unus, von dem die res omnes fuerunt, der λόγος, das Wort. χωρὶς αὐτοῦ, getrennt von diesem λόγος als Wort, wurde nichts, was geworden, das ist, unter allen Umständen musst du dir den λόγος ungetrennt von dem unus denken, von dem die res omnes fuerunt.

Vers. 4. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Dasselbe incorporirte sich, und die Incorporation war das Licht der Menschen.

Luther: In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.

Wir sind hier bei der Stelle der Tab. smar.: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Der λόγος muss (vergl. die Λόγος-Interpretation der Tab. smar.) an einen Körper gebunden sein, und diesen Körper giebt der Autor mit ζωή, Leben. Diese ζωή, dieses Leben, dieser Körper ist Johannes der Täufer, wie wir das wissen. Und dies Leben, dieser Johannes, ist nun — so wollen wir vorläufig sagen: — der λόγος, das Wort, τῶν ἀνθρώπων, für die Menschen, der Menschen. Die Menschen kommen zum λόγος, indem die nati (res natae) erst schlecht weg als nati genommen werden, und dann, durch Hinzufügung des „adoptione", als Johannes. Dadurch kommt der λόγος vom Johannes auf die Menschen. Johannes fuit a verbo, das Wort tritt zu ihm in Relation, das Wort geht von Christus auf ihn über, und er überträgt dies Wort nun wieder auf die Menschen, indem er predigt.

Wohlbemerkt, hier steht aber nicht: καὶ ἡ ζωὴ ἦν ὁ λόγος τῶν ἀνθρώπων, sondern: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Davon sogleich. Erst:

Vers 5. Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Und das Licht scheint (leuchtet) in der Finsterniss, und die Finsterniss hat es nicht verstanden.

Luther: Und das Licht scheint in der Finsterniss, und die Finsterniss haben es nicht begriffen. — Zu seinem Plural „haben" kommt Luther durch die Lateinische Uebersetzung: et tenebrae eam (lucem) non comprehenderunt. Hier steht der Plural comprehenderunt im Anschluss an die tenebrae — mit Recht. Luther aber hat den Singular „Finsterniss" voran, und er muss ihm den Singular „hat" folgen lassen. Indem er's nicht thut, ist das ein Versehen seinerseits.

Und jetzt zum Gesammt-Gesichtspunct für die 5 vorangehenden Verse.

Der Autor wickelt harmlos die zweite Rubrik der Λόγος-Interpretation der Tab. smar. ab, wo es sich um den λόγος, und nicht um das φῶς handelt. Wie er aber auf Johannes kommt, denn der ist es, den er hauptsächlich in's Auge fasst, da reisst ihm der Geduldsfaden. Er sagt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, der λόγος steht zu Anfang der Tab. smar. Darauf steift ihr euch, ihr Anhänger der Λόγος-Interpretation der Tab. smar. Das φῶς seht hinten an der Tab. smar. Der Anfang geht aber dem Ende voran, ist dem Ende überlegen. Was, sagt ihr also, geht uns der Schluss an? Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: der λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν — nicht das φῶς. Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: θεὸς ἦν ὁ λόγος — nicht θεὸς ἦν τὸ φῶς. Ja, ganz gut.

Und ihr sagt: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. οὗτος, scil. ὁ λόγος ist verbum, und nicht meditatio. Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν, ὃ γέγονεν. Das ist διὰ τοῦ λόγου und χωρὶς τοῦ λόγου — nicht διὰ τοῦ φωτός und χωρὶς τοῦ φωτός. Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Das ist ἐν τῷ λόγῳ ζωὴ ἦν — nicht ἐν τῷ φωτί. Ja, ganz gut!

Aber trotz alledem und trotz alledem: ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, ist Johannes ein φῶς, und kein λόγος. Und nun habt ihr mir so viel gesagt, und ich will euch auch einmal etwas sagen, so ganz leise in die Ohren raunen:

Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Das heisst kurz und bündig: Dummköpfe seid ihr, das könnt ihr mir nacherzählen, dass ich es euch gesagt habe. Das Licht scheint in der Finsterniss, dort unten an der Tab. smar., wie ein Veilchen, welches im Verborgenen blüht. Es gehört gerade die Finsterniss dazu, in welche ihr Dummköpfe tappt, um dies Licht, das φῶς, nicht zu verstehen, zu begreifen, zu durchschauen.

Eine drastischere Sprache, die namentlich durch die harmlosen καί in Vers 4 und 5 ihren Pfeffer bekommt, kann man sich nicht denken.

Und nun, als wenn gar nichts geschehen wäre, fährt der Autor ganz harmlos fort:

Vers. 6. Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης.

Es war einmal ein Mann, der war von Gott gesandt, und hiess Johannes.

Luther: Es ward ein Mensch von Gott gesandt, der hiess Johannes.

Vers. 7. *Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ.*

Er kam zum Zeugnisse, auf dass er von dem *φῶς* zeuge, und alle durch das *φῶς* (vermittelst des *φῶς*, an der Hand des *φῶς*) glauben sollten.

Luther: Derselbige kam zum Zeugniss, dass er von dem Licht zeugete, auf dass sie alle durch ihn glaubten. — Luther bezieht also das *δι' αὐτοῦ* auf den Johannes.

Johannes tritt ein als Zeugniss, aber nicht zum Zeugniss für den *λόγος*, sondern als Zeugniss für das *φῶς*. Er tritt als natus ein in dem Passus: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Durch dies *φῶς* sollen Alle glauben: — an die Tab. smar. Die Tab. smar. wird nämlich in Bezug auf die Drei-Einigkeits-Interpretation resp. *Φῶς*-Interpretation als ein heiliges Schriftstück hingestellt, und wer an sie glaubt, ist im religiösen Sinne ein Gläubiger, ein *πιστεύων*.

Vers. 8. *Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.*

Er selbst war nicht das *φῶς*, sondern er kam, um von dem *φῶς* zu zeugen.

Luther: Er war nicht das Licht, sondern dass er zeugete von dem Licht.

Das *φῶς* in der so eben angeführten Stelle der Tab. smar. muss sich an einen Körper binden. Dieser Körper ist aber nicht der Körper Christi, sondern des Johannes, des Zeugen *φῶς*. Nicht handelt es sich um das *φῶς* selbst, welches Christus ist. Johannes ist im uneigentlichen Sinne *φῶς*, Christus im eigentlichen.

Vers. 9. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.*

Er war das wahrhaftige *φῶς*, welches jeden Menschen erleuchtet, der in den *κόσμος* eintritt.

Luther: Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.

Der *κόσμος* ist die Tab. smar. (philosophia totius mundi). Wenn Johannes auch nicht selbst das *φῶς* ist, so ist er doch das wahrhaftige *φῶς*, entgegen dem *λόγος*, welcher ein unwahrhaftiges *φῶς* ist. Dieses wahrhaftige *φῶς* erleuchtet Jeden, der sich an die Tab. smar. macht, der in sie eintritt.

Bei der uneigentlichen Interpretation, bei welcher *κόσμος* natürlich Welt ohne Nebenbedeutung ist, macht es sich gut, wenn man hinter *ἄνθρωπον* ein Komma macht, dann bezieht sich *ἐρχόμενον* auf *φῶς*, und Christus ist in die Welt getreten, nicht aber der Mensch.

Vers. 10. *Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν* (?) *οὐκ ἔγνω.*

Es, nämlich *τὸ φῶς*, war in dem *κόσμος*, und der *κόσμος* entstand durch dasselbe, und der *κόσμος* kannte sich selbst nicht.

Luther: Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht; und die Welt kannte es nicht.

Luther übersetzt, als wenn da stände: *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸ οὐκ ἔγνω. αὐτὸν* ist jedenfalls verkehrt.] Indessen, es giebt keine Variante *αὐτό*, und da sehlagen wir denn den einfacheren Weg ein, dass wir den Spiritus lenis in einen Spiritus asper verwandeln und *αὑτόν*, das ist *ἑαυτόν*, lesen.

Das *φῶς* war in der Tab. smar. Und die Tab. smar. entstand durch das *φῶς*, nämlich die *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar., welche im Sinne unseres Autors die eigentliche Tab. smar. repräsentirt. Und die Tab. smar. kannte sich selbst nicht. So lange nämlich die *Λόγος*-Interpretation noch da war, kannte sich die Tab. smar. selbst nicht. Sie, die Tab. smar. als etwas Persönliches gedacht, sah selbst nicht ein, welchen Schatz sie in sich berge. Ein sehr hübsches Bild, wie uns scheint, an der Hand des *αὑτόν*.

Vers. 11. *Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.*

Es kam, das *φῶς* kam, in sein Eigenthum, und die Eigenthümer nahmen ihn, den *κόσμος*, nicht auf.

Luther: Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. — Diese Uebersetzung Luthers macht sich ganz gut, wenn man die uneigentliche, auf Christus bezügliche Interpretation in's Auge fasst.

Aehnlich ist die Situation in Bezug auf die Uebersetzung Luthers in anderen Versen.

Das *φῶς* ist nicht in die Tabula smar. hineingeschneit, es steht in dem Completum est quod dixi de operatione Solis. Dieser Passus gehört aber zur Tab. smar. Also kommt das *φῶς* in sein Eigenthum, in die Tab. smar., die ihm angehört, da die Stelle Completum est in die Tab. smar. gehört. Und die *ἴδιοι*, die Anhänger der Tab. smar., diejenigen, welche die Tab. smar. zum Eigenthum haben, um so zu sagen die theologischen Alchemisten, die nehmen — das *φῶς* nicht auf. Vom *φῶς* aber macht der Autor einen Sprung zur *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar., das ist zum *κατ' ἐξοχὴν κόσμος*, zur *κατ' ἐξοχὴν* Tab. smar., und so kommt heraus: die theologischen Alchemisten nehmen *αὐτόν*, nämlich den *κόσμος*, das ist die *Φῶς* Interpretation der Tab. smar., nicht auf.

Vers. 12. *Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*

Diejenigen aber, die ihn, den *κόσμος*, aufnahmen, denen gab er, der *κόσμος*, die Mission, Kinder Gottes zu werden, welche an seinen Namen (Gottes Namen) glauben.

Luther: Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben.

Es sollte eigentlich heissen *πιστεύοντα*, nämlich auf *τέκνα* bezogen. Statt dessen steht *πιστεύουσιν*, auf *αὐτοῖς* bezogen. Nun, das bleibt sich nach Griechischem Sprachgebrauche gleich.

Diejenigen aber, welche den *κόσμος*, den eigentlichen *κόσμος*, die wahre Interpretation der Tab. smar., das ist die *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar. aufnehmen, die werden gläubige Kinder Gottes. Die Anhänger der *Φῶς*-Interpretation sind die wahren Gläubigen, wie wir bereits oben haben kennen lernen.

Vers. 13. *Οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.*

Welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. (Luther.)

Das ist, im Anschluss an den vorigen Vers: „nämlich Kinder im geistigen Sinn."

Die drei Ausdrücke *αἷμα* (*αἵματα*), *θέλημα σαρκός*, *θέλημα ἀνδρός* kommen auf den Geschlechtstrieb hinaus. Die Kinder des vorigen Verses sind nicht Producte des Geschlechtstriebes, sondern sie stammen von Gott.

Vers. 14. *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

Und der *λόγος* wurde Fleisch, und hielt sich unter uns auf, und wir sahen sein Ansehen (seinen Ruf), ein Ansehen ähnlich dem Ansehen des einzigen Sohnes des Vaters, voll von Anmuth und Wahrheit war er.

Luther: Und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

Das gehört nun gar nicht hierher. Es ist einfach eine Scholie zu dem *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* des Vers 4., die sich hierher verirrt hat. Die Abschrift, der wir diese Scholie verdanken, war derartig geschrieben, dass in der Mitte ein Rand, eine weisse Lücke war. Diesseits und jenseits des Randes, der Lücke, stand nun links der Vers 4, rechts das Ende des Vers 13. In die Lücke wurde dann die Scholie geschrieben, ein anderer Abschreiber hielt darauf die Scholie für einen besonderen Vers, der auf Vers 13 folgen sollte, und concipirte in diesem Sinne. Oder nach dem *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* des Vers 4 stand ein *, ein † und so weiter, um nach unten hin zu verweisen, wo die Scholie mit dem gleichen Zeichen verzeichnet stand. Nun brachte es aber ein Zufall mit sich, dass nach Vers 13 in der Abschrift ein ähnliches Zeichen stand. Ein anderer Abschreiber stand dann im Glauben — das ähnliche Zeichen verführte ihn dazu — die Scholie gehöre nach dem Vers 13. Er schrieb sie dort hin, und aus der Scholie wurde ein neuer Vers. Vielleicht spielt auch nicht der Zufall, sondern die Absicht bei der Sache, indem ein Anhänger der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. die Gelegenheit wahrnahm, trotz der Invectiven der ersten Verse, den *λόγος* einzuflicken.

Dem Umstande, dass aus der Scholie ein Vers wurde, verdanken wir das *Καὶ* zu Anfang des 14. Verses. Die Scholie als solche war ohne *Καὶ*.

Der Vers, den wir hier haben, macht sich als Scholie zu dem *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ganz gut. Vorab einmal ist die *ζωὴ* wohl dazu angethan, durch eine Scholie erläutert zu werden. Der *λόγος* soll sich an einen Körper binden, und um „den Körper" klar darzulegen, um die Incorporation auszudrücken, hält der Scholiast es für passend, darauf hinzuweisen, dass es sich in der *ζωὴ* um eine Incorporation handelt. Um dies aber zu erläutern, sagt er, *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ist so viel als: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, das ist, der *λόγος* hat sich zu incorporiren. Er incorporirt sich aber nicht zu Christus, sondern zu Johannes. Und in Bezug darauf fährt der Scholiast fort: Er hielt sich unter uns auf, nämlich Johannes hielt sich unter uns auf, und wir sahen sein Ansehen, seinen Ruf, wir sahen, wie er zu Ansehen kam, wie sich sein Ruf verbreitete. In der That, das war ein Ruf, ähnlich (*ὡς*) dem Christi. Das *πλήρης χάριτος* knüpft sich an das *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*: Er, Johannes, hielt sich unter uns auf als einer, der voll von Anmuth und Wahrheit war. Die *ἀλήθεια* lehnt sich an den Vers 9, in welchem Johannes das *φῶς ἀληθινὸν* genannt wird.

Vers. 15. *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ, καὶ κέκραγε λέγων· οὗτος ἦν (ἐστιν), ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.*

Johannes zeugt von ihm, dem *κόσμος*, und spricht mit lauter Stimme: Er ist es, von dem ich gesagt habe: Wer nach mir kommt, war vor mir da, denn er war der erstere von uns beiden.

Luther: Johannes zeuget von ihm, ruft und spricht: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war eher, denn ich.

Im Vorangehenden war, von der Scholie Vers 14 abgesehen, vom *κόσμος* die Rede, und an diesen, an die Tab. smar., wird mit dem *περὶ αὐτοῦ* angeknüpft.

Das *φῶς* im Besonderen ist jetzt absolvirt, und es handelt sich in den folgenden Versen blos noch um die Tab. smar. im Allgemeinen.

Vorhin, Vers 7, lag die Sache so, dass Johannes d u r c h d a s *φῶς* für die Tab. smar. zeugt. Jetzt zeugt er d i r e c t für sie. Durch das Vorangehende nämlich ist sattsam documentirt, dass Tab. smar. = *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar., natürlich im Anlehnen an die Drei-Einigkeits-Interpretation und an die Tab. smar. überhaupt, nur die *Λόγος*-Interpretation soll excludirt sein, und diese ist durch das Vorangehende excludirt.

Es wird nun ff. in's Auge gefasst: Bei der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. haben wir kennen lernen, dass der *λόγος* in der zweiten Rubrik das Wort ist, oder auch Johannes als seine Incorporation, nicht aber Christus. C h r i s t u s vom Gesichtspuncte des *λόγος* kommt erst auf die dritte Rubrik. Ganz so liegt es denn auch in Bezug auf die *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar. In der zweiten Rubrik ist *φῶς* eben *φῶς* als solches, oder auch Johannes als seine Incorporation. C h r i s t u s vom Gesichtspuncte des *φῶς* kommt erst auf die dritte Rubrik.

Nimmt man nun das *φῶς* als Johannes, so ist Johannes vor Christus da, denn Johannes kommt auf die zweite Rubrik, Christus aber erst auf die dritte Rubrik. Auf der anderen Seite ist aber wieder Christus v o r Johannes da. Denn vor der *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar. war die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. da, und in ihr haben wir, wenn wir sie Christus-Interpretation nennen, wozu das Recht vorliegt, da ohne Christus nie eine Drei-Einigkeits-Interpretation entstanden wäre, da Christus zu ihr den ersten Impuls gegeben — in ihr haben wir Christus.

Und indem nun dies in's Auge gefasst wird, ruft Johannes aus:

Er ist es, Christus ist es, von dem ich gesagt: Wer nach mir kommt, nämlich in der dritten Rubrik der *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar., der war vor mir da, nämlich als der Christus der Christus-Interpretation (Drei-Einigkeits-Interpretation) der Tab. smar. Er war der erstere von uns Beiden, indem die Christus-Interpretation früher da war, als die *Φῶς*-Interpretation.

Vers. 16. *Καὶ (ὅτι) ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.*

Und aus seiner, des *κόσμος*, Fülle haben wir alle geschöpft. Darum Dank um Dank!

Luther: Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.

Aus der Fülle der Tab. smar. haben wir alle geschöpft. Die Tab. smar., wie sie als solche ursprünglich da steht, das ist ein Born, aus dem wir alle geschöpft haben, der Eine an der Hand dieser, der Andere an der Hand jener Interpretation. Seien wir also dem Autor der Tab. smar. zu Dank verpflichtet. Das *χάριν ἀντὶ χάριτος* kann man kurzweg nehmen als: Dank über Dank, den herzlichsten Dank! Man kann aber auch interpretiren: Ein Dank für den anderen, im Austausch für den anderen, das ist: Wir danken dem Autor der Tab. smar., denn wenn der nicht da gewesen wäre, so hätten wir keine *Φῶς*-Interpretation resp. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. Aber dieser Autor ist auch uns zu Danke verpflichtet, würde uns danken, wenn er noch lebte, wenn er sähe, welch hohen Gebrauch, welch erhabenen Gebrauch wir von seinem Schriftstücke gemacht haben.

Vers. 17. *Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

Denn oder freilich der *νόμος* ist von Moses gegeben, die Glorie und die Wahrheit aber stammt von Jesus Christus.

Luther: Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden.

Nimmt man im vorigen Verse *χάριν ἀντὶ χάριτος* als Dank über Dank, den herzlichsten Dank, dann muss man hier *ὅτι* mit f r e i l i c h übersetzen. Nimmt man es aber als Dank im Austausch für Dank, dann muss man sich vor *ὅτι* suppliren: Uns ist der Autor der Tab. smar. zu Danke verpflichtet, und *ὅτι* ist alsdann d e n n. Also im Sinn der letzten Interpretation des *χάριν ἀντὶ χάριτος* würden wir haben: Der Autor der Tab. smar., wenn er auferstände, könnte gar nicht umhin, uns zu danken, wie wir ihm danken, denn es wäre gar nicht anders möglich, als dass dieser Mann sich davon überzeugte, dass *ὁ νόμος* von Moses gegeben, die Glorie und die Wahrheit aber von Christus stammt.

ὁ νόμος, das Gesetz, ist vorab das alte Testament. Dies wird in ähnlicher Weise generell *ὁ νόμος* genannt, wie wir heute die Bibel generell „die Schrift" nennen. In weiterer Ausspinnung ist dann die Schöpfungsgeschichte der *νόμος*, weil sie im alten Testament vorkommt. Endlich ist dann die Tab. smar. zweiter Redaction in der Jüdischen Interpretation der *νόμος*, weil sie an die Schöpfungsgeschichte lehnt. In Bezug auf Moses wird angenommen, wie das ja so im Allgemeinen geschieht, das alte Testament habe Moses zum Autor. Damit wird denn Moses, im Anlehnen an die weiter ausgedehnte Bedeutung des *νόμος*, zum Autor der Schöpfungsgeschichte, und damit wird Moses zum Autor der Tab. smar. zweiter Redaction in der Jüdischen Interpretation. In Bezug auf die letztere Fassung steht hier: *ὁ νόμος διὰ Μοσέως ἐδόθη*.

Indem das nun aber auf der einen Seite statt hat, hat auf der anderen Seite das statt, dass die w a h r e, die g l o r i f i c i r t e Interpretation der Tab. smar. sich an Christus lehnt, und daher hier: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

Moses und Christus stehen sich hier also gegenüber als: Jüdische Interpretation der Tab. smar. und *Φῶς*-Interpretation resp. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.

Vers 18. *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*

Gott hat Niemand je gesehen, sein einziger Sohn, den der Vater im Schoosse barg, (birgt), der hat auf ihn geführt.

Luther: Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooss ist, der hat es uns verkündiget.

Im vorigen Vers wird Christus vor Moses in der Beziehung, die wir haben kennen lernen, in den Vordergrund gesetzt. Man fragt: Wo liegt hierzu die Berechtigung? Der Autor antwortet: Darin, dass eine theistische Interpretation der Tab. smar. besser ist, als eine kosmologisch-arcanologisch-pathologische. An eine solche t h e i s t i s c h e Interpretation dachte man aber ursprünglich nicht, und das ist hier ausgedrückt: Gott hat Niemand je gesehen.

Nun wird angenommen, die Idee, den λόγος in dem res omnes fuerunt ab uno, λόγῳ unius, mit Christus zu übersetzen, habe den Hauptimpuls zur Drei-Einigkeits-Interpretation, und damit zur Φῶς-Interpretation der Tab. smar. gegeben. Diesen λόγος nun, das ist den μονογενὴς υἱός, das ist Christus, diesen λόγος barg der Vater, der unus der Tab., smar. im Schoosse, indem es heisst, res omnes fuerunt ab uno, λόγῳ unius. Und dieser λόγος hat auf die theistische Interpretation der Tab. smar. geführt: — ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Es steht hier εἰς τὸν κόλπον, wo man erwarten sollte ἐν τῷ κόλπῳ. Und Luther, die Lateinische Uebersetzung (qui est in sinu patris), und unsere Wenigkeit haben auch übersetzt, als wenn da stände ἐν τῷ κόλπῳ. Das εἰς τὸν κόλπον kommt daher, weil der Autor beim εἶναι (ὤν) sich „interpretiren" denkt. Er denkt sich: der μονογενὴς υἱός, welcher in den κόλπος hinein interpretirt worden. Nun nimmt er mysteriös für „interpretiren" εἶναι, lässt aber das εἰς τὸν κόλπον, wie es sich für „interpretiren" passt, intact.

Die Alchemisten waren sich stets dessen bewusst, dass es mit dem ersten Theile des ersten Capitels des Evangelii Joannis auf die Tab. smar. abgesehen ist. Darum zählen sie den Joannes Evangelista zu ihren Standesgenossen. Im Anlehnen hieran wird denn ferner dadurch, dass die Alchemie an die Gold- und Edelstein-Macherkunst anlehnt, der Evangelist Johannes ein Gold- und Edelstein-Macher. Als solchen beutet ihn Adam von St. Victor aus, worüber der Abschnitt von der Edelsteinmacherkunst zu vergleichen ist.

Die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation der Tabula smaragdina.

Erste Rubrik.

Verum est bis verissimum.

Die Tab. smar. wird als ein heiliges Schriftstück hingestellt. Wer nun von einem Schriftstück im Allgemeinen sagt, dieses Schriftstück ist wahr, ohne Lüge, gewiss und sehr wahr, der glaubt an dieses Schriftstück, denn thäte er das nicht, so würde er sagen, dasselbe ist nicht wahr, lügenhaft, ungewiss und recht unwahr. Wo nun ein Schriftstück ein heiliges, ein religiöses ist, da ist der, der es zu einem wahren stempelt, der daran glaubt, ein Gläubiger im religiösen Sinne. In Bezug hierauf wird dann das Verum est sine mendacio, certum et verissimum kurz zu einem: Ich glaube, oder pluraliter gefasst: Wir glauben.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Quod est inferius bis rei unius: — wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

Hier stösst man sich daran, dass Gott der Vater, θεός, durch Christus die Welt erschaffen, das ist, dass Christus die Welt erschaffen, und geht davon ab, dass res omnes fuerunt ab uno heissen soll: Gott hat die Welt erschaffen, sagt vielmehr, wenn die res fuerunt ab uno, so weist das auf die Macht Gottes hin, und wenn die res omnes fuerunt ab uno, so weist das auf die Allmacht Gottes hin. Also res omnes fuerunt ab uno: Gott ist allmächtig, Gott Vater ist ein omnipotens, ein παντοκράτωρ.

Beim λόγῳ unius wird unius zuvörderst nicht mit dem unus in ab uno in Verbindung gesetzt. Man übersetzt: durch den λόγος des Einen, des Einzigen. Es wird, sagt man, darauf hingewiesen, dass es sich um den λόγος des Einen, des Einzigen handelt, um darauf hinzuweisen, dass der λόγος selbst auch ein Einer, ein Einziger ist. So erhalten wir denn einen λόγος unicus. Wie man so weit ist, geht man darauf ein, dass der unus bei λόγος dem unus in ab uno entspricht, und fügt demzufolge dem λόγος unicus das unius zu, so dass heraus kommt λόγος unicus unius. Weil nun aber das unius bereits zum unicus ausgebeutet worden, so will man es nicht in seiner ursprünglichen Gestalt stehen lassen, und ersetzt es durch den Genitiv ejus, welches den Sinn λόγος unicus unius intact lässt, da ja ab uno vorangegangen, und damit ejus dasselbe besagt, als unius. So kommt heraus λόγος unicus ejus, das ist im Anschluss an das meditatione unius: λόγῳ unico ejus. Nun wird λόγος als Christus genommen, und wir erhalten Christo, unico ejus. Es liegt aber auf der Hand, dass wenn Christus ein unicus ejus, scil. θεοῦ ist, dass er dann ist ein unicus filius ejus. Und damit kommt denn heraus: Christo, unico filio ejus.

Ist man nun so weit, so verfährt man wie bei der Λόγος-Interpretation der Tab. smar. und sagt, wir müssen den λόγος in doppelter Beziehung nehmen, erstens als Christus, und zweitens als λόγος qua solchen. Was soll nun aber λόγος in der zweiten Beziehung sein? — Darauf antwortet man, er ist: der Herr, unser Herr, κύριος ἡμῶν, dominus noster. Und indem man nun der zweiten Beziehung neben der ersten Beziehung Rechnung trägt, kommt heraus statt meditatione unius: Christo, unico filio ejus, domino nostro. Und im Ganzen kommt heraus für Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: — Et sicut Deus pater est omnipotens Christo, unico filio ejus, domino nostro.

Wir haben nun zu sehen, wie in der oben erwähnten zweiten Beziehung der λόγος zum κύριος wird. Es heist Evangel. Matthaei Cap. 22:

Vers. 41. *Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, λέγων·*

Da nun die Pharisäer bei einander waren, fragte sie Jesus, (Luther.)

Vers. 42. *Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστι; λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυΐδ.*

Und sprach: Wie dünkt euch um Christo? Wess Sohn ist er? Sie sprachen: Davids. (Luther.)

Vers. 43. *Λέγει αὐτοῖς· πῶς οὖν Δαυΐδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ; λέγων·*

Er sprach zu ihnen: Wie nennt ihn denn David im Geist einen Herrn, da er sagt: (Luther.)

Vers. 44. *Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.*

Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse....? (Luther.)

Dieser Vers ist der erste des Psalm 110, und lautet im Text:

לדוד מזמור נאם יהוה לאדני שב לימיני עד אשית איביך הדם לרגליך:

Vers. 45. *Εἰ οὖν Δαυΐδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστι;*

So nun David ihn einen Herrn nennt, wie ist er denn ein Sohn? (Luther.)

Vers. 46. *Καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτῷ ἀποκριθῆναι λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.*

Und niemand konnte ihm ein Wort antworten, und durfte auch niemand von dem Tage an hinfort ihn fragen. (Luther.)

Hier nennt sich Christus also selbst κύριος, und daran wird mit dem λόγος angeknüpft.

Sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Wie vorhin das res fuerunt a zu einem Machtverhältnisse ausgebeutet wurde, so muss es in analoger Weise auch hier statt haben. Und so kommt heraus: Wie Gott allmächtig ist durch Christus, so ist der heilige Geist mächtig durch die adoptio, dadurch dass er die Apostel adoptirt, dass er sich über sie ausgiesst. Die Macht des heiligen Geistes geht nicht absolut parallel der Macht Gottes und Christi im Verein. Daher steht im Vordersatz res omnes, wohingegen im Nachsatz res omnes natae steht. Aus dieser bedingten Parallele ist nun kein Abzug zu machen auf ein Plus oder Minus der Machtstellung zwischen Gott Vater, Sohn einerseits, und heiligem Geist andererseits. So ist die Sache nicht zu verstehen. Sondern es ist beim Minus der Macht in Bezug auf den heiligen Geist auf die Apostel abgesehen, die als nati, als Menschen, nimmer zu Gott werden, trotzdem dass der heilige Geist sich über sie ausgiesst.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic: — wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Hier wird, wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation die Menschwerdung Christi in's Auge gefasst. Es tritt aber die Modification ein, dass bei der Menschwerdung Christi das in's Auge gefasst wird, dass Maria ihn gebiert, nachdem sie durch den heiligen Geist empfangen.

In Bezug auf das jetzt folgende wird das descendit dem ascendit nicht vorgesetzt. Es bleibt damit an seiner Stelle, und kann daher auch nicht für den Tod Christi ausgebeutet werden. Für diesen wird alsdann eine Stelle leer, und in diese rückt das Separabis etc. Das Separiren betrifft nun ein Doppeltes: terram ab igne und subtile a spisso, und das giebt es an die Hand, den Tod Christi in doppelter Beziehung in's Auge zu fassen. Das aber geschieht, indem man sich an den Kreuzestod und an das in's Grab Legen hält. Und so haben wir denn:

Separabis terram ab igne: Christus ist gekreuzigt worden;

(Separabis) subtile a spisso: Christus ist in's Grab gelegt worden.

Des Näheren liegt hierbei die Sache ff.

Da schlagen sie nun Christus an's Kreuz. Was hilft's ihnen, den Verblendeten? Sie unterlassen es, einen Unterschied zu machen zwischen Christus als Gott, ignis, und Christus als Mensch, terra. Den Menschen können sie kreuzigen, den Gott nicht. Du aber, um nicht in gleiche Verblendung zu fallen, separabis terram ab igne. Und:

Da legen sie nun Christus in's Grab. Die Verblendeten, sie meinen, es handele sich bei Christus um's Begraben. Ach nein, der braucht nicht begraben zu werden, der ist nicht todt. Der ist ein Gott, der nicht sterben kann. Du aber, um nicht in gleiche Verblendung zu fallen, separabis subtile a spisso, mache einen Unterschied zwischen Christus als Gott, subtile, und Christus als Mensch, spissum.

Das suaviter magno cum ingenio wird nun als Beleg dafür aufgestellt, dass das Kreuzigen und Begraben doch nichts hilft, denn: — die Auferstehung hat statt, und damit haben wir im

suaviter magno cum ingenio: die Auferstehung Christi.

Nach der Auferstehung folgt alsdann im

Ascendit a terra in coelum: die Himmelfahrt Christi.

Nun kommt:

iterumque descendit in terram. Für den Tod Christi kann es natürlich in der Stelle nach dem Ascendit nicht mehr ausgebeutet werden, und darum greift man auf den Psalm 110, dessen Vers 1 beim λόγος für den κύριος herangezogen worden, und hier derartig herangezogen wird, dass man sagt, wenn Christus descendit in terram, so heisst das, er setzt seine Füsse auf die Erde. Beim Setzen der Füsse auf die Erde ist man aber beim „Schemel der Füsse“ (vergl. oben), und das führt auf das: „Setze dich zu meiner Rechten“. Auf Grund dieses letztern aber wird das descendit in terram dafür ausgebeutet, das Christus zur Rechten Gottes (des Vaters) sitzt.

Et recipit vim superiorum et inferiorum.

Es liegt nahe, dass man, da man mit dem descendit in terram in den Psalm 110 eingetreten, dass man nun auch in Bezug auf das recipit sich an ihn hält. Nun heisst's aber:

Vers 5. Der Herr zu deiner Rechten wird zerschmeissen die Könige zur Zeit seines Zorns. (Luther.)

Vers 6. Er wird richten unter den Heiden, er wird grosse Schlacht thun; er wird zerschmeissen das Haupt über grosse Lande. (Luther.)

Und in Bezug hierauf wird das Richten herangezogen. Christus recipit vim, wenn er als Richter kommt. Er erhält die vis über die inferiores, das sind die, die in der Erde liegen, die da unten liegen, das sind die Todten. Den inferiores gegenüber stehen aber die superiores, welche in analoger Beziehung dann als die genommen werden, welche über der Erde sind, das sind die Lebenden. Indem also Christus recipit vim superiorum et inferiorum, wird er zum Richter über die Lebenden und die Todten.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Sic habebis gloriam: — wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

In der fortitudo haben wir, wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation, den heiligen Geist. Die cumulirte fortitudo zählt, wie dort, nach der Drei. Nun wird aber blos das penetrare der omnis res solida wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation interpretirt, das vincere der omnis res subtilis wird anders interpretirt.

Man sagt nämlich, es liegt etwas eigenthümlich, dass die fortitudo, der heilige Geist, besiegen soll (vincere) Gott den Vater und Gott den Sohn (res subtiles). Darum werden die res subtiles, welche der heilige Geist besiegt, anders gefasst, und zwar als Kirche, ecclesia, Vergebung der Sünden, remissio peccatorum, Auferstehung des Fleisches, resurrectio carnis.

Wir weisen darauf hin, dass in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation darin, dass der heilige Geist Gott den Vater und den Sohn besiegt, nicht in so fern eine Anomalie liegt, als durch den Sieg des heiligen Geistes diesem dadurch eine Superiorität über den Vater und den Sohn gegeben wird. Denn, indem der heilige Geist besiegt, besiegt er sich selbst zugleich mit, und dadurch kommt ein Gesammtsieg der Drei heraus, welche Drei im Hermes trismegistus als unzertrennbar gegeben ist.

Sechste, siebente Rubrik.

Sic mundus creatus etc. — Itaque vocatus sum etc. — Wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Es kann gerade auf Completum est der Nachdruck gelegt werden. Geschieht das, so macht es sich ganz gut, wenn es mit „Amen“ übersetzt wird. Es ist eben im kirchlichen Sinne das Completum est ein „Amen“, wie das Verum etc. zu Anfang im kirchlichen Sinne ein „Credo“ ist.

Das Symbolum Apostolicum.

Der Name Apostolisches Symbolum kommt daher, dass die Tabula smaragdina im theologisch-Christlichen Sinne das Symbolum genannt wurde. Derjenige, der es nun in diesem Sinne verkündet, ihm in diesem Sinne anhängt, ist ein Apostel des Glaubens, daher das Epitheton: Apostolisch.

Dem Symbolum Apostolicum liegt die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. zu Grunde.

Seine absolvirte Form lautet, wie bekannt, ff.

Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae.

Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu Sancto. Natus ex Maria virgine. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad coelos. Sedet ad dexteram Dei, Patris omnipotentis. Inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum Sanctum. Sanctam Ecclesiam Catholicam. Sanctorum communionem. Remissionem peccatorum. Carnis resurrectionem. Et vitam aeternam. Amen.

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer von Himmel und Erde. Und an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, welcher empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren ist von der Jungfrau Maria, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben ist. Er stieg hinab in die Gruft (zur Hölle). Am dritten Tage stand er wieder von den Todten auf. Er stieg zum Himmel auf. Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters. Von dort wird er kommen, die Lebenden und Todten zu richten.

Ich glaube an den heiligen Geist, eine (die) heilige gemeinsame Kirche, eine (die) Gemeinschaft der Heiligen, eine (die) Vergebung der Sünden, eine (die) Auferstehung des Fleisches und ein (das) ewiges (ewige) Leben. Amen.“

Die vorliegende Form des Apostolischen Symbolum hat sich successiv entwickelt. J. F. Müller führt in seinem Werke „Die Apostolischen Bücher“ die verschiedenen Redactionen des Apostolischen Symbolum ff. auf:

1) Römische Form des Symbols nach Ruffinus.

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio

Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

„Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen. Und an Christus Jesus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, welcher geboren ist vom heiligen Geiste, von der Jungfrau Maria (das de und ex lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. Das de vor dem heiligen Geiste weist darauf hin, dass der heilige Geist es ist, welcher empfangen lässt, das ex vor Maria weist darauf hin, dass Maria es ist, welche empfängt und gebiert), gekreuzigt ist unter Pontius Pilatus, und begraben ist, am dritten Tage von den Todten wieder auferstand, zum Himmel aufstieg, zur Rechten des Vaters sitzt: von dort wird er kommen, die Lebenden und Todten zu richten. Und (scil: ich glaube) an den heiligen Geist, eine (die) heilige Kirche, eine (die) Vergebung der Sünden, eine (die) Auferstehung des Fleisches."

Lehnen wir das nun an die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.

Das Credo zu Anfange ist die erste Rubrik der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Anknüpfend an dies Credo wird nun das Folgende gebracht unter der Form des „an das und das".

Das Quod est inferius bis rei unius fällt. Auf die Elementar-Beziehungen des heiligen Geistes wird nicht weiter reflectirt.

In dem Et sicut etc. fällt der Nachsatz: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Denn mit dem „ab hac una re" wird an die res una, die vorangeht, angelehnt. Diese vorangehende res una wird aber, wie wir so eben gesehen, fallen gelassen, also zieht das Fallen des Quod est inferius etc. auch das Fallen des sic omnes res natae etc. nach sich. Dem heiligen Geist als solchem wird damit nicht weiter zu nahe getreten, denn der kommt ja noch einmal bei der fortitudo an die Reihe, und dort kann man von ihm sagen, was man für sachentsprechend hält.

So bleibt denn von der zweiten Rubrik:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

Hier muss nun wieder das Et fallen, weil nichts voran geht, an was anzuknüpfen wäre. Und das sicut muss fallen, weil der Nachsatz fällt, wodurch jeder Vergleich eo ipso aufhört. Somit behielten wir blos übrig:

Res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

In diesem haben wir nach dem vorigen Abschnitt: Deus pater est omnipotens Christo, unico filio ejus, domino nostro.

Hieraus wird alsdann in Anknüpfung an das Credo der der ersten Rubrik eigentlich:

Credo in Deum patrem, omnipotentem Christo (Christo Jesu), unico filio ejus, domino nostro. Unser Text bringt:

Credo in Deum omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, dominum nostrum.

Diese Fassung hat deswegen statt, um Christus direct, und nicht in einem Abhängigkeits-Verhältniss zu haben. Der Autor hat im Sinne: Credo, ich glaube, direct an Gott Vater, und ebenso Credo, glaube ich, direct an Christus. Nicht aber Credo, glaube ich, direct an Gott Vater, und indirect an Christus deshalb, weil Gott Vater an seiner Hand, durch ihn, ein omnipotens wird.

Die dritte Rubrik fällt, weil es sich wieder um Elementar-Beziehungen des heiligen Geistes handelt, auf die, wie wir wissen, nicht weiter reflectirt wird.

In der vierten Rubrik fällt das Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Denn gerade dadurch, dass vorhin der Ablativ Christo Jesu in den Accusativ mit in verwandelt worden, der durch ein „Et" an das Credo anschliesst, gerade dadurch ist ja auf Christus besonders hingewiesen worden. Das Et mit dem in Christum von vorhin macht hier den Passus Pater omnis telesmi überflüssig.

In Bezug auf das virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram wissen wir, dass in der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation bei der Menschwerdung Christi das in's Auge gefasst wird, dass Maria Christus gebiert, nachdem sie vom heiligen Geiste empfangen hat. Hiermit haben wir denn, statt: virtus ejus est integra, si versa fuerit in terram: — qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine.

Ebenso wissen wir, dass wir nach der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation in Bezug auf das Separabis etc. haben:

Separabis terram ab igne: Christus ist gekreuzigt worden;

(Separabis) subtile a spisso: Christus ist in's Grab gelegt worden;

suaviter magno cum ingenio: Christus ist auferstanden.

Gerade nun das haben wir hier in dem:

crucifixus sub Pontio Pilato

et sepultus,

tertia die resurrexit a mortuis.

Wir weisen darauf hin, dass im Grunde weder Pontius Pilatus noch die tertia dies zur Sache gehören.

In Bezug auf das Ascendit a terra in coelum haben wir die Himmelfahrt. Hier heisst's: ascendit in coelos, wobei also das ascendit der Tab. smar. intact bleibt, das a terra bei Seite gelassen, und das in coelum in „in coelos" umgewandelt wird. (Das letztere geschieht in Bezug auf den Hebräischen Plural-Begriff: Schamajim, Himmel).

In Bezug auf das iterumque descendit in terram haben wir nach der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation das, dass Christus zur Rechten Gottes sitzt. Dem entsprechend heisst es hier: sedet ad dexteram patris. Christus sitzt als κύριος (Hebr. Text im Psalm 110 אדן) zur Seite des πατήρ (Hebr. Text. im Psalm 110 יהוה).

In Bezug auf das et recipit vim superiorum et inferiorum haben wir nach der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation das, dass Christus zum Richter wird über die Lebenden und Todten. Dem entsprechend heisst es hier: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Im Psalm 110 haben wir beim Richten die Futuralsprache (Er wird richten). Demgemäss würde sich das recipit vim umwandeln in recepturus est vim, und daran anlehnend hätten wir hier judicaturus est. An dies judicaturus est stösst sich der Autor, weil er dem recipit als Praesens zu nahe zu treten fürchtet. Deswegen verwandelt er lieber das judicaturus est in den Infinitiv Praesens judicare, und drückt den Futural-Begriff aus durch „er wird kommen". So erhält er venturus est judicare. Dabei denkt sich der Autor dann ferner, wenn Christus kommt, so muss er doch irgendwo her kommen, und deswegen schiebt er ein „inde" ein, so dass im Ganzen herauskommt: inde venturus est judicare.

In der fünften Rubrik fällt das Sic habebis gloriam totius mundi. Die gloria totius mundi, das ist Gott den Vater und den Sohn, hat man ja eben durch das Vorangehende; in einem Schriftstücke, wie dem vorliegenden, brauchen sie daher nicht wiederholt zu werden. In derselben Rubrik fällt auch das penetrare der res solida, weil das wieder an die Elementar-Beziehungen des heiligen Geistes anknüpft, auf diese aber, wie wir wissen, nicht weiter reflectirt wird. Es bliebe also:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem.

Die fortitudo ist, wie wir wissen, der heilige Geist. Wie nun in Bezug auf den Vater und den Sohn an das Credo angeknüpft wird, so wird auch in Bezug auf den heiligen Geist an das Credo angeknüpft, und wir erhalten: Credo in Spiritum sanctum.

Was das vincere betrifft, so wissen wir, dass nach der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation der heilige Geist vincit, besiegt, den Vater und den Sohn (zugleich aber auch sich selbst). Daran stösst sich die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation, und lässt vincere, besiegen: Kirche. Sünden-Vergebung, Fleisches-Auferstehung. Das vincere hat also eine Differenz in die Sache geschleudert. Und das ist der Grund, weshalb unser Autor ihm aus dem Wege geht. Er hält sich zwar an die Auffassung der zweiten Interpretation, und bringt das, was der heilige Geist besiegt, als Kirche, Sünden-Vergebung, Fleisches-Auferstehung. Er lässt aber das vincere unterwegs, und stellt jene drei Dinge brevi manu hin. Dabei muss man sich des Näheren denken, dass er hinter Spiritum sanctum einen Doppelpunct macht. Dieser Doppelpunct heisst dann Spiritus vincit. Wenn man das Symbol so schlechtweg liest, so interpretirt man: Credo in Spiritum sanctum, credo in sanctam ecclesiam, credo in remissionem peccatorum, credo in carnis resurrectionem. Das liegt aber nicht im Sinne des Autors. Der will: Credo in Spiritum sanctum, qui

vincit sanctam ecclesiam, qui vincit remissionem peccatorum, qui vincit carnis resurrectionem.

Die sechste Rubrik fällt. Denn ein Schriftstück wie das vorliegende hat nichts mit einem Index zu thun. Für die Tab. smar. als solche ist ein Index ganz gut, für ein Symbolum Apostolicum wäre er müssig.

Die siebente Rubrik fällt ebenfalls. Der Hermes trismegistus resultirt von selbst, nachdem Gott Vater, Gott Sohn und heiliger Geist im Vorangehenden durchgegangen. Für die Tab. smar. als solche ist er wichtig, für ein Symbolum Apostolicum ist er nicht mehr nöthig, nachdem das Vorangegangene dasteht. Und dann kann die Sache auch so liegen, dass der Autor sagt, für die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. ist zwar der Hermes trismegistus von hervorragender Wichtigkeit, das will ich nicht leugnen. Soll man nun aber diese Tab. smar. Schritt vor Schritt analysirend interpretiren und interpretirend analysiren, so liegt es etwas eigenthümlich, dass der Heidengott Hermes und die Drei-Einigkeit, um so zu sagen Auge in Auge sich sehend, gegenübergestellt werden sollen. Um so etwas zu umgehen, lasse ich den Hermes lieber fallen.

Das habens tres partes philosophiae totius mundi fällt mit dem Index.

Auch die achte Rubrik fällt. Das Completum est quod dixi de operatione Solis bezieht sich auf die Drei als Eins. Diese Ein-Relation lässt der Autor deshalb fallen, weil er sagt, ich schreibe für Christen. Dass die an einen Gott glauben, versteht sich von selbst, und damit ist eben der Eingott eo ipso gegeben. Das Symbolum Apostolicum ist nicht dazu da, um den Glauben an Gott im Allgemeinen vorzuführen, sondern um das vorzuführen, dass und wie sich an den Deus unus, an Gott überhaupt, der Deus trinus anlehnt.

2) Das Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra. (337).

Πιςτεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

„Ich glaube an Gott den Vater (*θεὸς* eben = Gott Vater), den Allmächtigen, und an Christus Jesus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, der geboren ist vom heiligen Geist und der Jungfrau Maria (das *ἐκ πνεύματος καὶ Μαρίας* liegt bei weitem nicht so bezeichnend als sub 1 das de Spiritu ex Maria), der unter Pontius Pilatus gekreuzigt ist, und begraben ist, und am dritten Tage wieder auferstanden ist von den Todten, zum Himmel aufgestiegen ist und sitzet zur Rechten des Vaters, woher er kommt, die Lebenden und Todten zu richten. Und an den heiligen Geist, eine heilige Kirche, eine Vergebung der Sünden, eine Auferstehung des Fleisches, ein ewiges Leben."

Wir heben hervor, dass in diesem Schriftstücke, welches fast wörtlich das vorige ist, zum Schlusse noch angefügt ist: *ζωὴν αἰώνιον*, vitam aeternam, ein ewiges Leben, welches in dem Symbol ad 1) fehlt. Der Autor kommt hierzu derartig, dass er denkt, trotz der dreifachen fortitudo ist der heilige Geist doch nur eine Eins. Um dies zur Anschauung zu bringen, collectivirt er die Drei: Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches unter dem Eingesichtspuncte: ewiges Leben. Dass er aber für den Collectiv-Gesichtspunct gerade das ewige Leben nimmt, dazu kommt er derartig, dass er sagt, wozu die heilige Kirche, wozu die Vergebung der Sünden, wozu die Auferstehung des Fleisches, wenn das Ganze nicht auf ein ewiges Leben hinauskommen soll?

In Bezug auf eine Interpunction nach heutigem Sinne hatte der Autor ad 1), wie wir wissen:

Et in Spiritum sanctum: sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

Der Autor des vorliegenden Schriftstückes hat:

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα—ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν: ζωὴν αἰώνιον.

3) Ein Griechisches Formular aus einer Handschrift des achten Jahrhunderts, nach Jacob Usher.

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα — — καὶ εἰς πνευμα ἅγιον, ἁγί [αν ἐκκλησίαν], ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστα-[σιν]. Ἀμήν.

Die ausgelassenenen Sätze stimmen bis auf wenige Varianten mit dem Texte sub 2). Die Varianten sind ff. Vor *ταφ.* fehlt *καὶ*, vor *τρίτῃ* fehlt *τῇ*, nach *ἐκ* fehlt *τῶν*, vor *καθήμ.* fehlt *καὶ*, statt *κρίνειν* heisst es *κρῖναι*, vor *ἅγιον* fehlt *τό*; desgleichen fehlt das Eingeklammerte in der Handschrift. (J. T. Müller.)

Wir heben hervor:

Statt ad 2) *θεὸς* haben wir hier *θεὸς πατήρ*. Im Grunde ist *πατήρ* überflüssig, denn *θεὸς* involvirt den *πατήρ* eo ipso.

Die *ζωὴ αἰώνιος*, wie sie ad 2) steht, fehlt hier.

Wir begegnen zum ersten Male dem Amen am Schlusse (Completum est).

4) Ein Lateinisches Formular aus einer Handschrift des siebenten oder achten Jahrhunderts nach demselben. (Usher.)

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christo Jesu, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelis, sedet ad dextera Patris, unde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto, sancta ecclesia, remissione peccatorum, carnis resurrectionis.

Was die Uebersetzung anbetrifft, so verweisen wir auf das Schriftstück ad 1).

Das resurrectionis zu Ende ist wohl ein Schreibfehler statt resurrectione, obgleich sich das nicht mit Bestimmtheit behaupten lässt.

Ebenso ist wohl „et" Maria virgine ein Schreibfehler statt „ex" Maria virgine, obgleich sich auch das nicht mit Bestimmtheit behaupten lässt. Es kann auch die Anlehnung sein an das Symbol ad 2).

Statt inde, wie es das Symbol ad 1) hat, steht hier unde venturus est, was sich gleich bleibt.

Wir haben bei der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. gesehen, dass Einige statt: Portavit illud ventus in ventre suo, nehmen: Portavit illud ventus in ventrem ejus. Das übt nun einen Rückschlag auf das vorliegende Schriftstück. Wie dort das in ventre in: in ventrem umgewandelt wird, so wird hier das in Christum Jesum in: in Christo Jesu, und das in Spiritum sanctum in: in Spiritu sancto, sancta ecclesia, remissione peccatorum umgewandelt. Das ist, wie wir bereits an citirter Stelle bemerkt, ein gegenseitiger Austausch.

Dass angefangen wird: in Christo Jesu, und dann in der ursprünglichen Accusativ-Fassung fortgefahren wird: Filium, Dominum, geschieht absichtlich, dass der Ablativ sich neben dem Accusativ augenscheinlich legalisirt.

In coelis haben wir nach derselben Analogie, wie in Christo.

Mit seiner Ablativ-Fassung geht der Autor gar so weit, dass er ad dexterâ schreibt statt ad dexteram. Und da er so weit geht, so fragt es sich, ob nicht auch

das: carnis resurrectionis absichtlich dasteht, um eine Deckung zu bringen

für das: Portavit illud ventus in ventrem ejus.

Im vorliegenden Schriftstück fehlt wieder die vita aeterna und das Amen.

5) Dieselbe Formel — für den lithurgischen Zweck verkürzt — nach dem Sanctuarium des Gelasius.

Credo in Deum patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum, et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

6) Der Textus receptus nach einem Psalterium Graecum Papae Gregorii (nach Usher.)

a. Lateinisch:

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Pa-

tris omnipotentis: inde venturus judicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam. Amen.

b. Griechisch:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα πατοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καῖ γῆς. Καὶ Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μενογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν συλληφθέντα ἐκ πνευματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, παθόντα ἐπὶ Ποντ. Πιλ., σταυρωθέντα, θανόντα καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου, ἐκεῖθεν ἐρχὸμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἁγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.

Was die Uebersetzung betrifft, so verweisen wir auf die absolvirte Form des Apostolischen Symbols.

Wir machen darauf aufmerksam, dass das Griechische Schriftstück zu Anfange *πατέρα παντοκράτορα* hat, und später *πατρὸς παντοδυνάμου*, wo das Lateinische beidemal hat patrem omnipotentem und patris omnipotentis.

Dann weisen wir auf ff. hin. Hier haben wir auf ein mal das, dass das res omnes fuerunt ab uno in dem Sinn gefasst wird, dass Gott die Welt erschaffen hat (im Sinne der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation). Dem verdanken wir dann den *ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς*, den creator coeli et terrae, den Schöpfer von Himmel und Erde. Der Autor geht alle dem, was sich nun daran knüpft, dass man das res omnes fuerunt ab uno im betreffenden Sinne übersetzt, ganz ruhig aus dem Wege. Er lässt den omnipotens, den *παντοκράτωρ*, den Allmächtigen stehen, wo er steht, und fügt einfach den neuen Passus bei. Und damit ist er fertig. Dieses summarische Verfahren recht fertigt er ff. Er sagt im Hinblick auf das Schriftstück ad 2), welches die *ζωὴ αἰώνιος* als Collectiv-Begriff bringt: Wir haben das Recht, da, wo wir im Apostolischen Symbolum einen Drei-Begriff haben, diesen Drei-Begriff zu collectiviren. Hier ist nun ein Drei-Begriff: Deus — pater — omnipotens, und die Collectivirung ist: creator coeli et terrae. — Die res omnes werden derartig durch Himmel und Erde gedeckt, dass der Autor sagt, wenn ich übersetze: Gott hat die W e l t erschaffen, so habe ich in Bezug darauf, dass die Welt eine Eins repräsentirt, im Grunde nur eine res u n a. Hier aber steht res o m n e s fuerunt, also muss ein Viel-Begriff eintreten, und den repräsentirt eben: H i m m e l und E r d e.

Sobald nun der Autor des vorliegenden Schriftstückes neben dem omnipotens den creator coeli et terrae hat, sagt er, wie die Probe ergiebt, geht es ganz gut, dass wir im Apostolischen Symbolum die erste und zweite Drei-Einigkeits-Interpretation neben einander gehen lassen können. Und das beutet er denn, wie wir im Folgenden sehen werden, auch aus, wenigstens denn theilweise, nämlich da, wo er es zu dem bei ihm beliebten Collectiviren, welches er, wie wir ebenfalls sehen werden, durchgehends heranzieht, benutzen kann.

Das conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria stellt das Verhältniss, dass der heilige Geist Maria empfangen lässt, und Maria empfängt und gebiert, klarer hin, wozu das Symbol ad 2) auffordert, welches gar zu einfach hat: *γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας.*

In Bezug auf das frühere crucifixus sub Pontio Pilato denkt der Autor: Gebührt denn nun dem Pontius Pilatus eine Stelle im Apostolischen Symbol? Er meint, diese Stelle gebühre ihm nicht, da er aber einmal da stehe, möge er auch bleiben, nur — mit einer Modification. Um nun diese Modification eintreten zu lassen, lässt der Autor Christus unter Pontius Pilatus l e i d e n (passus sub PP.). Der Pontius Pilatus scheint ihm mehr verwischt zu werden, wenn es ganz im Allgemeinen heisst: Christus hat unter Pontius Pilatus g e l i t t e n, als wenn es heisst: er ist unter Pontius Pilatus g e k r e u z i g t worden. Soll der Pontius Pilatus, so ist seine Idee, einmal da stehen, so wollen wir das allgemein halten: Christus hat unter ihm gelebt, seine Mission als Mensch durchgemacht, gelitten u. s. w., wir wollen aber nicht den hervorragend heiligen Tod am Kreuze mit Pontius Pilatus zusammen bringen. Darum steht hier zuerst passus sub Pontio Pilato, und nachdem so der Pontius Pilatus, gewissermassen als ein onus, je eher je besser, vorweg, bei Seite geschoben, dann folgt das: crucifixus.

Wir werfen die Frage auf: Ist es zufällig, dass im Lateinischen Text statt Pontio Pilato abgekürzt steht: P. P., im Griechischen statt *Ποντίου Πιλάτου* abgekürzt *Ποντ. Πιλ.*? Hat der Autor u r s p r ü n g l i c h so, um das, was er mit dem passus resp. *παθόντα* will, deutlicher vor die Augen zu rücken?

Das descendit ad inferna, *κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα*, ist einfach das descendit in terram im Sinne der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation. Der Autor lässt ja die Auffassung beider Drei-Einigkeits-Interpretationen neben einandergehen. Hieraus geht denn nun auch hervor, dass das descendit ad inferna resp. das *κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα* nicht in dem Sinne zu fassen ist, wie das absolvirte Apostolische Symbolum heute allgemein übersetzt wird: C h r i s t u s s e i z u r H ö l l e h i n a b g e s t i e g e n, n i e d e r g e f a h r e n, sondern einfach in dem Sinne, dass C h r i s t u s s t i r b t, in die Gruft steigt.

Wir hatten nun in dem Symbol ad 1):

crucifixus — sepultus — resurrexit.

Der Autor des vorliegenden Symbols erhält auf Grund seines eingeschobenen descendit ad inferna:

crucifixus — sepultus — descendit — resurrexit.

Nun lässt er das resurrexit vorläufig fallen, er hebt es für das Folgende auf und sagt, descendit ad inferna ist: Christus stirbt. Cruxifixus ist aber auch im Grunde nichts anders, als g e s t o r b e n, sepultus ebenfalls, denn wenn Christus nicht g e s t o r b e n wäre, so brauchte er nicht begraben zu werden: — also qualificirt sich das descendit ad inferna zu einem Collectiv-Begriff. Zum Aufstellen eines Collectiv-Begriffes, sagt er nun ferner, gehören aber d r e i Dinge, welche zu collectiviren sind, hier haben wir blos zwei: crucifixus, sepultus: — also schiebe ich ein Drittes ein. Dieses Dritte ist mortuus, wie es hier steht, und so kommt heraus:

crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna, was im Sinne einer heutigen Interpunction zu schreiben ist crucifixus, mortuus et sepultus: descendit ad inferna. *σταυρωθέντα, θανόντα καὶ ταφέντα: κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα.*

Nun wird weiter fortgefahren tertia die resurrexit, ascendit ad coelos.

Hier denkt nun der Autor, wenn sich das descendit zu einem Collectiv-Begriff qualificirt, so qualificirt sich auch das ascendit dazu. Wo sind hier aber die drei vorangehenden Dinge, welche zu collectiviren sind? Darauf antwortet der Autor, e i g e n t l i c h haben wir diese nicht, wohl aber u n e i g e n t l i c h, denn in der t e r t i a dies ist eine Drei involvirt. Und so nimmt er denn das tertia die resurrexit a mortuis als eine Drei, welche durch das ascendit ad coelos collectivirt wird, so dass im Sinne einer heutigen Interpunction zu schreiben wäre:

tertia die resurrexit a mortuis: ascendit ad coelos.

τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν: ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς.

Das sedet ad dexteram Patris ist im Sinne der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation das descendit in terram. Wir haben also wieder, worauf auch bereits hingewiesen, das neben einander Gehen der beiden Drei-Einigkeits-Interpretationen. Im Symbol ad 1) heisst es nun: sedet ad dexteram Patris, hier: sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Die Fassung, wie wir sie hier haben, zielt nun wieder auf nichts anders, als um eine Drei für eine Collectivirung zu erhalten. Es ist nämlich die zu collectivirende Drei: Deus — pater — omnipotens; der Collectiv-Begriff ist: inde venturus judicare vivos et mortuos, welches jetzt an die Reihe kommt. Dass nun aber das inde venturus etc. der Collectiv-Begriff sein soll für das Vorangehende, darauf wird der Autor durch das inde geführt, an welches sich in nahe liegender Weise ein vorangehender Doppelpunct knüpft, den auch bereits das Schriftstück ad 1) ausdrücklich hat, und der auch hier im Lateinischen Schriftstück steht, und dem entsprechend im Griechischen Schriftstück ein (·) und nicht ein (,) stehen müsste.

Was die jetzt folgende Stelle betrifft, welche im Schriftstück ad 1) lautet. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, so kann der Autor in ihr seinem Hange zum Collectiviren be-

sonders huldigen, weil er an der Hand der dreifachen fortitudo eine Drei hat, und bereits vor ihm in Bezug auf die sancta ecclesia etc. collectivirt worden ist.

Er nimmt an der Hand der dreifachen fortitudo den Spiritus sanctus als die zu collectivirende Drei, und als Collectiv-Begriff die sancta ecclesia. Weil das letztere aber nun nicht nahe liegt, so hält er es für sachentsprechend, dass er im Ausdruck sancta ecclesia darauf hinweisst, dass er denselben als Collectiv-Begriff gefasst haben will, und auf Grund dessen bringt er statt sancta ecclesia — sancta ecclesia c o t h o l i c a, *ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία*. Die c a t h o l i c a ecclesia ist nichts anderes als die ecclesia, die dem Spiritus sanctus gegenüber als Collectiv-Begriff gefasst werden soll.

Nachdem nun die ecclesia als Collectiv-Begriff für den Spiritus sanctus benutzt worden ist, bleibt im Schriftstück ad 1) blos die remissio peccatorum und carnis resurrectio. Dass ihnen die vita aeterna auf Grund des Schriftstückes ad 2) zugefügt wird, versteht sich von selbst, denn dies ist ja, um so sagen das Siegel für das Collectivirungs-Manoeuvre. Damit hat denn der Autor eine Drei, nicht aber einen Collectiv-Begriff. Nun sagt er, die vita aeterna muss Collectiv-Begriff sein nach der Autorität des Schriftstückes ad 2). Damit hat er dann einen Collectiv-Begriff, aber blos zwei Dinge, die zu collectiviren sind. Und hier liegt es denn nahe, ein Drittes zu collectivirende hinzuzufügen, und das ist eben die vom Autor neu gebrachte sanctorum communio, *ἁγίων κοινωνία*, so dass also im Ganzen, im Sinne einer heutigen Interpunction herauskommt: Credo in Spiritum sanctum: sanctam ecclesiam catholicam; sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem: vitam aeternam. Und:

Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: ἁγίαν κοθολικὴν ἐκκλησίαν· ἁγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν: ζωὴν αἰώνιον.

Das Amen wieder als Completum est der Tab. smar.

Machen wir nun einen Rückblick, so liegt das Princip des Schriftstückes, Drei-Begriffe vorangehen zu lassen, und dann hinterdrein zu collectiviren, auf der Hand. Und da dem so ist, so versteht es sich von selbst, dass wir noch in Bezug auf die Durchführung dieses Princips mit der Stelle Et in Jesum bis passus sub P. P. im Rückstande sind. Bei dieser Stelle haben wir denn nun ff. Es handelt sich zweimal um drei zu collectivirende Begriffe, und zweimal um einen Collectiv-Begriff. Die ersten drei zu collectivirenden Begriffe sind: Jesus Christus — Filius — unicus. Der erste Collectiv-Begriff ist: Dominus noster. Die zweiten Drei-Begriffe sind: qui (*τὸν*)—conceptus—natus. Der zweite Collectiv-Begriff ist: passus.

7) *Aquilejensische Form des Symbols, nach Ruffinus.*

Credo in Deo patre omnipotente, invisibili et impassibili. Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Dom. nostr. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus; descendit in inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto. Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem.

In Bezug auf die Uebersetzung verweisen wir auf das Schriftstück ad 1).

Die Ablativ-Fassung Credo in Deo, in Christo, in Spiritu liegt wie bei dem Symbol ad 4). Hier wie dort haben wir den intacten Accusativ neben dem Ablativ (sanctam ecclesiam etc. Beim abgekürzten Dom. nostr. steht es dahin, ob es der Ablativ oder der Accusativ sein soll). Das h u j u s carnis resurrectionem zielt auf das Portavit illud ventus in ventrem e j u s.

Dem Autor des vorliegenden Symbols gefällt das vorige Symbol ad 6) nicht, und er geht daher, den Hauptsachen nach, auf das Symbol ad 1) zurück. Nur reflectirt er auf die beiden Passus des vorigen Symbols creatorem coeli et terrae und descendit ad inferna. Was den letzteren Passus betrifft, so wandelt er ihn um in: in inferna, was in Bezug auf das Griechische *εἰς τὰ κατώτατα* nicht fern liegt. Was den ersten Passus betrifft, so wandelt er ihn um in: invisibili et impassibili. Dass nun diese Abweichung vom Symbol ad 1) statt hat, kommt jedenfalls daher, dass der Autor sein descendit in inferna für Christi H ö l l e n f a h r t ausgebeutet wissen will. Dem fällt es nicht ein, wie der Autor des Symbols ad 6) das descendere ad inferna als Collectiv-Begriff aufzufassen, der in den Bereich des Sterbens Christi fällt, nein, er beutet ihn, wie gesagt, für Christi Höllenfahrt aus, und weil das statt hat, deswegen findet dieser Passus Gnade vor seinen Augen, und er streicht ihn nicht, wie er so manches andere in dem Symbol ad 6) streicht. Sobald er aber das descendit ad (in) inferna aufrecht erhält, denkt er, dieser Passus kommt in das Apostolische Symbol auf Grund dessen, dass die erste Drei-Einigkeits-Interpretation herangezogen wird. Auf Grund des Heranziehens derselben Interpretation hat nun aber das Schriftstück ad 6) auch den creator coeli et terrae. Halt, denkt da unser Autor, wenn du das descendere ad (in) inferna aufrecht erhälst, so musst du auch den creator coeli et terrae aufrecht erhalten. Indem er nun aber die Consequenzen fürchtet, welche sich an den creator coeli et terrae knüpfen, wandelt er denselben um in den invisibilis et impassibilis. Bei diesen Ausdrücken hat aber das statt, dass sie zwar der Fassung des Symbols zufolge auf Gott kommen, dass es aber mit ihnen im Grunde nicht auf Gott, sondern auf den Autor des Symbols ad 6) abgesehen ist. Der Autor des vorliegenden Symbols will in diesen Ausdrücken gesagt wissen: Der Autor des Symbols ad 6) bringt Dinge, von denen in den vorigen Fassungen nichts zu sehen und zu hören ist — res invisibiles, die er sich also reinweg aus den Fingern saugt. Und er bringt Dinge, die man nicht dulden darf—res impassibiles, res quas pati nequimus.

Das Symbolum Nicaenum, das Symbolum Constantinopolitanum, das Symbolum Quicunque.

Trotzdem dass die *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. mehr für sich hat, als die *Φῶς*-Interpretation, wurde die erstere doch durch die letztere verdrängt. Es lässt sich für die Ueberlegenheit der *Λόγος*-Interpretation über die *Φῶς*-Interpretation manches vorbringen, wir wollen nur ff. hervorheben. Wenn es heisst, res omnes fuerunt etc.: Gott hat die Welt erschaffen durch das L i c h t, so ist das schon ganz recht, denn der erste Tag, der das Licht bringt, vermittelt, dass die zweite Schöpfungsperiode aus der ersten hervorgehen kann, also ist es gerade das Licht, welches die Welt vermittelt. Indessen man bemerke, dass eine solche Calculation wohl im Geiste der Jüdischen Alexandrinischen Alchemisten lag, welche den ersten Schöpfungstag auf die erste Schöpfungsperiode schoben, nicht aber im Geiste der Zeit, zu der die *Φῶς*-Interpretation aufkam. Die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten, welche dem ersten Schöpfungstage die betreffende Stellung gaben, die hätten wohl Grund gehabt, das Problem aufzustellen: Gott erschuf die Welt durch das Licht, um damit mit Präponderanz den ersten Tag in den Vordergrund zu schieben, um darauf hinzuweisen, wie wichtig es sei, dass der erste Tag in die erste Schöpfungsperiode gehöre und nicht in die zweite. Eine solche Aufstellung aber zu einer Zeit zu machen, wo jene Zeiten längst vorbei waren, wo, um mit dem Evangelisten Johannes zu sprechen, der Moses durch den Christus verdrängt war, das liegt sehr gesucht. Es liegt um so gesuchter, da das *φῶς*, im Sinn der *Φῶς*-Interpretatian der Tab. smar., der Anschauung jener Alchemisten geradezu entgegentritt, welche auf den ersten Tag, als der ersten Schöpfungsperiode angehörig, so viel Gewicht legen. Denn jene Alchemisten wollten das Schaffen im „Am Anfang schuf Gott Himmel nnd Erde" in ein Sprechen und Werden zersplittern, wogegen die *φῶς*-Anhänger ihr *φῶς* gerade dadurch legalisiren, dass dort von einem Sprechen und Werden n i c h t die Rede sei. Aber sehen wir selbst hiervon ab, wie von manchen anderen Aufstellungen, welche sich machen lassen, e i n s steht mächtig im Vordergrund, und das ist, dass in der Tab. smar. a u s d r ü c k l i c h steht: res omnes fuerunt ab uno, *λόγῳ* unius, und n i c h t: res omnes fuerunt ab uno, *φωτὶ* unius. Und das wirft alle Einreden, welche die *φῶς*-Anhänger mehr oder weniger gesucht gegen den *λόγος*, und zu Gunsten ihres *φῶς*, machen können, über den Haufen. Wenn es heisst dieses und jenes ist durch den Cajus geschehen, wie kann man denn sagen, es sei durch den Sempronius geschehen? Wenn es durch den Sempronius geschehen wäre, so würde es eben durch den Sempronius geschehen sein, und nicht den Cajus. Ganz so hier, wenn

Gott die Welt erschaffen haben soll durch den λόγος, wie es doch ausdrücklich dasteht, wie kann denn nun dieser λόγος das φῶς sein? Man kann sich wohl einen Text darauf machen, wie es kommt, dass die φῶς-Anhänger sich in das φῶς unius statt des λόγος unius hineinarbeiteten. Nämlich die Sache liegt so, dass diese sich an die Lateinische Uebersetzung der Tab. smar. hielten. Dort steht meditatio. Diese meditatio ist selbst nach der Auffassung der λόγος-Anhänger um so zu sagen ein apokrypher Ausdruck; der eigentliche Ausdruck müsste verbum sein, denn im Sinne der λόγος-Interpretation der Tab. smar. ist λόγος = Wort, und nicht = Plan. Nun wohl, sagten da die φῶς-Anhänger, wenn der Ausdruck einmal apokryph ist, wie ihr selbst sagt, was steht denn im Wege, dass wir eine lux hineininterpretiren, wo ihr ein verbum hineininterpretirt. So lässt sich die Sache erklären. Aber in der Erklärung liegt noch lange keine Berechtigung. Wer in den Sinn der Tab. smar. eindringen will, der muss sich daran halten, dass im Griechischen Text λόγος steht. Wie kann ein solcher wichtige Abzüge an der Hand des Umstandes machen, dass die Einen diesen λόγος mit meditatio, die Andern mit verbum übersetzen? Hört auf Grund dessen der λόγος auf, λόγος zu sein, und wird dadurch zum φῶς? Wenn man ein Schriftstück hat, in dem der Cajus steht, und der Eine interpretirt alsdann, dieser Cajus ist ein König, der Andere dagegen, dieser Cajus ist ein Kaiser, hört darum der Cajus auf, der Cajus zu sein, und wird zum Sempronius?

Das nun, dass der λόγος eben ein λόγος und kein φῶς ist, dass somit die Λόγος-Interpretation der Tab. smar. der Φῶς-Interpretation überlegen ist, dass die erstere damit nicht dazu angethan sei, durch die letztere verdrängt zu werden, das sah der Presbyter Arius ein, und er ergriff offen Partei für die Λόγος-Interpretation gegen die φῶς-Interpretation. Für seine Person hatte er dess wenig Gewinn, er wurde von seinem Bischof Alexander abgesetzt und excommunicirt (321), seine Anhänger hielten aber standhaft zu ihm, trotzdem das Concilium zu Nicaea (325) die Aufstellungen des Arius feierlichst verdammte.

Es liegt im Geiste der Geschichte der verschiedenen Tab. smar.-Interpretationen, dass keine absolute Rückgriffe gemacht werden. Hat einmal eine Interpretation die andere notorisch verdrängt, so ist es ein Unmöglichkeits-Verhältniss, dass hinterdrein Jemand kommt und sagt, da hat nun eine neue Interpretation eine alte verdrängt. Ist das recht? Nein, es ist nicht recht, die alte Interpretation ist besser, als die neue, gehen wir daher wieder auf die alte zurück. So etwas hat in der Geschichte der Tab. smar.-Interpretationen nie statt gefunden. Vielmehr wurde immer unter der Aegide gekämpft, was einmal verdrängt ist, bleibt verdrängt. Nun muss man aber wohl berücksichtigen, dass unter einer anderen Aegide blos absolut nicht gekämpft wurde, relativ geschah es öfter. Es liegt das Verhältniss nicht so, dass von einer späteren Interpretation überhaupt kein Rückgriff zu einer früheren statt hatte, statt haben konnte, es liegt blos so, dass das nicht absolut statt hatte, statt haben konnte, relativ hatte es öfter statt, konnte statt finden. Das heisst, wenn Jemand einen Rückgriff machen wollte, so war ihm der Weg versperrt, dass er nackt und trocken sagte, ich greife zurück:—mit einem solchen Thun wurde er unmöglich. Es war ihm aber nicht der Weg versperrt, dass er sagte, ich gehe auf Früheres zurück, thue es aber derartig, dass ich das Frühere modificire. Durch eine solche Modification wurde dann die Sachlage eine solche, dass das Alte zum Neuen wurde, und das so unter neuer Form gebrachte Alte liessen sich die Leute gefallen, sie fanden keinen Anstoss daran.

Fassen wir das in's Auge, so war dem Arius der Weg zur Λόγος-Interpretation versperrt. Die Λόγος-Interpretation war einmal durch die Φῶς-Interpretation verdrängt, und Arius konnte nicht sagen, die Λόγος-Interpretation ist aber besser als die Φῶς-Interpretation, und deshalb greife ich auf die erstere zurück. Das ging nicht, das war ein Unmöglichkeits-Verhältniss. Es war aber nur ein Unmöglichkeits-Verhältniss unter den Umständen, dass Arius so nackt und trocken auf die Λόγος-Interpretation zurückgriff. That er das nicht, wandte er vielmehr, indem er zurückgriff, die Cautel an, dass er die Λόγος-Interpretation

modificirte, dann wurde die Sachlage eine andere, dann ward seinem Thun Thür und Thor geöffnet, es stand dann nichts im Wege, dass er die Λόγος-Interpretation wieder in die rechtmässige Stellung einsetzte, die ihr, seiner Ansicht nach, vor der Φῶς-Interpretation gebührte.

Also indem Arius von der Φῶς-Interpretation der Tab. smar. zur Λόγος-Interpretation zurückgriff, hatte er dabei die bestimmte Aufgabe, eine Aufgabe, der er durchaus nicht aus dem Wege gehen konnte, die Λόγος-Interpretation zu modificiren. Daher muss man sich wohl hüten, zu sagen: Kommt da der Arius heran, und zieht wieder die Λόγος-Interpretation hervor, die lange vor ihm da war, wogegen wir übrigens nichts haben. Aber wenn er sie nun noch gegeben hätte, wie sie war, dann wollten wir es noch gelten lassen. Aber nein, er modificirt diese Interpretation, er modificirt sie unbedeutend. Wollte er damit am Ende durch einen kühnen Kunstgriff das zu dem seinigen machen, das nicht sein war?—Wollte man solche Reden dreschen, so läge das sehr verkehrt. Arius, wie wir vorhin exponirt, muss die Λόγος-Interpretation modificiren, sonst könnte er nicht zu seinem Zwecke gelangen, zu dem Zwecke, die Λόγος-Interpretation auf Kosten der Φῶς-Interpretation in den Vordergrund zu ziehen.

Die Modificationen des Arius sind unbedeutend. Sie laufen darauf hinaus, dass die zweite Rubrik von Quod est inferius bis rei unius anders interpretirt wird. Wir wissen, dass die Jüdischen Alexandrinischen Alchemisten (vergl. den Abschnitt: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte) einerseits kurzweg sagten, die Materia prima = Nichts, das bedingt dann, dass Gott die Welt aus Nichts erschaffen; dass sie aber andererseits die Materia prima in eine ideelle und (bedingt) reelle zersplitterten. Die Nichts-Materia prima, die ideelle und (bedingt) reelle Materia prima wirft nun Arius zusammen, und argumentirt ff. Am Anfange war Nichts da. Nun fasst Gott den Plan, die Welt zu erschaffen, und spricht, executirt das Wort, den λόγος. Aus dem λόγος geht dann die Materia prima hervor, und aus der Materia prima geht die Materia ultima hervor. Arius hat also ein Vierfaches: Nichts, λόγος, Materia prima, Materia ultima.

Nun giebt er dem ersten inferius das Nichts, dem ersten superius den λόγος, dem zweiten superius die Materia prima, dem zweiten inferius die Materia ultima, und bekommt heraus beim Quod est inferius etc., indem er sich an die Fassung hält: Quod est inferius, est, sicut id quod est superius, et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius —

Das Nichts, der λόγος, die Materia prima und die Materia ultima dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche res una = λόγος.

Das Uebrige bleibt, wie bei der eigentlichen Λόγος-Interpretation der Tab. smar.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass das Concilium zu Nicaea die Aufstellungen des Arius verdammte. Das Verdammungs-Schriftstück führt den Namen ***Symbolum Nicaenum***, und lautet ff.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, (καὶ) ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι, οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

„Wir glauben an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, geworden als einziger Sohn vom Vater, das heisst von der Wesenheit des Vaters, ein Gott vom (aus dem) anderen, ein Licht von (aus) dem anderen, ein wahrhafter Gott vom anderen. Wir sagen: „geworden“, nicht: „erschaf-

fen". Er ist von gleicher Wesenheit mit dem Vater, von welchem Alles wurde, sowohl im Himmel als auf Erden. Er ist wegen uns Menschen, und uns zu retten gekommen, Fleisch geworden, Mensch geworden, hat gelitten, ist am dritten Tage auferstanden, zum Himmel aufgestiegen, und kommt die Lebenden und Todten zu richten. Und (wir glauben) an den heiligen Geist. Jene aber, welche sagen, dass es eine Zeit gab, wo er nicht da war, und dass er nicht da war, bevor er wurde, und dass er aus dem Nicht-Seienden geworden, sie, welche behaupten, dass der Sohn des Gottes von anderem Stoffe oder anderer Wesenheit ist, dass in Bezug auf ihn ein verschieden situirtes Verhältniss statt hat - sie verdammt die rechtgläubige Kirche."

Dass Arius die Nichts-Materia prima mit der ideellen und (relativ) reellen Materia prima durcheinander wirft, womit er von jenen Aufstellungen der Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten in Bezug auf ideelle und (relativ) reelle Materia prima abgeht, welche wir bei der Jüdisch Alexandrinischen Alchemie haben kennen lernen — denn dort handelte es sich entweder um die Nichts-Materia prima, oder um eine ideelle und (relativ) reelle Materia prima — das bringt die Nicäer auf die Idee einer neuen Aufstellung in Bezug auf die Materia prima. Sie sagen, es giebt keine reelle Materia prima, denn eine reelle Materia prima ist bereits eine Materia ultima. Nun aber davon ausgehend, dass jene Alexandriner auf ihre ideelle Materia prima durch das Erschaffen geführt werden, dass das Erschaffen aber von Gott herkommt, davon ausgehend, werden sie darauf geführt, Gott als die Materia prima zu nehmen. Und daran nun wieder anlehnend, dass jene Alexandriner eine doppelte Materia prima annehmen, eine ideelle und eine (relativ) reelle, nehmen auch sie eine doppelte Materia prima an, Gott Vater und Christus. Da nun ferner Philo die ideelle und (relativ) materielle Materia prima (κόσμος νοητός und λόγος) verschmelzen lässt, so lassen auch sie eine Verschmelzung eintreten von dem, was sie in Bezug auf die Materia prima haben, das ist also, es verschmilzt Gott Vater mit Christus, Christus mit Gott Vater.

Die Nicäer treten der Λόγος-Interpretation der Tab. smar. überhaupt, und der Λόγος-Interpretation des Arius im Besonderen entgegen, und treten für die Φῶς-Interpretation der Tab. smar. ein. In Bezug hierauf haben sie denn den Vers 3 des ersten Capitels des ersten Buches Mosis in's Auge zu fassen, welcher ja, wie wir wissen, für das φῶς, entgegen dem λόγος, ausgebeutet wird.

Diesen Vers interpretiren sie nun ff. Wenn es heisst: *Καὶ εἶπεν ὁ θεός, Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.* Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht — so spricht Gott der Vater. Er sagt nicht, dich Licht, dich φῶς will ich erschaffen, ποιεῖν — das ποιεῖν hat statt in Bezug auf Himmel und Erde, denn in Vers 1 des ersten Capitels des ersten Buches Mosis heisst es: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός — sondern er sagt, du Licht, werde! Das φῶς ist der Φῶς-Interpretation der Tab. smar. zufolge: Christus. Also Gott Vater sagt: Du Christus werde. Da nun Gott Vater eine Materia prima, und Gott Sohn eine Materia prima, so sagt eine Materia prima zur anderen: Werde! Die beiden Materiae primae verschmelzen aber zu einer. Also sind Gott Vater und Sohn nicht zu trennen, was der Eine ist, ist der Andere Und da dem so ist, so verschmilzt der Sprechende mit dem Werdenden: der Sprechende ist der Werdende, der Werdende ist der Sprechende, beide sind φῶς. Indem also Gott der Vater sagt: „Es werde Licht", so heisst das nichts anders, als: der Vater spricht zum Sohn, werde φῶς, und der Sohn sagt zum Vater, werde φῶς. Warum wird nun aber in der Schrift überhaupt das Werden in die Sache gebracht, entgegen dem Schaffen? Nun deswegen, weil Vater und Sohn, beide φῶς, nicht neben einander stehen sollen, das könnte auf ein Distrahiren der beiden führen. Nein, sie sollen nicht neben einander, sondern in einander dastehen, der Eine tritt in den Anderen hinein. Und wie auf der einen Seite der Eine in den Anderen hineintritt, so tritt auf der anderen Seite der Eine aus dem Anderen heraus. Was die beiden letzteren Verhältnisse betrifft, so könnte es auch heissen: Es sei Licht, statt: Es werde Licht. Wenn da stände: Es sei Licht, so hätten wir φῶς ἐν φωτί. Nun steht: Es werde Licht, jetzt haben wir φῶς ἐκ φωτός. Beides kommt auf dasselbe hinaus, nämlich auf die absolute Verschmelzung vom Vater und vom Sohne.

Wir wissen, dass in der Λόγος-Interpretation der Tab. smar. in der zweiten Rubrik der λόγος eben der λόγος (Wort) ist, nicht aber λόγος = Christus. Erst in der dritten Rubrik tritt der λόγος zu Christus in Relation, wird zu Christus. Wir wissen, dass eine solche Sachlage dadurch geboten wurde, um in der Stelle omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius nicht den Sinn herauszubekommen, nicht Gott, sondern Christus habe die Welt erschaffen. In dasselbe Verhältniss trat dann die Φῶς-Interpretation der Tab. smar. ein. Auch in ihr hatten wir in der zweiten Rubrik φῶς eben als φῶς, nicht aber als Christus. Christus trat erst in der dritten Rubrik zum φῶς in Relation.

Eine solche Situation hört nun bei den Nicäern auf. Indem diese für das Dogma eintreten, der Vater sei wie der Sohn, und der Sohn wie der Vater, beide seien φῶς, indem dies statt hat, kann die Stelle res omnes fuerunt etc. keinen Scrupel mehr erregen. Res omnes fuerunt ab uno ist: das φῶς hat die Welt erschaffen, meditatione unius ist: und dabei ist das φῶς implicirt. φως ist aber der Vater und der Sohn. Also haben der Vater und der Sohn die Welt erschaffen. Der unus und die meditatio unius (λόγος—φῶς) haben aufgehört, einen Gegensatz zu bilden, der Gegensatz hat sich in das Gleiche aufgelösst, folglich muss jeder Scrupel fallen. Und da jeder Scrupel fällt, so liegt gar kein Motiv mehr vor, in der zweiten Rubrik das φῶς etwas anderes sein zu lassen, als in der dritten Rubrik. φῶς in der zweiten Rubrik wie in der dritten Rubrik ist Christus als φῶς, und auf Grund des φῶς ἐκ φωτός, φῶς ἐν φωτί, Gott überhaupt als φῶς.

Nun zur Interpretation des Symbolum Nicaenum!

Πιστεύομεν entgegen der früheren Fassung im Symbolum Apostolicum: πιστεύω. Wir glauben, wir, die zu Nicaea Versammelten, wir, die wir die καθολικὴ ἐκκλησία, die rechtgläubige Kirche, vertreten.

Das ἕνα vor θεόν dem Christus als μονογενής gegenüber. Der Christus als μονογενής ist ein εἷς, ein Einer, und so wird auch Gott Vater ein εἷς.

Der πατήρ wird wie im vorigen Abschnitt sub 6) zum θεός hinzugefügt.

Der παντοκράτωρ bleibt wie im Apostolischen Symbol.

Der ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς im vorigen Abschnitte sub 6) wird zum ποιητὴς ὁρατῶν καὶ ἀοράτων. Das ist ein Anschluss an das Symbol ad 7) im vorigen Abschnitt. Das impassibilis von dort fällt, das invisibilis bleibt, wird aber dem Sinne von dort näher angeschmiegt, und in die res visibiles, die visibilia verwandelt. Diesem visibilia zu Liebe tritt an die Stelle des gefallenen impassibilis: invisibilia.

εἰς ἕνα κύριον. Der μονογενής macht eigentlich den εἷς überflüssig Da der θεός aber einmal das εἷς hat, so soll der υἱός nicht zurückstehen, und er erhält es auch. Der μονογενής aber, welcher dem Apostolischen Symbol zu Liebe dennoch aufrecht erhalten werden soll, wird mit einem „geworden" vom Vater (γεννηθέντα) angeknüpft.

γεννηθέντα. Vergl. den vorigen Abschnitt sub 6): γεννηθέντα ἐκ Μαρίας, geboren von Maria. Wo im Nicäischen Symbol das geboren werden steht, muss man vom „geboren" absehen, und blos das „werden" in's Auge fassen. Im Vers 3 der Schöpfungsgeschichte haben wir, wir haben oben hierauf hingewiesen, γίγνεσθαι entgegen dem ποιεῖν des Vers 1. Also das φῶς ist nicht erschaffen worden, sondern es wurde, es wurde φῶς ἐκ φωτός. Nun muss man aber in's Auge fassen, dass Christus ein υἱὸς θεοῦ ist, und in Bezug darauf ist er auch ein μονογενής, ein alleiniger Sohn. Wo nun Jemand wird, und dieser Jemand ist ein Sohn, da ist der Gewordene ein Geborenwordener. Daher die Sprache des Nicäischen Symbols geboren werden, statt werden. Trotz solcher Sprache steht aber das Werden im Vordergrund. Denn wollte man sich auf das Geborenwerden steifen, so hätte man erst den Vater und dann erst den Sohn, denn der Vater geht doch dem Sohne voran. Eine solche Auffassung wollen aber die Nicäer notorisch nicht, und um hier nicht auf die falsche Bahn zu gerathen, thut man am besten, hier, und überhaupt da, wo im Nicäischen Symbol vom Geborenwerden die Rede ist, sich schlechtweg an das Werden zu halten, denn dies liegt doch im Geiste

der Nicäer, und darum sind wir in unserer Uebersetzung auch durchweg dem Geborenwerden aus dem Wege gegangen, und haben uns blos an das Werden gehalten.

Also im Schriftstück ad 6) des vorigen Abschnittes hatten wir *Καὶ Ἰησοῦν Χριστόν*, hier wird der Deutlichkeit wegen noch ein *εἰς* vorgesetzt: Und wir glauben an Jesus Christus. Das betreffende Schriftstück hat das *ἕνα* nicht, knüpft also kurzweg an: *υἱόν*. Dem *ἕνα* zu Liebe wird hier das *κύριον*, welches jenes Schriftstück hat, vorgesetzt, und wir erhalten *εἰς ἕνα κύριον*. Der *υἱὸς* rückt jetzt nach, mit *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*. Und wo oben das *μονογενῆ* kurz angeknüpft wurde, erhalten wir hier das: *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ*.

τουτέστιν κ. τ. λ. Hier wird nun in's Auge gefasst, wie es denn näher liegt, dass Christus durch Gott wird (geboren wird). Er wird aus der *οὐσία* des Vaters, er wird ein Gott aus dem Gotte, ein *φῶς* aus dem *φῶς*, ein wahrhafter Gott aus dem wahrhaften Gott. Nun, das Verhältniss im Anschluss an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte haben wir oben auseinandergesetzt.

γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα. Hier wird das *ποιεῖν* des Vers 1 und das *γίγνεσθαι* des Vers 3 der Schöpfungsgeschichte gegeneinander gehalten. (Vergl. oben.)

ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κ. τ. λ. Vorhin machte der *ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς* dem *ποιητὴς ὁρατῶν καὶ ἀοράτων* Platz. Jetzt wird er in seine ursprünglichen Rechte eingesetzt. Die *πάντα* sind die res omnes der Tab. smar. Sie werden auseinander gezogen in *οὐρανὸς καὶ γῆ*. In Anknüpfung an den *ποιητὴς ὁρατῶν καὶ ἀοράτων* entsteht *τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ γῇ*, wobei angenommen wird, *τὰ ἐν οὐρανῷ* könne man nicht sehen, *τὰ ἐν γῇ* könne man wohl sehen. Nun waren die res omnes ab uno, also sind die *πάντα* von *πατήρ*. Daher hier: *πατρί, δι' οὗ πάντα ἐγένετο*. Im Sinne der Nicäer hat aber sowohl der Sohn die Welt erschaffen, als der Vater. Darum steht *ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ ἐγένετο*. Durch das *ὁμοούσιος* wird darauf hingewiesen, dass, wenn auch eigentlich der Vater die Welt erschaffen, dass es doch der Sohn zugleich mit gethan.

τὸν δι' ἡμᾶς κ. τ. λ. Hier wird gegen den *λόγος* als Wort zu Felde gezogen. Wir wissen, dass in der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. *λόγος* einerseits als *λόγος* (und nicht als Christus) genommen wird, und dass, indem dies geschieht, *λόγος* als Wort gefasst wird, wobei das in's Auge gefasst wird, dass Christus das Wort Gottes verkündet. In Bezug auf das letztere wird, wie wir wissen, an Evangel. Ioannis Cap. 12. Vers. 47. sequ. angelehnt. (Vergl. *Λόγος*-Interpretation.) Die Nicäer nun, die vom *λόγος* nichts wissen wollen, gehen darauf aus, die Relation, welche das Wort zu Christus haben könnte, zu streichen, und fassen dazu von der citirten Stelle den Vers 47 in's Auge. Christus sagt in diesem Verse: Wer nicht auf meine *ῥήματα* hört, den will ich nicht richten. Das ist, sagen die Nicäer, Christus will den nicht richten, der ihn nicht als *λόγος* auffasst. Also weist Christus selbst den *λόγος* von sich. Christus sagt weiter: Ich bin nicht gekommen, damit ich die Welt (*τὸν κόσμον*) richte, das ist, die Menschen richte, sondern damit ich die Welt (*τὸν κόσμον*) rette (*σώσω*). In Bezug auf letzteres steht hier im Symbolum: *τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα*.

Das *ἐνανθρωπήσαντα* haben wir dem *κόσμος* des Vers 47 zu verdanken. Nämlich zuerst wird gefasst *κόσμος* als *ἄνθρωποι* (*δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους*). Zum zweiten wird dann der *ἄνθρωπος* vom *κόσμος* ab auf *ἦλθον* geworfen, und dann kommt heraus: Ich kam nicht als Mensch, um den *κόσμος* zu richten, ich wurde nicht Mensch, um den *κόσμος* zu richten.

Das *σαρκωθέντα* steht in Bezug auf Evangel. Joannis Cap. 1. Vers. 14, wo es heisst: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Diese Scholie figurirte bereits damals als Vers 14, und man erkannte sie nicht als Scholie an. Die Nicäer wollen dem die Spitze abbrechen, dass die Arianer sich hinter diesen Vers verbarrikadiren, und sagen, aber wenn auch in den ersten Versen des Evangel Joannis der *λόγος* nicht für den *λόγος*, sondern gerade gegen den *λόγος* auszubeuten ist, hier im Vers 14 kann so etwas doch nicht statt finden, hier wird direct, ohne jeglichen Hinterhalt eines Vers 4 und 5, vom *λόγος* gesprochen. Einem solchen möglichen Thun der Arianer gegenüber, bringen nun die

Nicäer hier ihr *σαρκωθέντα*, welches besagen soll, nicht darauf ist Werth zu legen, dass der *λόγος σὰρξ ἐγένετο*, sondern darauf, dass der *λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Die Stelle besagt, dass der *λόγος* im *σὰρξ* aufgehen soll. Die Stelle spricht also nicht für euch, ihr Arianer, sondern gegen euch.

παθόντα κ. τ. λ. Hier wird kurz an das angeknüpft, was das Apostolische Symbol in dieser Beziehung bringt.

Τοὺς δὲ λέγοντας κ. τ. λ. Arius nimmt, wie wir wissen, die Reihenfolge an: Nichts, *λόγος*, Materia prima, Materia ultima. Gott ist zuerst da, ihn umgiebt das Nichts, und indem er nun auf die Idee kommt, die Welt zu erschaffen, spricht er, executirt den *λόγος*, und aus diesem *λόγος* geht dann weiter die Materia prima hervor. Der *λόγος* bedingt, dass aus dem Nichts ein Etwas wird. Nach Arius also gab es eine Zeit, wo der *λόγος* noch nicht war, denn wäre der *λόγος* immer da gewesen, so hätte es auch immer ein Etwas gegeben, und das Nichts würde fallen. Nach Arius musste der *λόγος* erst werden, bevor er da war, und bevor er wurde, war er nicht da. Natürlich, es war der *λόγος* nicht da, ehe Gott ihn executirte, ehe Gott sprach, es werde, Himmel und Erde sollen werden (das Erschaffen in Sprechen und Werden aufgelöst). Und endlich wurde nach Arius der *λόγος* aus Nichts, aus dem Nicht-Seienden (*ἐξ οὐκ ὄντων*). Denn wir haben ja die Kette: Nichts, *λόγος*, Materia prima, Materia ultima. In dieser Kette wird, *γίγνεται*, das eine aus dem anderen, das Nachfolgende aus dem Vorhergehenden, also der *λόγος* aus dem Nichts.

Von diesen Aufstellungen des Arius wollen nun die Nicäer nichts wissen, sie weisen sie von sich. Dabei gehen sie derartig zu Werke, dass sie dem Arius ein Problem zuschieben, welches aufzustellen diesem gar nicht in den Sinn gekommen ist. Wenn Arius das sagt, was er sagt, das sagt, was die Nicäer hier beim *ὅτι ἦν κ. τ. λ.* hervorheben, so ist es ihm damit auf den *λόγος* als *λόγος*, nicht aber auf den *λόγος* als Christus abgesehen. Die Nicäer aber thun, als wenn Arius, bevor er bei der dritten Rubrik der Tab. smar. ist, bereits den *λόγος* als Christus nähme. Sie thun, als wenn Arius mit seinem *λόγος* derartig verführe, wie sie mit ihrem *φῶς*, welches sie bereits in der zweiten Rubrik Christus sein lassen. Sie thun also, als wenn Arius sagte, es gäbe eine Zeit, wo Christus noch nicht da war, dass Christus nicht war, bevor er wurde (geboren wurde), dass Christus aus dem Nichts wurde — Dinge an die, wie gesagt, Arius nicht dachte.

Die Construction von *Τοὺς δὲ λέγοντας* an liegt derartig, dass *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, hier die rechtgläubige Kirche, erstens diejenigen *ἀναθεματίζει*, welche *λέγουσι*, was bis *ἐγένετο* steht, und zweitens diejenigen, welche *φάσκουσι*, was bis *θεοῦ* steht. In Bezug auf das *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* muss man nicht übersetzen: sie sagen, der Sohn sei ein *ἀλλοιωτὸς* als Gott, sondern *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist Gottes Sohn: Christus. Dieser *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist als Nominativ aus dem Accusativ gegen Ende nach *ὅτι* zu suppliren.

ὅτι ἦν ποτε κ. τ. λ., dass es eine Zeit gab, wo der als Christus gefasste *λόγος* nicht war, dass der als Christus gefasste *λόγος* nicht war, bevor er wurde (geboren wurde), dass der als Christus gefasste *λόγος* aus Nichts wurde.

ἢ ἐξ ἑτέρας κ. τ. λ. Also die *καθολικὴ ἐκκλησία ἀναθεματίζει* zum zweiten diejenigen, welche sagen, der Sohn Gottes sei *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*, von anderem Stoffe oder anderer Wesenheit. Frage: als was? Antwort: als der Vater. Das geht aus der Stelle oben hervor, wo von der *οὐσία* im *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ* die Rede war. Derjenige also, der sagt, der Sohn sei *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας* als der Vater, der sagt, der Vater habe die Welt erschaffen, und nicht der Sohn, und dazu kommt er, dass er in der *Λόγος*-Interpretation den *λόγος* nicht sofort auf Christus bezieht, den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* also als einen *κτιστός, τρεπτός, ἀλλοιωτὸς* nimmt, ihn nicht mit dem *λόγος* verschmilzt. Die Nicäer meinen, es handele sich in der *Λόγος*-Interpretation um einen doppelten Fehler, erstens darum, dass man *λόγος* statt *φῶς* nähme, und zweitens darum, dass man diesen *λόγος* nicht bereits in der zweiten Rubrik als Christus nähme.

κτιστόν, τρεπτόν, ἀλλοιωτόν sind Synonima. Sie lassen sich schwer verbotenus wiedergeben. *κτιστὸς* (*κτίζω*) ist: erbaut, ausgebaut; *τρεπτὸς* ist: gedreht, gewendet;

ἀλλοιωτός ist verändert. Der Sinn ist, wie wir ihn in der Uebersetzung oben gegeben haben: „es hat ein verschieden situirtes Verhältniss statt."

Die Nicäer haben bei ihrem ἀναθεματίζειν im Grunde gar nichts anders im Auge, als für den ersten Abschnitt des Evangelium des Johannes einzutreten. Sie befürchten, dass dieser Abschnitt im genannten Evangelium unmöglich wird, wenn die Λόγος-Interpretation der Tab. smar. wieder zur Geltung kommt. Sie wollen dem einen Damm entgegensetzen, dass an der Bibel gerüttelt wird: — das ist die Haupttriebfeder ihres Thuns.

Macht der Leser nun einen Rückblick, so wird es ihm sofort vor Augen stehen, dass den Nicäern etwas menschliches widerfahren ist. In dem Eifer, mit dem sie sich auf ihre neue Lehre von der Materia prima warfen, vergassen sie den heiligen Geist. Sie erwähnen zwar den heiligen Geist, indem sie von παθόντα an summarisch den Inhalt des Apostolischen Symbols bringen, sie ziehen ihn aber nicht näher in den Bereich ihrer Reflexionen, was sie thun müssten. Es war ihre Aufgabe, eben so zu entwickeln, wie der heilige Geist Gott dem Vater und dem Sohne gegenübersteht, als wie sie das entwickelten, wie Gott der Vater Gott dem Sohne gegenübersteht. Indem sie es nicht thun, tritt der heilige Geist gegen den Vater und den Sohn in den Hintergrund, ein Datum, dessen sich die Nicäer nicht bewusst waren, welches dagegen die Konstantinopolitaner auf dem Concilium zu Konstantinopel (381) in's Auge fassten.

Das *Symbolum Constantinopolitanum* lautet ff.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προςδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

„Wir glauben an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer von Himmel und Erde, so wie von allem Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, der vom Vater geworden vor aller Zeitlichkeit, ein Licht vom anderen, ein wahrhafter Gott vom anderen — wir sagen g e w o r d e n, nicht geschaffen —. Er ist von gleicher Wesenheit mit dem Vater, von dem Alles wurde. Er ist wegen uns Menschen, und uns zu retten vom Himmel gekommen, Fleisch geworden vom heiligen Geiste und von der Jungfrau Maria, Mensch geworden, für uns gekreuzigt worden unter Pontius Pilatus, auferstanden am dritten Tage zufolge der Schrift, zum Himmel aufgestiegen, sitzt zur Rechten des Vaters, und kommt wieder, um nach heiligem Befinden die Lebenden und Todten zu richten. Sein Reich wird kein Ende haben. Und (wir glauben) an den heiligen Geist, den Herrn-Seienden, den Belebenden, den aus dem Vater Hervorgehenden, den mit dem Vater und dem Sohne Anzubetenden und zu Verehrenden, den, der durch die Propheten geredet hat; an eine einzige, heilige, rechtgläubige und Apostolische Kirche. Wir bekennen eine einzige Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten eine Auferstehung der Todten und ein Leben in der Zukunft. Amen."

Wie man sieht, ist im ersten Theile des vorliegenden Schriftstückes das Symbolum Nicaenum um ein weniges modificirt, und es wird näher auf das Apostolische Symbolum eingegangen. Wir wollen das nicht weiter ventiliren, da es sich hierbei nicht um den Schwerpunct des Schriftstückes handelt. Der Schwerpunct ist der, dass hervorragend der heilige Geist in's Auge gefasst wird. Nur ff. wollen wir in's Auge fassen:

Die Konstantinopolitaner machen sich derartig an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte, dass sie sagen, wenn es heisst: „Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht", so ist hier im „Und Gott sprach": Gott der Vater, im „Es werde Licht": Gott der Sohn, im „Und es ward Licht": der heilige Geist gegeben. Und hierbei ist denn die nähere Sachlage eine analoge, wie wir sie bei dem quia vincet omnem rem subtilem in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation haben kennen lernen. Wir haben den Gesammtsieg der Drei. In Bezug auf das an den Vers 3 anlehnende φῶς haben wir: φῶς ἐκ φωτὸς ἐκ φωτός. Gerade weil die Konstantinopolitaner an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte lehnen, deshalb steht hier γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. Man kann nämlich sagen, wie könnt ihr auf den Vers 3 ein solches Gewicht legen, da Himmel und Erde bereits da sind, ehe das Licht kommt. Jenes principielle Gewicht würde erst herauskommen, wenn die Schöpfungsgeschichte mit dem Vers 3 anfinge. Dem gegenüber sagen die Konstantinopolitaner, ihr müsst euch denken, der Vers 3 stände zu Anfange. Dass er es nicht thut, fällt nicht in die Wagschale. Denn das, was die erste Schöpfungsperiode bringt, ist (vergl: Neue Interpretation der Jüdischen Schöpfungsgeschichte) auf einen Guss da, ob dieses oder jenes früher im Text steht, bleibt sich gleich. Die erste Schöpfungsperiode wird überhaupt als eine a u s s e r h a l b d e r Z e i t l i e g e n d e genommen, und deshalb wird die e r s t e S c h ö p f u n g s p e r i o d e in's Auge gefasst, wenn von der Zeitlosigkeit, von dem πρὸ πάντων τῶν αἰώνων die Rede ist. Auf dies Sachverhältniss mit der ersten Schöpfungsperiode weist das Schriftstück gerade da, wo es dasselbe thut, hin, um das φῶς ἐκ φωτός, in welchem der Vers 3, um so zu sagen wie er leibt und lebt vorgeführt wird, einzuleiten.

Mit dem κατὰ τὰς γραφὰς hinter τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ geben die Konstantinopolitaner einen Wink, dass der Pontius Pilatus und der dritte Tag eigentlich nicht in das Apostolische Symbolum gehören. Wir haben im vorigen Abschnitt auf die Sachlage ebenfalls hingewiesen. Das κ. τ. γρ. soll heissen, es passt zwar nicht zur Tab. smar., es passt aber zur Bibel, drum lasset es ruhig stehen.

Mit dem οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος wird der heilige Geist eingeleitet. Es soll heissen, redet euch nicht vor, dass wir, wenn wir, den Nicäern entgegen, auch den heiligen Geist in den Vordergrund schieben, dass wir damit Christus zu nahe treten. Keineswegs, Christus bleibt Christus, dessen Reich ist ohne Ende, der bleibt, was er ist, auch indem das statt hat, was wir vom heiligen Geiste lehren.

Es wird nun der heilige Geist, anlehnend an die Stelle der Tab. smar.: Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit von einem sechsfachen Gesichtspuncte aufgefasst. Es werden nicht nur die res subtiles herangezogen, sondern auch die res solidae, und jeden von ihnen auf Grund der dreifachen fortitudo eine Drei gegeben, wodurch eine Sechs herauskommt. Die Konstantinopolitaner machen also nicht den Unterschied zwischen der res subtilis und solida, dass letztere eine Elementar-Beziehung hat, sondern sie nehmen die res solida mehr synonim mit der subtilis. In Bezug auf das nun, was der heilige Geist vincit et penetrat, nehmen die Konstantinopolitaner den Standpunct ein, dass sie sich die Frage vorlegen, wenn der θεός ein παντοκράτωρ u. s. w., wenn Christus ein κύριος u. s. w. ist, was ist dann von einem ähnlichen Gesichtspuncte der heilige Geist? Und da bekommen sie denn, an die Sechs anlehnend, ein Sechsfaches heraus, was der heilige Geist ist. Nämlich 1) der heilige Geist ist ein κύριος (als Adjectiv genommen). Indem Christus ein κύριος ist, ist der heilige Geist, der in der Trinität dieselbe Stelle einnimmt, als der Vater und der Sohn, ebenfalls ein κύριος. Angelehnt wird hierbei an Epistol. Pauli ad Cor., 2, Cap. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. „Denn der Herr ist der Geist." (Luther.) 2) Der heilige Geist ist ein ζωοποιός. Angelehnt wird hierbei einerseits an Philo, der bereits ζωή und πνεῦμα parallelisirt, andererseits an Evangel. Joann., Cap. 6, 63: Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν. „Der Geist ist es, der da lebendig macht. „(Luther.) 3) Der heilige Geist ist ein ἐκπορευόμενος ἐκ τοῦ πατρός. Das ist, er geht

anlehnend an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte, aus dem Vater als φῶς hervor, und ist in dieser Beziehung gerade sowohl φῶς ἐκ φωτός als Christus. Die Konstantinopolitaner umgehen hier Adjective wie φωτιστικός, φωταγικός, φωτεινός, weil sie befürchten, man möchte „erleuchtend" übersetzen, weil sie in derartigen Ausdrücken das φῶς ἐκ φωτός, auf welches sie lossteuern, nicht so prägnant gezeichnet finden, als eben in dem ἐκπορευόμενος ἐκ τοῦ πατρός. Gedeckt wird das letztere noch besonders durch Evangel. Joannis, Cap. 15. Vers. 26: Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγω πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. „Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird zeugen von mir." (Luther.) 4) und 5) Der heilige Geist ist ein συμπροσκυνούμενος καὶ συνδοξαζόμενος σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ, ein mit dem Vater und dem Sohne Anzubetender und zu Verehrender. Das sind Allgemein-Bezeichungen, welche herangezogen werden, um einen vierten und fünften Gesichtspunct zu erhalten. 6) Der heilige Geist ist ein λαλήσας διὰ τῶν προφητῶν, einer der durch die Propheten geredet hat. Dies lehnt an die Stelle der Tab. smar.: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Die res natae werden als nati, und diese als die Propheten genommen. Die una res als φῶς wird als heiliger Geist qua φῶς genommen, was herauskommt, wenn man, dem Vorangehenden entsprechend, den heiligen Geist als φῶς ἐκ φωτός nimmt. Uebrigens hätte, wenn wir uns strict an das φῶς halten, der heilige Geist die Propheten zu erleuchten, nicht durch sie zu sprechen. Das Sprechen ist ein Hinübergreifen in den λόγος. Dies Hinübergreifen in den λόγος hat statt auf Grund des Vers 14 im ersten Capitel des Evangelium des Johannes, wo es heisst, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

Nachdem auf die Weise an der Hand des vincere et penetrare die sechs Gesichtspuncte absolvirt sind, aus denen der heilige Geist aufgefasst wird, wird dem Rechnung getragen, was das Apostolische Symbol in analoger Weise bringt. Und hier wird denn die sancta ecclesia in den Vordergrund gesetzt. Sie wird, der dreifachen resp. vierfachen fortitudo entsprechend, dreifach resp. vierfach aufgefasst. Dreifach haben wir sie 1) als μία, 2) als ἁγία, 3) als καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ. Vierfach haben wir sie, indem das katholische und Apostolische jedes besonders in's Auge gefasst wird. Die sanctorum communio, ἁγίων κοινωνία, des Apostolischen Symbols (voriger Abschnitt sub 6) fällt, indem angenommen wird, sie gingen in der Kirche auf. An ihre Stelle tritt die Taufe: ἓν βάπτισμα, im Anlehnen an Johannes den Täufer, welchen heranzuziehen nahe liegt, da vorhin das omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione herangezogen worden ist, und da die Nicäer bei ihrem Anathem hauptsächlich die Legalisirung des ersten Abschnittes im Evangelium des Johannes in's Auge fassten, in diesem Abschnitte Johannes der Täufer aber so sehr im Vordergrunde steht. An die Taufe wird alsdann die remissio peccatorum, ἄφεσις ἁμαρτιῶν geknüpft. Die Taufe ist da zur Vergebung der Sünden. Und nachdem das dann absolvirt ist, kommt die resurrectio carnis und die vita aeterna des Apostolischen Symbols an die Reihe. Die erstere erhält statt ihres Apostolisch-symbolischen Namens: σαρκὸς ἀνάστασις den Namen: νεκρῶν ἀνάστασις, die letztere wird aus der ζωὴ αἰώνιος eine ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

Auf Grund der Verschmelzung des Symbolum Nicaenum, wie wir es haben kennen lernen, und des Symbolum Constantinopolitanum entsteht das κατ' ἐξοχὴν *Symbolum Nicaenum* genannte Symbol, welches ff. lautet:

Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.

Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est; et resurrexit tertia die secundum sripturas, et ascendit ad coelos; sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in gloria judicare vivos et mortuos, cujus regui non erit finis.

Et in Spiriritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur, qui locutus est per Prophetas.

Et Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.

Confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum, et exspecto Resurrectionem mortuorum et Vitam venturi saeculi. Amen.

„Ich glaube an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer (ποιητής) von Himmel und Erde, von allem Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, und vom Vater (geboren) geworden vor aller Zeitlichkeit, ein Gott vom anderen, ein Licht vom anderen, ein wahrhafter Gott vom anderen — wir sagen geworden, nicht, erschaffen. Er ist von gleicher Wesenheit mit dem Vater, von dem Alles gemacht worden. Er stieg wegen uns Menschen und zu unserem Heil (uns zu retten: διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν) vom Himmel, wurde Fleisch vom heiligen Geiste und der Jungfrau Maria (das Verhältniss vom de und ex kennen wir) und Mensch. Er wurde auch für uns gekreuziget unter Pontius Pilatus, litt und wurde begraben, stand am dritten Tage wieder auf, wie die Schrift es bezeugt, und stieg zum Himmel auf. Er sitzt zur Rechten des Vaters, und wird wiederkommen, um nach heiligem Befinden (μετὰ δόξης; gloria = δόξα) die Lebenden und Todten zu richten. Sein Reich wird kein Ende haben.

Und (ich glaube) an den heiligen Geist, den Herrn und den Belebenden, der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht (nämlich auf Grund des φῶς ἐκ φωτὸς ἐκ φωτός), der zugleich mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verehrt wird, der durch die Propheten gesprochen hat.

(An) eine (die) eine, heilige, rechtgläubige und Apostolische Kirche.

Ich bekenne eine (die) eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und erwarte eine (die) Auferstehung der Todten, und ein (das) Leben in der Zukunft. Amen."

Das sogenannte ***Symbolum Athanasii*** macht es sich zur Hauptaufgabe, jeglichen Zweifel in Bezug auf das paritätische Nebeneinanderstehen von Vater, Sohn und Geist zu heben, ein Zweifel, der dadurch Vorschub erhalten könnte, dass die Konstantinopolitaner zwar für das φῶς ἐκ φωτὸς ἐκ φωτός eintreten, dies aber mehr indirect als direct aussprechen. Dies Symbolum, welches auch ***Symbolum Quicunque*** genannt wird, lautet ff.

Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat Catholicam fidem.

Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

Fides autem Catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur,

Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est Divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas.

Qualis pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus.

Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus.

Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus.

Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus:

Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus.

Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres Dii sunt, sed unus est Deus.

Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus.

Quia sicut singulatim unam quamque personam Deum ac Dominum confiteri Christiana veritate compellimur:

Ita tres Deos, aut tres Dominos dicere Catholica religione prohibemur.

Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus.

Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.

Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, non creatus, nec genitus, sed procedens.

Unus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius, non tres Filii; unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti.

Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus,

Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales:

Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit.

Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.

Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat.

Est ergo fides recta, ut credamus et confitcamur, quod Dominus noster Jesus Christus Dei filius, Deus et homo est.

Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo ex substantia matris in saeculo natus.

Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.

Aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.

Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.

Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum.

Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae.

Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus,

Qui passus est pro nostra salute, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis,

Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis,

Inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis,

Et reddituri sunt de factis propriis rationem,

Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.

Haec est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

„Wer selig sein will, muss vor allem eine richtige Anschauung haben vom rechten Glauben.

Wer diesen Glauben nicht ganz und unverletzt hält, der ist ohne Zweifel ewig verloren.

Der rechte Glaube ist aber der, dass wir den Ein-Gott in der Drei-Einigkeit, und die Drei-Einigkeit im Eingott verehren.

Dabei müssen wir nicht die Personen confundiren, nicht die Wesenheit trennen.

Eine andere ist nämlich die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes.

Aber die Göttlichkeit des Vater und des Sohnes und des heiligen Geistes ist eine einzige, die Herrlichkeit ist eine gleiche, die Majestät ist eine gleich-ewige.

Wie der Vater, so ist der Sohn, so ist der heilige Geist.

Unerschaffen ist der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der heilige Geist.

Unermesslich ist der Vater, unermesslich der Sohn, unermesslich der heilige Geist.

Ewig ist der Vater, ewig der Sohn, ewig der heilige Geist.

Und doch handelt es sich nicht um drei Ewige, sondern einen Ewigen,

Ebenso wie es sich nicht um drei Unerschaffene, drei Unermessliche handelt, sondern um einen Unerschaffenen, einen Unermesslichen.

In ähnlicher Weise ist der Vater allmächtig, der Sohn allmächtig, der heilige Geist allmächtig.

Und doch handelt es sich nicht um drei Allmächtige, sondern um einen Allmächtigen.

So ist der Vater ein Gott, der Sohn ein Gott, der heilige Geist ein Gott.

Und doch handelt es sich nicht um drei Götter, sondern um einen Ein-Gott.

So ist der Vater ein Herr (κύριος), der Sohn ein Herr, der heilige Geist ein Herr.

Und doch handelt es sich nicht um drei Herren, sondern um einen Herrn.

Denn wie es unsere Obliegenheit ist, in Christlicher Wahrheit einzeln jede Person (von den Dreien) als Gott und Herrn zu bekenuen,

So verbietet uns der rechte Glaube, sie drei Götter oder drei Herren zu nennen.

Der Vater ist von Keinem gemacht, geschaffen, geboren.

Der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, nicht geschaffen, aber geboren.

Der heilige Geist ist vom Vater und vom Sohne, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, aber ausgehend.

Also ein Vater, nicht drei Väter; ein Sohn, nicht drei Söhne; ein heiliger Geist, nicht drei heilige Geiste.

Und in dieser Drei-Einigkeit ist nichts das Erstere oder das Letztere, nichts das Grössere oder das Kleinere,

Sondern die ganzen drei Personen sind unter sich gleich ewig und gleich gross.

Also Alles in Allem, wie schon oben gesagt: es ist sowohl die Drei-Einigkeit in der Einheit, als die Einheit in der Drei-Einheit zu verehren.

Wer demgemäss selig sein will, muss so über die Drei Einigkeit denken.

Aber es ist nöthig zum ewigen Heil, dass er auch an die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus getreulich glaube.

Es ist also der rechte Glaube, dass wir glauben und bekennen, dass unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, dass er Gott und Mensch ist.

Als Gott ist er aus der Wesenheit des Vaters, vor der Zeitlichkeit geboren, als Mensch ist er aus der Wesenheit der Mutter in der Zeitlichkeit geboren.

Er ist ein vollkommener Gott, ein vollkommener Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und aus menschlichem Fleische.

Gleich ist er dem Vater in Bezug auf die Göttlichkeit, er steht unter dem Vater in Bezug auf die Menschlichkeit.

Obgleich er nun Gott und Mensch ist, so ist er doch nicht ein zweifacher Christus, sondern ein einziger.

Ein einziger ist er aber nicht durch die Verwandlung der Göttlichkeit in Fleisch, sondern durch die Annahme der Menschlichkeit in Gott. (Sinn: der Mensch Christus geht in dem Gott auf, nicht aber geht der Gott Christus in dem Menschen auf.)

Ueberhaupt ist er ein einziger, nicht durch Confundirung der Wesenheit, sondern durch die Einheit der Person.

Denn wie eine vernünftige Seele und das Fleisch einen Menschen constituiren, so constituirt der Gott und der Mensch einen Christus.

Er hat gelitten zu unserem Heil (um uns zu retten), stieg hinab zu denen, die da unten liegen, stand am dritten Tage von den Todten wieder auf.

Er stieg zum Himmel auf, sitzt zur Rechten Gottes des Vaters, des Allmächtigen,

Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Todten.

Wenn er kommt, müssen alle Menschen mit ihren Körpern auferstehen.

Und sie müssen Rechenschaft geben von ihren eigenen Handlungen.

Diejenigen dann, welche Gutes gethan haben, gehen in das ewige Leben ein, diejenigen aber, welche Böses gethan haben, gehen in's ewige Feuer.

Das ist der rechte Glaube. Wer nicht treu und fest an ihn hält, kann nicht selig sein."

Wir heben hervor, dass der Autor hat beim

Vater: non factus, non creatus, non genitus,

Sohn: non factus, non creatus, aber genitus,

Geist: non factus, non creatus, non genitus, aber procedens.

Das stimmt nicht zu dem absolut paritätischen Nebeneinanderstehen vom Vater, Sohn und heiligem Geist, welches der Autor so wortreich bietet. Man muss sich die Sache derartig erklären, dass der Autor nicht mit seinen Antecessoren in Conflict gerathen will. Die Nicäer haben einmal das Geborenwerden statt des Werdens gebracht, die Konstantinopolitaner sind darauf eingegangen nun da muss unser Autor, wenn er nicht umstossen will folgen. Und er folgt derartig, dass er Christo das Geborenwerden statt des Werdens giebt, dass er sich aber zugleich fragt, wenn Christo statt des Werdens das Geboren

werden zukommt, was kommt denn dem heiligen Geiste in ähnlicher Beziehung zu, und sich dies dahin beantwortet, dem heiligen Geiste kommt das „ausgehen" (procedere) zu.

Dass in derselben Stelle der Pater est a nullo
Filius „ a Patre
Spiritus „ a Patre et Filio
hat statt in Bezug auf das φῶς ἐκ φωτὸς ἐκ φωτός. Hier hat das erste φῶς keinen Vorgänger, das entspricht einem esse a nullo. Das zweite φῶς hat einen Vorgänger, das entspricht einem esse ab uno. Das dritte φῶς hat zwei Vorgänger, das entspricht einem esse a duobus. Indem nun das erste φῶς zum Vater, das zweite zum Sohn, das dritte zum heiligen Geist wird, kommt das hier aufgestellte Verhältniss heraus, welches, streng genommen, wieder nicht paritätisch ist. Das paritätische Verhältniss kommt erst heraus, wenn wir sagen: der Vater ist vom Sohne und vom Geiste, wie der Sohn vom Vater und vom Geiste, und der Geist vom Vater und vom Sohne ist. Und ein solches Verhältniss verträgt sich auch ganz gut mit dem φῶς ἐκ φωτὸς ἐκ φωτός.

Und dann weisen wir auf das descendit ad inferos hin, welches sich durchaus auf den Standpunct stellt, dass es sich beim descendit ad inferna, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα des Symbolum Apostolicum nicht um ein „niedergefahren zur Hölle" handelt.

Pythagoräische Interpretation der Tabula smaragdina.

Man vergleiche den Abschnitt „Pythagoras" bei der Griechischen Alchemie.

Eintheilung der Rubriken, wie bei der metaphysischen Interpretation, nur fällt die achte Rubrik.

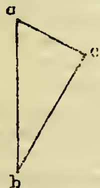
Erste Rubrik.

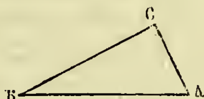
Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die res una ist das Dreieck, mit dem auf den Pythagoräischen Lehrsatz losgesteuert wird.





Man denke sich zuerst ein rechtwinkliges Dreieck in der Lage von a c b. Hier ist b c die untere Kathete, das inferius, und a c die obere Kathete, das superius. Das inferius steht auf gleicher Rangstufe mit dem superius, denn beide sind Katheten. Will man die „gleiche Rangstufe" absolut gleich haben, so kann man auch das rechtwinklige Dreieck als ein gleichschenkliges nehmen, doch ist so etwas nicht nöthig. Weil nun das inferius e s t s i c u t id quod superius, das ist inferius=superius, so kann man statt: inferius, superius auch sagen: superius, superius, oder was sich gleich bleibt collectiv: superius. — Hierauf weist hin das: Quod est inferius est sicut id quod est superius.

Jetzt denke man sich das rechtwinklige Dreieck in der Lage von A C B. Hier ist die Hypotenuse A B das inferius, die beiden Katheten A C und B C bieten das collective superius von vorhin. Und wenn es nun heisst:

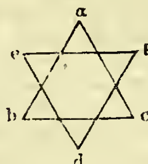
Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, so ist das:

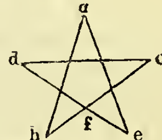
Die beiden Katheten dienen dazu, wie die Hypotenuse. die Wunder der res una, das ist, wie wir wissen, des (rechtwinkligen) Dreieckes zu Stande zu bringen. Das Wunder besteht darin, dass uns das Dreieck den Pythagoräischen Lehrsatz bietet.

Et sicut etc. Und wie die Welt, die res omnes, von Gott herstammt, vom Plan Gottes, oder vom Demiurgen, durch den Plan, das Schema, Platos, oder vom ideellen Eingott, der den Vielgöttern gegenübergestellt wird, so stammen die omnes res natae, das sind die Z a h l e n, vom Dreieck durch Adoption. Die adoptio bietet hier ein indirectes väterliches Verhältniss, welches dem directen väterlichen Verhältnisse des welterschaffenden Gottes gegenübersteht.

Indem die res una dem unus gegenüber steht, wird das Dreieck zu einer g ö t t l i c h e n Figur. An dieses göttliche Dreieck knüpfen sich mannigfaltige Gott-Embleme. So z. B. macht man ein Dreick mit dem Namen Gottes in der Mitte, mit einem Auge in der Mitte, u. s. w. Für die Alchemie von besonderer Wichtigkeit (siehe bei den Abendländern) wird das sechsspitzige Gott-Emblem. welches herauskommt, wenn man nicht das einfache Dreieck, sondern das Doppel-Dreieck vertreten sein lässt. Dies aber vertreten sein zu lassen, liegt nahe, weil den beiden superius und inferius zu Liebe das Dreieck in zwei Lagen zu denken ist (s. oben). Auch kommt das Doppel-Dreieck heraus, wenn man sowohl der res una als dem unus das Dreieck zuertheilt.

Von den beiden hier folgenden Figuren

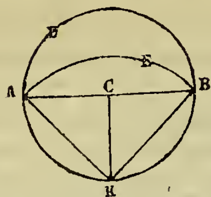




ist die erste die sechsspitzige Figur, das Hexagramm, welche aus dem Doppel-Dreieck zusammen gesetzt wird. Ein Dreieck ist b a c, das andere e d f. Die zweite Figur ist der Drudenfuss oder das Pentagramm. Wir wollen hier weiter keine Untersuchungen darüber anstellen, wie weit es gerechtfertigt oder nicht gerechtfertigt ist, den Drudenfuss in's graue Alterthum zu versetzen. Den Drudenfuss, den wir hier in's Auge fassen, ist nichts anderes, als ein restringirtes Hexagramm. Die Restriction wird vorgenommen, um es beim Zeichnen leichter zu haben. Zeichnet man sich nämlich das Hexagramm, so muss man sich zuerst e i n Dreieck zeichnen, dann aber unabweisbar die Feder, den Griffel u. s. w. aufheben, um das z w e i t e Dreieck an die Reihe kommen zu lassen. Beim Pentagramm ist so etwas nicht nöthig. Man fängt bei der Zeichnung von a an, geht mit der Feder nach b, von b nach c, von c nach d, von d nach e, von e nach a: — dann ist die Figur in ununterbrochenem Federzuge fertig. Aber wo bleibt denn beim Pentagramm das Doppel-Dreieck? Darauf ist die Antwort die, ein Dreieck hat man als d f c. Das andere Dreieck hat man als b a e, wobei die Basis b e die Einknickung f hat, welche Einknickung man sich gefallen lässt, weil sie den Vortheil bietet, dass gerade auf Grund ihrer das Hexagramm zum Pentagramm wird, das ist, die Zeichnung des Hexagramms leichter wird. Da nun beim Pentagramm in der so eben genannten Weise das Doppel-Dreieck vertreten ist, so ist schon vom Allgemein-Standpunct das Pentagramm eine dem Hexagramm ebenbürtige Figur. Aber auch vom alchemistichen Besonder-Standpunct, das ist in Bezug auf den gekreuzigten Christus, welchen die Abendländer (s. bei diesen) an das Hexagramm knüpfen, ist das Pentagramm dem Hexagramm ebenbürtig, weil sich, wie wir dort sehen werden, dieser gekreuzigte Christus eben so wohl zum Pentagramm, als zum Hexagramm in Relation setzen lässt. — Die Anwendung des Pentagramms, des Drudenfusses, gegen Hexereien, die ja allbekannt ist, hängt damit zusammen, dass das Pentagramm im Grunde nichts anderes ist, als das Hexagramm, wir in diesem aber theils allgemein, theils im Besonderen (auf Christus bezogen) ein Gott-Emblem haben. Dazu kommt aber noch, wenigstens bei den Deutschen, der Umstand, dass man H e x a g r a m m zu H e x e n g r a m m machte. Auf die Weise kommt man denn vom Drudenfuss auf das Hexagramm, und vom Hexagramm auf die Hexen. Dieser Auffassung gemäss läge denn die Sache so, dass man sagte, es giebt Individuen, welche Hexen heissen. Nun giebt es aber unter den heiligen Figuren eine, welche Haxagramm heisst, also muss diese besonders gut gegen die Hexen sein. Vielleicht aber liegt die Sache auch so, dass das Hexagramm den Grund zum Namen Hexe abgiebt. Dann würde die Situation die sein, dass man sagte, gegen eine diabolische Art von Individuen leistet das Hexagramm als heilige Figur gute Dienste. Auf Grund dessen ist es ein „Gramm" gegen die „Hexas", und die betreffenden Individuen werden zu Hexen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.



Hat man einen Kreis, dessen Centrum C ist, zieht in diesem den Diameter A B, auf diesen C K senkrecht, verbindet K mit A und B, und beschreibt von K aus mit dem Radius K A einen Kreis, dem der Bogen A B angehört, so ist der Raum A D B E=Dreieck A K B.

Diesen Satz soll Hippokrates von Chios erfunden haben, und desswegen heisst der Raum A D B E, welcher ein mondförmiger ist, die Lunula Hippocratis. Diese Lunula giebt nun einen Anhaltspunct an die Luna der Tab. smar. Weil wir nun aber in der Tab. smar. nicht nur die Luna, sondern auch den Sol haben, so liegt es nahe, die Peripherie A D B K auf den Sol der Tab. smar. zu beziehen. Das Dreieck A K B ist ein rechtwinkliges, also ein solches, an welches sich der Pythagoräische Lehrsatz lehnt, das ist die res una der Tab. smar.

Halten wir uns nun an die vorliegende Figur, zu welcher der Hippokratische Satz berechtigt, so befindet sich das Dreieck, die res una, in ihr. Und da uns die Figur die Sonne (A D B K), den Mond (A D B E), das sind Himmelsk ö r p e r bietet, Himmelskörper aber ohne H i m m e l nicht bestehen können, so kann man sagen, die res una befindet sich im Himmel. Damit haben wir aber: Portavit, es trug (trägt), illud, die res una, ventus, der Wind, die Luft, und da Himmel=Luft, der Himmel, in ventro suo, in seinem Bauche, in seinem Inneren. Wir haben also in der Figur das Portavit illud ventus in ventro suo legalisirt.

Auf die vorangegangene Weise ist ein m ü t t e r l i c h e s Verhältniss in die Sache gebracht. Und das legt es nahe, das mütterliche Verhältniss, resp. das väterliche Verhältniss auch auf die Theile auszudehnen, an der Hand derer wir vorher den Himmel erhielten, das ist auf die Sonne und den Mond. Damit ist denn die Legalisirung dafür da, an der Hand der Figur in Bezug auf Sol und Luna auf ein väterliches und mütterliches Verhältniss zu recurriren, womit denn herauskommt: Pater, der Vater, ejus, der res una, est Sol, ist die Sonne; mater, die Mutter, ejus, der res una, est Luna, ist der Mond.

So haben wir denn die Interpretation des: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo—im Anlehnen an die Figur von vorhin, zu welcher der Hippokratische Satz berechtigt.

Es bliebe nun noch zu interpretiren übrig: Nutrix ejus terra est. Das aber heisst: Wenn du auch die res una, das Pythagoräische Dreieck, im Anlehen an Sonne, Mond, Himmel, kurz an die Figur von vorhin hast, so hast du diese Dinge für das eigentliche Pythagoräische Dreieck doch nicht nöthig. Das hast du einfach, wenn du dir ein beliebiges rechtwinkliges Dreieck construirst, ein Dreieck, welches mit der Lunula und was sich daran schmiegt, ein Dreieck, welches mit jenen himmlischen Dingen nichts zu thun hat, welches sich, im Gegensatz zu jenen himmlischen Dingen, an die Erde hält, cujus nutrix terra est, dessen Amme einfach die Erde ist, welches ein mütterliches Verhältniss zur Erde hat, wie das Dreieck von vorhin ein väterliches und mütterliches Verhältniss zu Himmel und Himmelskörpern hatte.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Der totus mundus ist die Welt, die wir um uns sehen. Deren telesmus ist der Mensch, und der pater omnis telesmi, der an der Spitze der Menschheit stehende Mensch, ist Pythagoras. Wie also in der Drei-Einigkeits-Interpretation der pater omnis telesmi: Christus ist, so ist es in der vorliegenden Interpretation: Pythagoras. Wie die Mission Christi sich dadurch erst erledigen kann, dass seine virtus zur integra wird, si vertitur in terram, so erledigt sich analog des Pythagoras Mission dadurch, das diese virtus, oder er, Pythagoras selbst, vertitur in terram, wenn man davon absieht, dass Pythagoras ein göttlicher Mensch ist, wenn man den Pythagoras rein weg als Mensch auffasst. Denn nur als Mensch, insofern er ein Mensch unter Menschen war, hat er segensreich gewirkt.

Hieran anlehnend müssen nun die höheren, die göttlichen Eigenschaften, ignis und subtile, von den reinweg menschlichen Eigenschaften, terra und spissum, getrennt werden, auf dass der Mensch als Mensch, der unter Menschen zu wirken hat, hervortritt — Separabis terram ab igne, subtile a spisso.

Dies letztere ist ein Analogon zur dritten Rubrik, wo man auf das terra-Dreieck, aufgefasst als terra und spissum, weil es in der zweiten Rubrik in 2 Lagen betrachtet wurde, wo man dies Dreieck derartig erhielt, dass man es von der Luna und dem Sol, ignis, und dem Himmel, subtile, losschälte.

Suaviter magno cum ingenio. Bei der Trennung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften des Pythogoras muss man vorsichtig zu Werke gehen. Zwar will man den Menschen erhalten, der nur als solcher unter Menschen seine Mission erfüllen kann. Dagegen kann man sagen, Pythagoras reinweg als Mensch konnte aber nicht das wirken, was er gewirkt hat. Es stellt sich also die Difficultät heraus, wo man das Göttliche, was in Pythagoras liegt, will anfangen lassen, wo der Mensch als Mensch aufhört, und wo der göttliche Mensch anfängt. Diese Difficultät ist nicht leicht zu lösen, und darauf weist eben das suaviter magno cum ingenio hin.

Ascendit a terra etc.

Hier ist es, wie bei der Aegyptischen Interpretation der Tab. smar., auf die Seelenwanderung abgesehen.

Jamblichus, De vita Pythagorica, Cap. 14 sagt: *καὶ ἑαυτὸν δὲ ἀναμφιλέκτοις τεκμηρίοις ἀπέφαινεν Εὔφορβον γεγονέναι, Πάνθου υἱὸν, τὸν Πατρόκλου καταγωνιστήν.* „Und er — Pythagoras — bewies mit unbestreitbaren Beweisstücken, dass er früher Euphorbus gewesen sei, der Sohn des Panthus, der den Patroclus bekämpfte.“

Pythagoras war also während des Trojanischen Krieges: Euphorbus. Dieser Euphorbus starb, und seine Seele wanderte dann in den Körper des Pythagoras. Auf die Weise steigt denn Pythagoras in der, dem Euphorbus entflohenen Seele zum Himmel, und steigt wieder zur Erde zurück, indem jene Seele in den Pythagoras übergeht.

Et recipit vim superiorum et inferiorum.

Zur Interpretation dessen die Stelle beim Jamblichus, De vita Pythagorica, Cap. 6: *Καὶ πάνυ εὐλόγως τοιοῦτον αὐτὸν ὑπελάμβανον, δι' οὗ περὶ θεῶν μὲν καὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων καὶ κόσμου, σφαιρῶν τε καὶ ἀστέρων κινήσεως παντοίας, ἐπιπροσθήσεών τε καὶ ὑπολείψεων καὶ ἀνωμαλιῶν ἐκκεντρότητών τε καὶ ἐπικύκλων, καὶ τῶν ἐν κόσμῳ πάντων οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μεταξὺ φύσεων ἐκδήλων τε καὶ ἀποκρύφων ὀρθή τις καὶ ἐοικυῖα τοῖς οὖσι παρεισῆλθεν ἔννοια, μηδενὶ τῶν φαινομένων ἢ δι' ἐπινοίας λαμβανομένων μηδαμῶς ἀντιπαίουσα.* „Und mit Recht schätzen sie ihn (den Pythagoras) so hoch, ihn, der richtige und sachentsprechende Kenntniss verbreitete über Götter, Heroen, Dämonen, Welt, die mannigfache Bewegung der Sphären und der Gestirne, Verdeckungen, Verfinsterungen, Ungleichförmigkeiten, Excentricitäten, Epicyklen, über alle sichtbare und verborgene Dinge in der Welt, des Himmels, der Erde, dessen, was zwischen ihnen ist, eine Kenntniss, welche nicht in Widerspruch stand, weder mit wirklichen noch mit abstrahirten Dingen.“

Das aufgezählte sind res superiores und inferiores, superiora und inferiora, *τὰ ἄνω* und *τὰ κάτω*. Und indem Pythagoras Kenntniss darüber verbreiten konnte, musste er über diese superiora und inferiora: vim recipere.

Wie vorhin beim separare haben wir übrigens auch hier wieder ein Anlehnen an das Dreieck. Auch das Dreieck steigt, ascendit, von der Basis aufwärts bis zu der Spitze, die nach oben steht, a terra in coelum. Von dieser Spitze aus steigt es wieder abwärts zur Basis, iterum descendit in terram. Damit haben wir denn ein superius, die Spitze, welches dem inferius, der Basis, gegenüber steht. Das Dreieck erhält aber die vis superiorum et inferiorum (Plural), weil es in der zweiten Rubrik in zwei Stellungen betrachtet wird.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria totius mundi ist Pythagoras. Wie die Himmel des Ruhmes Gottes voll sind, so ist die Erde des Ruhmes von Pythagoras voll. Die obscuritas muss fliehen, damit man im telesmus den Pythagoras sieht und nicht etwa das Dreieck, in Bezug auf welches wir zwar in der vorigen Rubrik ein Parallelgehen mit Pythagoras haben, aber auf welches es doch in dieser Rubrik principiell nicht abgesehen ist. Es kann principiell nicht auf das Dreieck abgesehen sein, da wir uns im Allgemeinen au niveau der Mensch-Interpretation der Tab. smar. befinden, bei der sich der Mensch hauptsächlich an das Pater omnis telesmi etc. schmiegt.

Haec est totius fortitudinis etc.

Hier ist es auf die Zahl abgesehen, und namentlich auf die im Vordergrunde stehende *τετρακτύς*. Die fortitudo, welche die Zahl repräsentirt, wie die gloria den Pythagoras repräsentirt, ergiebt nach der Drei gezählt die, sich an das Dreieck zuvörderst lehnenden Zahlen: 1, 2, 3. Die fortitudo nach der Vier gezählt, ergiebt die *τετρακτύς*, welche auf Grund des Dreieckes, der 1, 2, 3, entwickelt wird. Diese *τετρακτύς* nun, die wahre fortitudo, vincit omnem rem subtilem et penetrat omnem rem solidam. Nachdem wir auf Grund der 1, 2, 3 die 4 erhalten haben, wird die 4 mit 1, 2, 3 addirt und wir erhalten:

$$4 + 1 = 5$$
$$4 + 2 = 6$$
$$4 + 3 = 7$$

Auf die Weise vincit und penetrat die 4 die 1, 2, 3, und wir erhalten die 5, 6 und 7.

Anlehnend an Plato bilden gerade und ungerade Zahlen jede für sich eine Reihe, bilden also ein Doppeltes. Dieses Doppelte der geraden und ungeraden Zahl führt auf das Gegenüberstellen der res subtilis und res solida. Die res solida liegt, um so zu sagen, wie die gerade Zahl „breit auf", wogegen die res subtilis wie die ungerade Zahl „sich zuspitzt". Somit sind 5 und 7 res subtiles.

Nun haben wir aber in der 6 nur eine res solida, wo doch die Tab. smar. von omnis res solida spricht. Um nun der omnis res solida gerecht zu werden, wird aufgestellt

nicht nur: $4 + 2 = 6$
sondern auch $4 + 6 = 10$

womit denn neben der 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 auch der Pythagoräischen 10 Rechnung getragen wird.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher von der Welterschaffung Gottes die Rede ist.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. An das, was die zweite Rubrik bringt, das ist das Dreieck, schmiegt sich die Lunula Hippocratis-Figur und der mit dem Dreieck in Parallele stehende Pythagoras.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Das *μέτρον* bezieht sich auf die fortitudo, die fortitudo repräsentirt die Zahl, die Zahl schmiegt sich an das Dreieck, und damit auch an die adaptationes.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist im Dreieck repräsentirt, und analog hat die Philosophia totius mundi, die Tab. smar., der Kanon der Lehre vom göttlichen Pythagoras, 3 Rubriken, die an der Hand des Index herauskommen.

Schlussbemerkung.

Dass die vorliegende Interpretation der Tab. smar. die Parallele des Pythagoras mit Christus bringt, ist selbstredend. Es fragt sich blos, wie weit ging diese Parallele bei den Pythagoräern? Nahmen sie Pythagoras blos als einen göttlichen Phylosophen, oder nahmen sie ihn als einen Gott? Darauf müssen wir die Antwort schuldig bleiben, aus dem sehr einfachen Grunde, weil sie, die Pythagoräer in dieser Beziehung nicht mit sich selbst im Reinen waren. Vorab sagten sie, wenn wir die Jüdisch-Christliche Idee vom immateriellen Gotte in ihrer Erhabenheit in's Auge fassen, so verträgt es sich mit dieser Idee nicht, dass Gott sich der Zeugung hingiebt, und auf diese Weise Christus zum Sohn Gottes wird. Da sich diese Auffassung nun aber nicht mit der immateriellen Erhabenheit Gottes verträgt, so ist es für Christus gar nicht schmeichelhaft, dass er zum Substrat derselben gemacht wird. Christus als göttlicher Philosoph, als uneigentlicher Sohn Gottes, sagen sie, steht viel höher, viel erhabener da, als Christus der eigentliche Sohn Gottes. Natürlich lehnen sie nun Pythagoras an den Christus, der ihnen am erhabensten dasteht, an Christus, den göttlichen Philosophen — und so wird Pythagoras zum göttlichen Philosophen, und nicht zum Gott. Wie sie nun aber sahen, dass die Christen fest an das Dogma hielten, Christus sei der Sohn Gottes, da dachten sie, dem Pythagoras etwas zu vergeben, denselben gegenüber Christus herabzuschrauben, wenn sie darauf beständen, Pythagoras sei nichts anders, als ein göttlicher Philosoph, und nicht, ebensowohl als Christus, ein Gott. So wurde denn Pythagoras zum Gott gestempelt. Jedoch kamen die Pythagoräer in diesem Thun in Collision mit sich selbst, da sie im Grunde gar nicht einsahen, wie denn nun Pythagoras steigen könnte, wenn er zum Substrat eines Unmöglichkeits-Verhältnisses gemacht würde, es sei aber ein Unmöglichkeits-Verhältniss, dass ein Mensch ein Gott sei.

Diesem mit sich selbst nicht im Klaren Sein über die Göttlichkeit des Pythagoras begegnen wir nun auch bei Jamblichus in der Vita Pythagorica. Er erzählt Cap. 2, die Eltern des Pythagoras wären von Ankäus abgestammt, Ankäus aber von Jupiter. Nun aber höre man, wie da steht. Es heisst: *λέγεται — Ἀγκαῖον — γεγεννῆσθαι μὲν ἀπὸ Διὸς, „εἴτε δι' ἀρετὴν, εἴτε διὰ ψυχῆς τι μέγεθος ταύτην τὴν φήμην αὐτοῦ ἀπενεγκαμένου"*. „Mag es nun sein, dass durch Tugend oder Geistesgrösse irgend einer Art Ankäus zu diesem Rufe, nämlich zum Rufe von Jupiter abzustammen, gekommen." Hier wird also auf der einen Seite durch die Verwandtschaft mit Jupiter Pythagoras zum Gott, auf der anderen Seite wird aber auch wieder darauf hingewiesen, dass dies wohl so gelegen haben dürfte, dass Ankäus ein hervorragender Mensch gewesen, und man, um dies zu bezeichnen, in indirecter Weise gesagt habe, er stamme von Jupiter.

Ferner sagt er im selbigen Capitel, ein gewisser Samischer Dichter sage, Pythagoras sei der Sohn des Apollo gewesen. *ὁπόθεν δὲ ὁ λόγος οὗτος ἐπεκράτησεν, ἄξιον διελθεῖν.* „Woher aber das Gerücht kam, und sich Geltung verschaffte, ist wohl der Mühe werth zu erzählen." Und nun giebt sich Jamblichus an's Erzählen. Er glaubt also so recht nicht an die Sache, denn sonst würde er sich nicht an die Darstellung geben, woher das Gerücht gekommen.

Ferner sagt er im selbigen Capitel, man dürfe dem Epimenides, Eudoxus und Xenokrates keinen Glauben beimessen, wenn sie sagten, (*ὑπονοοῦντες*, das ist entweder, wenn sie vermuthen, oder wenn sie bemerken) Appollo habe die Mutter des Pythagoras geschwängert. — Das ist also eine directe Opposition gegen Pythagoras als Gott.

Ferner heisst's Capitel 6: *καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λοιπὸν κατηρίθμουν ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον. Οἱ μὲν τὸν Πύθιον, οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα, οἱ δὲ τὸν Παιῶνα, οἱ δε τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα, ἄλλοι δὲ ἄλλον τῶν Ὀλυμπίων θεῶν ἐφήμιζον εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου λέγοντες ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει.* „Sie, die Pythagoräer, completirten die Götterzahl, indem sie den Pythagoras den Göttern zuzählten als einen guten und höchst menschenfreundlichen Dämon. Einige sagten, er sei der Pythius, andere, er sei der Hyperbereische Apollo, andere, er sei der Paeon, andere, er sei einer von den Dämonen, welche den Mond bewohnen, andere, er sei ein anderer von den Olympischen Göttern, hinzufügend, er sei zum Nutzen und zur Besserung des sterblichen Lebens den damaligen Menschen in menschlicher Gestalt erschienen, damit er der sterblichen Natur den heilsamen Antrieb gäbe zur Glückseligkeit und zur Philosophie."

Hier scheint nun dem „Gott" Pythagoras ziemlich Vor-

schub geleistet zu werden. Indessen schon der erste Satz hält das Ganze in der Schwebe. *δαίμων* lässt sich ganz gut wiedergeben mit dem, was wir Genius nennen. So wird Pythagoras denn zu einem guten, höchst menschenfreundlichen Genius. Nun, von der Natur eines guten Genius bis zum eigentlichen Gotte ist immer noch ein Sprung. Wenn man sagt, Pythagoras war für die Menschheit ein guter Genius, und ist daher den Göttern beizuzählen, so liegt darin die indirecte Göttlichkeit, der Gesichtspunct des göttlichen Philosophen näher, als der Gesichtspunct des eigentlichen Gott-Seins, hält ihm wenigstens die Wage. Und was den zweiten Satz betrifft, so zielt der Dämon, welcher den Mond bewohnt, handgreiflich anf die dritte Rubrik der Tab. smar. mit ihrem mater ejus est Luna, im Anlehnen an die Lunula Hippocratis. Damit ist denn für den Pythius, den Hyperboreischen Apollo, den Paeon ein Anlehnen da an das: Pater ejus est Sol, indem Apollo (Pythius, Paeon) als Sonnengott genommen wird. Und ist man so weit, so rückt der „andere von den Olympischen Göttern", der zu den Menschen, welche die Erde bewohnen, in Relation tritt, sehr nahe liegend an die Seite des: nutrix ejus terra est. Damit schrumpft denn die anscheinend mit grossem Pomp in Scene gesetzte Göttlichkeit des Pythagoras zu Kreis und Dreieck zusammen. Die Sache kommt also darauf hinaus, dass Pythagoras zwar als Gott hingestellt wird, dass aber der, der es thut, die Göttlichkeit ganz anders gedeutet haben will, als die Worte es auf den ersten Blick auszusprechen scheinen.

Endlich sei noch die Anekdote Cap. 19 bei Jamblichus erwähnt. Abaris, ein Scythe aus dem Hyperboreerland, ein Priester des Apollo, kommt zum Pythagoras nach Italien. Wie er den Pythagoras sieht, hält er ihn nicht für einen Menschen, sondern für den Apollo selbst. Er überreicht ihm einen wunderbaren Pfeil, den er aus dem Tempel genommen, und auf dem er herumgeritten war. Pythagoras nimmt den Pfeil hin, wie einer, der als Gott, als Apollo, selbstredend zur Empfangnahme qualificirt ist, und um diesem seinem Thun eine materielle Folie zu geben, führt er den Abaris abseits, und zeigt ihm, dass er, Pythagoras, eine goldene Hüfte habe.

Nun, diese närrische Anekdote wird wahrlich kein Pythagoräer mit fünf gesunden Sinnen je für die Constatirung der göttlichen Natur des Pythagoras ausgebeutet haben. Jamblichus präsentirt sie uns mit folgenden Einleitungsworten: *Καθόλου δὲ εἰδέναι ἄξιον, ὡς πολλὰς ὁδοὺς Πυθαγόρας παιδείας ἀνεῦρε, καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν τὴν φύσιν ἑκάστου καὶ δύναμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν.* „Im Allgemeinen muss man wissen, dass Pythagoras viele Lehr-Wege erfand, und dass er Jedem den Theil Weisheit hingab, der seinem geistigen Standpuncte und seiner Fassungskraft entsprach".— Das heisst, er nahm Jeden so, wie es für ihn passte. Abaris kam ihm wie ein Narr vor, und daher behandelte er ihn als einen solchen.

Magische Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Jamblichus: De mysteriis. (*Περὶ μυστηρίων λόγος.*)

Magier sind bei den Persern und Medern die Priester, und Magie das Substrat ihrer Priesterschaft. Im Allgemeinen ist aber ein Magier auch ein Priester im alten (ethnischen) Sinne überhaupt, und Magie das Substrat der Priesterschaft im alten Sinne überhaupt. Endlich ist in übertragener Weise ein Magier das, was wir im Allgemeinen einen Zauberer nennen, und Magie das, was wir im Allgemeinen Zauberei nennen. Wir halten diese verschiedenen Auffassungsweisen nicht weiter auseinander, indem die eine unmittelbar aus der anderen hervorgeht. Die *γοητεία*, das ist nicht Zauberei, sondern Gauklerei, will Jamblichus nicht unter die Magie gerechnet wissen, ebenso wenig wie die Ekstase eines Geisteskranken, Betrunkenen u. s. w. — womit es auf den Unterschied eines höheren und niedrigeren Hokus Pokus abgesehen ist.

Es ist an der Hand der Tab. smar. ein Unterschied zu machen zwischen Magie im weiteren und im engeren Sinne. Die Magie im engeren Sinne ist Mantik, Theurgie u. s. w. Die Magie im weiteren Sinne dagegen ist die Verbrüderung dieser Magie im engeren Sinne mit Astrologie und

der Kunst, die Arcana am Krankenbette anzuwenden. Man fragt sich, wie kommt denn die letztere zu der Ehre in den nobeln Bund zu gerathen? Die Antwort liegt nicht fern. Alles, was der Magier producirt, producirt er auf natürlichem Wege, nur hält er mit der Natürlichkeit der Sache im Hintergrunde, indem es ihm darum zu thun ist, den Nimbus um sich zu verbreiten, als ginge das, was er treibt, nicht mit natürlichen Dingen zu. Macht er ein Wunder, so producirt er ein Taschenspielerstückchen; liest er in den Sternen etwas, von dem er mit aller Bestimmtheit sagt, dass es sich ereignen müsse, so hat er nicht aus den Sternen, sondern durch einen guten Freund erfahren, dass es so kommen wird oder bereits so gekommen ist; und was dergleichen Dinge mehr sind. Ganz so, wenn der Magier einen Kranken heilt, so kommt es ihm sehr gelegen, wenn er bei den Beschwörungen, die er macht, um entweder den krankmachenden Dämon zu vertreiben, oder den heilenden herbei zu zaubern, wenn er hierbei „nebenbei" dem Patienten ein Heilmittel geben kann, welches ihn curirt. Das Heilmittel überhaupt würde nun in dieser Beziehung mit anderen Hülfsmitteln parallel laufen, welche die Basis des magischen Schwindels abgaben, da es sich aber da, wo dieses Heilmittel ein Arcanum ist, wieder um ein Geheimniss, eine Mysteriösität handelt, so nehmen die Arcana nach der betreffenden Richtung eine Sonderstellung ein, und es handelt sich daher in Bezug auf sie um einen ähnlichen mysteriösen Standpunct, als in Bezug auf die Mantik und die Astrologie. Vergl. übrigens über die Arcanologie das, was beim Durchgehen des Completum est quod dixi de operatione Solis gesagt ist.

Nun zur Interpretation selbst.

Rubriken, wie bei der vorangehenden Interpretation.

Erste Rubrik.

Verum est bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In der Stelle et recipit vim superiorum et inferiorum wird das *τῶν ἄνω* und *τῶν κάτω* nicht genommen als der Genitiv des Neutrum *τὰ ἄνω* und *τὰ κάτω*, sondern als der Genitiv des Masculinum *οἱ ἄνω* und *οἱ κάτω*, das ist also Lateinisch nicht als der Genitiv von superiora und inferiora, sondern als der Genitiv von superiores und inferiores. Die Personalität wird aber im Allgemeinen auf die Dämonen bezogen. Und im Anschluss daran wird, denn das *τὸ ἄνω* und *τὸ κάτω*, das superius und inferius als das gefasst, was collectiv in versteckter Weise die Daemones superiores et inferiores in sich begreift.

Der Inbegriff des doppelten superius und inferius repräsentirt die vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde (vergl. Griechische Interpretation dez zweiten Redaction der Tab. smar.), und diese Elemente schmiegen sich an die Dämonen, so dass heraus kommt:

Die Wasser-Dämonen, die Erd-Dämonen, die Feuer-Dämonen, die Luft-Dämonen dienen dazu, um die Wunder der einen Sache zu Stande zu bringen.

Hieran braucht man sich aber nicht strict zu halten. Man kann die Dämonen-Vier auch nehmen als Dämonen, Heroen, Götter und Geister (*ψυχαί*). Oder als: Dämonen, Heroen, Engel und Erzengel.

Die res una ist die Magie im weiteren Sinne. Die res natae sind die drei Theile der Magie im weiteren Sinne. (Siehe die einleitenden Worte.)

Im Uebrigen liegt das Et sicut etc. wie in der vorigen Interpretation der Tab. smar.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Hier kommen die drei Theile der Magie im weiteren Sinne an die Reihe.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sol und Luna als die Hauptweltenfeuer gleich Feuer. Ejus das ist der res una. Also Vater und Mutter der res una sind: Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo. Ventus = Luft. Illud = res una. Also die Mutter der res una ist die Luft.

Nutrix ejus terra est. Terra = Element Erde. Ejus das ist der res una. Also die Mutter der res una ist das Element Erde.

Es handelt sich somit zwischen res una und Elementen

um ein väterliches und mütterliches Verhältniss, das ist um ein Eltern-Verhältniss. Da nun der Mann der Erste in der Ehe ist, so können wir das Vater- und Mutter-Verhältniss kurzweg als ein Vater-Verhältniss fassen. Und so haben wir: Luft, Feuer, Erde repräsentiren den Vater der res una, der Magie im weiteren Sinne. Nun haben wir nach der vorigen Rubrik als Kinder der res una: Magie im engeren Sinne, Astrologie, Arcana (Anwendung der Arcana am Krankenbette). Also haben wir: Luft, Feuer, Erde sind der Vater der res una, und die res una ist wieder der Vater von Magie im engeren Sinne, Astrologie, Anwendung der Arcana am Krankenbette. Das ist übersichtlich:

Luft Feuer Erde

Res una

Magie im engeren Sinne	Astrologie	Anwendung der Arcana am Krankenbette

Hierbei entspricht sich das unter einander Stehende. Die Luft entspricht der Magie im engeren Sinne als etwas „Aetherisches“. Das Feuer entspricht der Arstrologie, weil die Gestirne, mit denen sich ja die Astrologie beschäftigt, Feuer-Körper sind. Die Erde entspricht der Anwendung der Arcana am Krankenbette oder kurzweg den Arcanis. Denn das, was uns die Arcana bietet, kommt als Mineral und Metall in der Erde vor.

Das entsprechende Verhältniss, welches wir auf diese Weise haben kennen lernen, führt uns darauf, dass sich in der vorigen Rubrik die res natae in die betreffenden drei Theile zersplittern. Hierbei kann nun das Aufgehenlassen des Mutter-Verhältnisses in einem Vater-Verhältniss weiter keinen Anstoss bilden. Will man sich für das Betreffende an die Mutter halten, sucht darin etwas: — nun, bei dem omnes res natae fuerunt ab una re adoptione ist ja nicht ausdrücklich von einem Vater die Rede. Will man sich an die Mutter halten, so nehme man dort, wo es für hier entsprechend ist, eine Mutter an. Mit dem Gott, der als Vater und nicht als Mutter die Welt erschaffen hat, entsteht in dem Et sicut etc. dadurch keine Collision, denn die adoptio weist ja für die res natae auf ein uneigentliches Vater-Verhältniss hin, welches ja auch so gefasst werden kann, dass für den Vater die Mutter eintritt, wie es in Bezug auf die mater Luna, die mater ventus, die mater terra statt hat.

Hat man sich nun aber einmal die vorige Uebersicht verschafft, so kann man kurzweg ff. interpretiren:

Sol und Luna repräsentiren die Astrologie. Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna heisst also: Die Eltern der res una sind die Astrologie. Was aber die Eltern sind, ist das Kind. Wo die Eltern Menschen sind, ist das Kiud ein Mensch, wo die Eltern Thiere sind, ist das Kind ein Thier. Also wo die Eltern der res una die Astrologie sind, ist das Kind, die res una selbst, Astrologie. Also: Die Magie im weiteren Sinne ist 1) Astrologie.

Ventus repräsentirt die Magie im engeren Sinne. Portavit illud ventus in ventre suo heisst: Die Mutter der res una ist die Magie im engeren Sinne. Da nun das, was die Mutter ist, auch das Kind ist, so ist die res una selbst Magie im engern Sinne. Also: Die Magie im weiteren Sinne ist 2) Magie im engern Sinne.

Terra repräsentirt die Anwendung der Arcana am Krankenbette oder kurzweg die Arcana. Nutrix ejus terra est heisst also: Die Mutter (Nährmutter) der res una sind die Arcana. Da nun das, was die Mutter ist, auch das Kind ist, so ist die res una selbst die Anwendung der Arcana am Krankenbette. Also: Die Magie im weiteren Sinne ist 3) Anwendung der Arcana am Krankenbette.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Der Pater omnis telesmi ist hier die Personalität des Magiers. Mit dem virtus ejus est integra, si versa fuerit in terram liegt es analog, wie bei der vorigen Interpretation der Tab. smar., und ebenso läuft das Separabis terram etc. dem dort Gesagten parallel. Dann ferner Ascendit etc: Der Magier steigt zum Himmel auf, zur Erde hinab, das heisst, er dringt mit seiner Magie in die höchsten Höhen und in

die tiefsten Tiefen; et recipit vim etc.: und bezwingt die Dämonen.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Gloria und fortitudo stehen sich gegenüber wie Person und Sache. Die gloria ist die Person des Magiers, die fortitudo die Magie im weiteren Sinne, wobei nach der Drei gezählt wird. Diese nach der 3 gezählte fortitudo, das ist Magie im weiteren Sinne, welche umfasst die Magie im engeren Sinne, Astrologie, Anwendung der Arcana am Krankenbett, vincit 2 res subtiles und 2 res solidas. Die eine res solida ist der Sol, die andere die terra der dritten Rubrik. Die eine res subtilis ist der ventus, die andere die Luna der dritten Rubrik, und zwar ist Luna deswegen ein subtile, weil der Mond, mit der Sonne verglichen, etwas subtileres ist, als die Sonne.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der vom welterschaffenden Gotte die Rede ist.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die vierte Rubrik. Von dem, was die zweite Rubrik bringt, das ist von den Dämonen, sind die Adaptionen; die Dämonen passen sich in der vierten Rubrik an den Magier.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Und die nach dem Mass gebrachte fortitudo der Adaptation ist die kurz vorangehende. Die fortitudo bezieht sich auf die Adaptation, die Adaptation auf den Magier, und dieser ist der Herr der 3 Theile der Magie im weiteren Sinne.

Siebente Rubrik

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist im Magier repräsentirt, in dem sich die 3 Theile der Magie concentriren, und analog dieser Drei hat die Tab. smar., der Kanon der Magie, die drei Rubriken, welche an der Hand des Index herauskommen.

Schlussbemerkungen.

In den Mysterien des Jamblichus ist es mit dem dritten Theile der Magie im weiteren Sinne auf die Anwendung der Arcana am Krankenbette abgesehen. Es steht aber nichts im Wege, dass man sagt, man hat es in diesem dritten Theile mit dem Arcanis zu thun, an die Arcana schmiegt sich die Alchemie und an die Alchemie die χρυσοποιΐα, die Goldmacherkunst. Damit hätten wir dann als die betreffenden 3 Theile: Magie im engeren Sinne, Astologie, Goldmacherkunst. Man darf dem entgegen nicht sagen, sobald man auf die Weise die Goldmacherkunst in die Sache bringt, verlässt man den Boden des von Philo eingeschlagenen Platonismus, auf dem doch die vorliegende Interpretation wurzelt, und wirft sich der Auffassung in die Arme, welche sich an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. schmiegt, und damit möchte die Auffassung mit der Goldmacherkunst doch ihr Bedenken erregen. Nein, in der Beziehung steht nichts im Wege. Der reine Boden des Neuplatonismus ist so wie so verlassen, auch wenn man den dritten Theil der Magie als die Anwendung der Arcana am Krankenbette auffasst. Auch wenn man die Arcana ohne Goldmacherkunst in's Auge fasst, so ist das schon ein Hinüberblicken zu der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Sobald man den dritten Theil der Magie als Goldmacherkunst auffasst, passt es, dass die achte Rubrik: Completum est quod dixi de operatione Solis den sieben Rubriken hinzugefügt wird. Es wird dann interpretirt: Completum est quod dixi de Magia, nam id quod dictum est, comprehendit etiam χρυσοποιΐαν. Es ist vollständig, was über die Magie gesagt ist, denn das, was gesagt ist, umfasst auch die Goldmacherkunst. In der Weise weist dann die achte Rubrik ganz direct darauf hin, dass man als dritten Theil der Magie die Goldmacherkunst nehmen soll.

Die Auffassung des dritten Theiles der Magie als Goldmacherkunst passt für eine Anekdote betreffs des Kaisers Diokletian, die uns Suidas mittheilt, und die wir in dem Abschnitt „Die Schwindel-Goldmacherkunst“ näher kennen lernen werden.

Man nimmt wohl mit Recht Anstand, den Jamblichus, der die Mysterien geschrieben, mit dem Jamblichus identisch zu nehmen, der die Vita Pythagorica geschrieben hat.

Apollonius von Tyana.

Apollonius war zu Tyana, einer Stadt in Kappadocien, geboren. Er war ein Zeitgenosse Christi, ein Pythagoräischer Philosoph und Magier (—die Pythagoräische und magische Richtung excludiren sich nicht). Wir haben bereits berichtet, das der ältere Philostratus sein Leben beschrieben hat. Philostratus schrieb dies Buch, um den Apollonius mit Christus zu parallelisiren. Er will Christus als einen hervorstechenden Magier aufgefasst wissen. Nun, denkt er, das ist Apollonius auch, und somit decken sich die Personalitäten Christus und Apollonius. Vieles, was wir im neuen Testament über Christus finden, finden wir im Philostratus ähnlich über Apollonius. Es liegt für uns fern, dies im Einzelnen durchzugehen, im Einzelnen zu zeigen, wie an Begebenheiten aus dem Leben Christi ähnliche aus dem Leben des Apollonius gereiht werden. Nur zwei Dinge haben wir für unseren Zweck speciell in's Auge zu fassen, das sind die Himmelfahrt Christi und sein descendere in terram, und die Analoga dazu für Apollonius beim Philostratus.

Philostratus nämlich hat die magische Interpretation der Tab. smar. vor sich, und schiebt nun an die Stelle des Magiers überhaupt (vierte Rubrik) den concreten Magier Apollonius, womit denn in der fünften Rubrik die gloria auf Apollonius fällt, wie sie in der Pythagoräischen Interpretation der Tab. smar. auf Pythagoras fällt.

In der vierten Rubrik wird also der Pater omnis telesmi totius mundi est hic auf Apollonius bezogen. Das virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Separabis terram ab igne, subtile a spisso — lehnt sich der Auffassung in der magischen Interpretation an. Dann weist das suaviter magno cum ingenio darauf hin, dass eben Apollonius, und nicht der Magier im Allgemeinen in's Auge zu fassen ist. Und nun kommt das:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Hier wird einerseits das Christliche: Aufgefahren gen Himmel, und andererseits das descendit ad inferna des Apostolischen Symbols in dem Sinne in's Auge gefasst, dass es heisst: Niedergefahren zur Hölle, was also zeigt, dass man schon früh das descendere Christi in terram als Höllenfahrt interpretirte. Wenigstens scheint es das zu zeigen, denn der stricte Beweis ist nicht gegeben, dass das descendere in terram, wie es bei Apollonius ausgebeutet wird, an die Höllenfahrt Christi lehnt.

Descendit in terram.

Philostratus, Liber 8. Cap. 19. Zu Lebadea war eine Erdöffnung (*στόμιον*). Diese war dem Trophonius, dem Sohne des Apollo heilig, und nur für die zugänglich, die das Orakel befragen wollten. Diese Erdöffnuug wird nun mit der Hölle parallelisirt — so scheint es wenigstens. In sie geht Appollonius. Er verweilt dort 7 Tage, wie nie Jemand vor ihm, und wie er herauskommt, hat er ein Buch in der Hand. Dieses Buch enthielt die Lehrsätze, *δόξας*, des Pythagoras. Er war zu demselben gekommen, indem er in der Höhle gefragt: O Trophonius, welche Philosophie hältst denn auch Du für die beste und reinste? — (Dieses Buch wurde übrigens zu Antium aufbewahrt und gezeigt. Philostratus Lib. 8. Cap. 20.)

Ascendit a terra in coelum.

Philostratus, Lib. 8. Cap. 30. Einige sagen, Apollonius sei zu Ephesus gestorben. Andere sagen, er sei zu Lindus gestorben. Er sei hier in den Tempel der Minerva gegangen, und daselbst unsichtbar geworden (*ἀφανίζεσθαι*) Endlich wird aber erzählt — und das ist es, worauf Philostratus hinaus will — er sei auf Kreta gestorben. Dort kommt er zum Tempel der Diktynne (Diana) bei Nacht und Unzeit (*ἀωρί*). Der Tempel wird von Hunden bewacht. Diese bellen noch nicht einmal den Apollonius an, wedeln ihn vielmehr mit den Schwänzen an. Die Vorsteher des Tempels aber ergreifen ihn, binden ihn wie einen Gaukler (*γόης*) und Räuber, und sagen, er hätte den Hunden ein Besänftigungsmittel vorgeworfen. Um Mitternacht löst Apollonius seine Banden, ruft diejenigen herbei, die ihn gebunden, damit die Sache nicht im Geheimen vor sich gehe, und läuft auf die Thüren des Tempels zu. Diese öffnen sich, und wie Apollonius eingetreten, fallen sie wieder in's Schloss. Aus dem Tempel aber ertönt die Stimme singender Jungfrauen. Sie sangen: *στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε.* „Gehe von der Erde, gehe in den Himmel, gehe! Das heisst so viel, fügt Philostratus bei, als: *ἴθι ἐκ τῆς γῆς ἄνω.* „Steige aufwärts von der Erde“ — womit denn auf die Worte der Tab. smar.: Ascendit a terra in coelum hingewiesen wird.

Schliesslich wollen wir, indem wir vom Magierthum abbiegen, darauf hinweisen, dass ein Magier Griechisch *μάγος* heisst, das ist Lateinisch magus. Durchschnittlich wird nun auch *γόης* von den Lateinischen Uebersetzern als magus wiedergegeben. Das ist aber nicht richtig. Mit einem *μάγος* wird ein edeler Sinn verbunden, wenigstens denn in Neuplatonischer Anschauung, mit einem *γόης* aber ein unedeler. Man vergleiche, was wir bei der magischen Interpretation in Bezug auf Jamblichus in dieser Beziehung gesagt. Und in Bezug auf das, was wir in dem vorliegenden Abschnitt besprochen, weisen wir darauf hin, dass die Vorsteher des Tempels den Apollonius nicht als einen *μάγος* ergreifen, sondern als einen *γόης*.

Platonische Interpretation der Tabula smaragdina.

Diejenigen, welche sich auf den Boden dieser Interpretation stellen, huldigen einer ganz besonderen Art von Neuplatonismus. Sie gehen direct auf den Altplatonismus zurück, sind also im eigentlichen Sinne keine Neuplatoniker, sondern Altplatoniker. Auf den Namen Neuplatoniker haben sie nur in sofern Anspruch, als sie das, was Plato in seiner alten Weise gesagt, in neuer Weise sagen. Viel anziehendes hat diese neue Weise gerade nicht.

Bei der vorliegenden Interpretation vergleiche man die Interpretation des Timaeus.

Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius sind, wie bei der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.: die Elemente. In der vorliegenden Interpretation erhalten die Elemente den Namen von superius und inferius hervorstechend dadurch, weil sie in Bezug auf das Platonische Schema die Mission haben, sich herumzudrehen, wodurch das Obere zum Unteren, und das Untere zum Oberen wird. Diese sich umkehrenden Elemente dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche res una das Weltenthier, das Platonische gezeichnete Schema ist. Durch das Umkehren der Elemente erhalten wir ja die Platonische Zeichnung, welche die Platonische Welt repräsentirt. Diese Zeichnung repräsentirt die eine Welt, und ist damit eine res una. Plato sagt in dieser Beziehung ausdrücklich, Timaeus, P. 31. am Anfange: *πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προςειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται.* „Sollen wir nun in der Zeichnung des Weltenthieres eine Welt constatiren, oder liegt es sachgemässer, dass in Bezug auf sie mehrere Welten angenommen werden? Wir constatiren eine Welt, denn es handelt sich um ein Schema, und damit auch um eine Welt.“ Diese res una wird auch die *ἑνὰς* genannt, was von selbst nahe liegt. Dann: das *πρῶτον ἀγαθὸν* oder *τἀγαθὸν*, weil Plato, Timaeus, P. 29. zu Anfang ausdrücklich sagt, dass sein *κόσμος*: *καλὸς* ist, was schon an und für sich mit *ἀγαθὸς* synonim ist, hier aber um so mehr, als die Welt dem *δημιουργὸς ἀγαθὸς* gegenübergestellt wird, indem es heisst: *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος, ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον κ. τ. λ.* Dann wird die res una ferner das *αὔταρκες*, das sich selbst Genügende genannt, weil es Timaeus, P. 33. gegen Ende heisst: *ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ ξυνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προςδεὲς ἄλλων.* „Denn der Demiurg glaubte, dass das Weltenthier besser sein würde als ein solches, welches sich selbst genug ist, sich selbst genügt, als ein solches, welches Andere nöthig hat.“ Und was dergleichen Ausdrücke beim Plotinus und Proclus mehr sind.

Wenn man nun das umgekehrte Platonische Schema mit einem Kreise umgiebt, und dann umkehrt, so führt das zum Bauchkreise des Weltenthieres mit dem diagonalisirten Quadrat und zum Kopfkreise desselben, es führt aber nicht

zum Schwanze desselben. Also führen im Grunde die superiora und inferiora zum Weltenthiere ohne Schwanz, sie führen nicht erschöpfend zur res una. Hiergegen muss nun bemerkt werden, dass der Schwanz des Weltenthieres nicht von dem Bauchkreise absteht, sondern mit der Peripherie des Bauchkreises verschmilzt. Wenn man also den Bauchkreis hat, so hat man gewissermassen den Schwanz zugleich mit. Dies ist auch ursprünglich Platos Idee, denn sonst hätte er keinen Grund, nachdem er sich Bauchkreis, Kopfkreis, diagonalisirtes Quadrat nach bestimmten Principien entwickelt, den Schwanz hinzuzufügen; dieser Schwanz würde alsdann etwas willkürliches dastehen.

Et sicut res omnes etc.

Die res omnes sind der Inbegriff der Theile, welche der Timaeus enthält. Diescr Theile werden nicht zwei angenommen, nämlich *ἡ κόσμου γένεσις* und *ἡ ἀνθρώπων φύσις*, auf welche im Timaeus, P. 27. hingewiesen wird, es werden vielmehr drei Theile angenommen, nämlich 1) *τὸ διὰ νοῦ δεδημιουργημένον* 2) *τὸ δι' ἀνάγκης γιγνόμενον* 3) *ἡ ἀνθρώπων φύσις*. Hiermit wird dann an Timaeus, Ende P. 47. angelehnt, wo Plato sagt, *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα* seien absolvirt, und er komme jetzt zu den Arcanis. In der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. wird nur dem ersten Theil des Timaeus Rechnung getragen. Die Mission dieser Interpretation der Tab. smar. wird als erledigt angenommen, wo die Arcana anfangen, wobei in's Auge gefasst wird, dass derjenige, dem es um die Arcana zu thun ist, sich an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. halten kann. Der Mensch wird in der vorliegenden Interpretation nur in so fern in's Auge gefasst, als er bereits in jenem ersten Theile des Timaeus zur Sprache kommt, es ist nicht der Mensch, der sich in Philos Sinne an den dritten Theil des Timaeus schmiegt.

Die res omnes sind also die Theile des Timaeus, des Buches, welches die Alchemie so erschöpfend enthält, dass es keines anderen Buches neben ihm bedarf. Diese res omnes oder dies Buch stammt her vom unus, welcher unus: Plato ist. Plato ist der Autor, der Vater dieses Buches. Der Timaeus stammt her vom Plato, vom *λόγος* Platos, er ist ein Product des Verstandes Platos. Beim *λόγος* wird zugleich ein Seitenblick darauf geworfen, dass derselbe Gott zukommt, und wenn er also dem Plato zugeschoben wird, so wird Plato zum Gotte, als welchen er sich ja selbst im Demiurgen präsentirt.

Die omnes res natae sind die sachlichen Kinder der res una, des Weltenthieres. Sie repräsentiren alles das, was sich im ersten Theile des Timaeus an das Weltenthier schmiegt, das ist also: Ideelles Element, reelles Element, Zahl; Himmel, Erde, Sonne, Mond und Planeten u. s. w. Für diese res natae ist die res una der Vater. Die Vaterschaft liegt aber anders, als die Vaterschaft, welche Plato dem Timaeus gegenüber hat, und daher kommt auf die res una die Adoptiv-Vaterschaft. Diese Vaterschaft des Weltenthieres ist wohl geeignet, der Vaterschaft Platos gegenüber als uneigentliche Vaterschaft, als Adoptiv-Vaterschaft hingestellt zu werden. Immerhin ist aber auf beiden Seiten ein Vaterschafts-Verhältniss, und daher die Verknüpfung von Vorder- und Nachsatz vermittelst des Et sicut — sic.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol etc. bis terra est.

Hier wird das Weltenthier näher durchgenommen, und zwar der Schwanz zuerst. Es passt ganz gut, dass dieser zuerst geboten wird. Damit wird er mit Prägnanz aus dem Hintergrunde hervorgehoben, in welchen ihn das versetzt hat, dass das superius und inferius streng genommen blos auf den Kopfkreis und den Bauchkreis mit dem diagonalisirten Quadrat führt.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sonne und Mond sind die hervorragendsten Himmelskörper. Indem sie genannt worden, sind die Planeten, welche sich, wie sie, bewegen, mit inbegriffen. Vater und Mutter des Schwanzes, ejus, sind also: Sonne, Mond und Planeten. Da nun ein Kind das ist, was die Eltern sind, da das Kind ein Mensch ist, wo die Eltern Menschen sind u. s. w., so ist da, wo die Eltern Sonne, Mond und Planeten sind, das Kind ebenfalls: Sonne, Mond uud Planeten. Der Schwanz ist also, repräsentirt: Sonne Mond und Planeten, und umgekehrt: das, was Sonne, Mond und Planeten repräsentirt, ist der Schwanz. Der Passus heisst also in Bausch und Bogen: Der eine Theil des Weltenthieres ist der Schwanz.

Portavit illud ventus in ventre suo. Ventus = Luft und Luft = Himmel. Illud, das ist den Kopfkreis, trug der Himmel im Bauche, der Himmel ist seine Mutter. Und analog wie vorhin: Der Himmel repräsentirt das illud, und was durch das illud repräsentirt wird, das ist der Himmel. Also in Bausch und Bogen: Der andere Theil des Weltenthieres ist der Kopfkreis.

Nutrix ejus terra est. Die Nährmutter des ejus ist die Erde. Was also die Erde zur Nährmutter hat, was somit selbst Erde ist, das ist das, was auf ejus zu beziehen ist. Auf die Erde zu beziehen ist aber der Bauchkreis. Also in Bausch und Bogen: Der dritte Theil des Weltenthieres ist der Bauchkreis. — Wir haben bereits bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. darauf aufmerksam gemacht, dass Plato selbst die Erde eine *τροφός* nennt, das passt für den vorliegenden Passus ganz besonders, er bringt eigens einen Platonismus.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier kommt der Mensch an die Reihe.

Pater omnis telesmi totius mundi wie bei der Philonischen Interpretation: der Mensch. Gauz besonders wird also das Weltenthier als Mensch in's Auge gefasst, was ein Seitenstück ist zu den übrigen Neuplatonischen Interpretationen der Tab. smar.

Die virtus ejus, des als Mensch aufgefassten Weltenthieres, ist eine integra, wenn sie, die vis, oder es, das Weltenthier, in terra verwandelt worden, das ist in den Bauchkreis, welcher die Erde repräsentirt. Das zielt darauf, dass der Ungerechte die vier Arten der Metamorphosen durchmacht, bei deren vierter nur der Bauchkreis übrig bleibt. Die vis des als Mensch aufgefassten Weltenthieres ist also erst dann eine integra, wenn das Weltenthier reconstruirt worden ist.

An die Reconstruction des Weltenthieres, welche durch die versio in terram auf's Tapet gebracht worden ist, wird nun weiter angelehnt, und in dem Separabis etc. gezeigt, wie denn nun des Näheren die Reconstruction statt haben soll. Es soll getrennt werden: der ignis, das ist der Schwanz, welcher die hervorstechendsten Welt-Feuerkörper, das ist die Sonne und den Mond enthält, von der terra, das ist dem Bauchkreise. Es soll ferner getrennt werden: das subtile, das ist die subtile Luft, das ist der Himmel, das ist der Kopfkreis, von dem spissum, das ist von dem Bauchkreis, der als Erde der Luft, als etwas compacteres, gegenübersteht. Und so bleibt denn der Bauchkreis übrig.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich darauf, dass man sich nicht soll verführen lassen, auf Grund dessen, dass bei der Trennung von so eben zweimal der Bauchkreis genannt wird, auf Grund dessen nun auch zwei Bauchkreise anzunehmen.

Man hat also an der Hand der vorherigen Reconstruction nicht mehr das Weltenthier, sondern blos noch dessen Bauchkreis, und aus diesem wird nun wieder das den Menschen repräsentirende Weltenthier construirt. Nämlich: Ascendit a terra in coelum, er, der Bauchkreis, steigt aufwärts, indem die Quadratseiten, welche links und oben liegen, oder auch eine von diesen Quadratseiten und eine Diagonale nach oben hin verlängert werden. Iterumque descendit in terram, und er, der Bauchkreis, steigt auf der anderen Seite abwärts, indem die Quadratseiten rechts und links, oder die Diagonalen nach unten verlängert werden. Damit sind also Arme und Beine bereits da, es fehlen noch Kopf und Schwanz, deswegen heisst es jetzt: et recipit vim superiorum et inferiorum. Das so weit entwickelte Weltenthier, oder vielmehr der auf die vorliegende Weise entwickelte Bauchkreis erhält die vis superioris, die Kraft des Kopfkreises, und die vis inferioris, die Kraft des Schwanzes. Nun werden aber superius und inferius zum Plural, indem *τῶν ἄνω* und *τῶν κάτω* steht. Der Genitiv wird als Genitiv von *οἱ ἄνω* und *οἱ κάτω* genommen, und analog wie bei der magischen Interpretation der Tab. smar. auf die Götter bezogen. Wir erhalten damit statt Kopfkreis: Götter des Kopfkreises, statt Schwanz: Götter des Schwanzes (Dämonen). Dass nun aber an die Stelle von

Kopf und Schwanz die Götter des Kopfes und Schwanzes rücken, macht sich ganz gut, weil dadurch der Mensch zum Gott wird, wozu ihn ja Plato stempeln will. — Uebrigens kann man auch die Plurale auf das Thier beziehen, indem das Welten-ζῶον ja nicht nur Mensch, sondern auch Thier ist. In diesem Falle muss man beim descendere die Quadratseiten und die Diagonalen verlängert nach unten treten lassen, damit vier Beine herauskommen.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Gloria ist der körperliche Mensch, wogegen fortitudo der geistige Mensch ist.

In Bezug auf die nach der Drei gezählten fortitudo werden vom psychischen Standpunct angenommen: 1) λόγος, 2) νοῦς, 3) ψυχή. Der λόγος kommt auf den Kopfkreis, der νοῦς auf den Bauchkreis, die ψυχή auf auf den Schwanz des Weltenthieres. Indessen vom λόγος, wie wir ihn oben in der zweiten Rubrik ausgebeutet haben, und wie er sich an Jüdische Vorstellungen anlehnt, kommt im Timaeus nichts vor, und daher gehen ihm Plotinus und Proclus so viel als möglich aus dem Wege. In Bezug auf das ζῶον ἔμψυχον ἔννουν haben wir streng Platonisch nur den νοῦς und die ψυχή. Diese beiden treten daher in den Vordergrund, und aus der psychischen Drei wird eine Zwei. In Bezug auf die Tab. smar. geschieht dies auf Grund dessen, dass, trotz der dreifachen fortitudo, das sich an die fortitudo Knüpfende nur ein Zwiefaches ist, nämlich das vincere der res subtilis und das penetrare der res solida. Das vincere der res subtilis kommt auf den νοῦς, das penetrare der res solida auf die ψυχή. Uebrigens kann man beim psychischen Zwei-Standpunct auch die fortitudo nach der Zwei zählen.

Die omnis res subtilis, welche besiegt wird, ist der Kopfkreis und der Schwanz. Der Kopfkreis ist eine res subtilis, weil der Himmel als ventus etwas subtiles ist. Der Schwanz ist eine res subtilis, weil er dem Bauchkreis gegenüber eine gracilere, subtilere Gestalt hat, und spitz zuläuft. Die omnis res solida, welche durchdrungen wird, ist der Bauchkreis, die solida terra, mit dem diagonalisirten Quadrat. Vom Standpunct der psychischen Drei kommt also der λόγος auf den Kopfkreis, der νοῦς auf den Bauchkreis, die ψυχή auf den Schwanz. Vom Standpunct der psychischen Zwei dagegen kommt der νοῦς auf den Kopfkreis und den Schwanz, die ψυχή auf den Bauchkreis. Dies Letztere fällt mit der Philonischen Auffassung zusammen, kraft derer die ψυχή auf das Thier kommt. Bei der Reconstruction des Weltenthieres behalten wir nämlich zuletzt den Bauchkreis übrig. Dieser repräsentirt die niedrigste Thiergattung, die vom Menschen am entferntesten stehende Thiergattung, und damit gewissermassen κατ' ἐξοχὴν das Thier. Und so kommt denn, indem die ψυχή auf den Bauchkreis kommt, die ψυχή zugleich in besonderer Auffassung auf das Thier, was eben mit der Philonischen Auffassung zusammenfällt.

Also Haec est totius etc.: Der geistige Mensch besiegt und durchdringt den λόγος, den νοῦς, die ψυχή; oder den νοῦς und die ψυχή.

Was die obscuritas fugiens betrifft, so passt sie weniger für die gloria, als, in Bezug auf die Difficultät mit dem nicht Platonischen λόγος, vielmehr für die fortitudo. Es ist daher sachgemäss, den Passus Ideo fugiet a te omnis obscuritas, wie unter Umständen bei der ersten Redaction der Tab. smar., zum Haec est totius fortitudinis hinüberzuziehen.

Sechste Rubrk.

Sic mundus bis est hic.

Die creatio mundi ist in der zweiten Rubrik vertreten, welche den Demiurgen Plato bringt.

An das was die zweite Rubrik bringt, das ist an das Weltenthier, die res una, wird in der vierten Rubrik der Mensch adaptirt. Die Adaptationen der menschlichen Theile an das Weltenthier fallen also auf die vierte Rubrik.

Der modus der Adaptationen, das sind die Psychica des Menschen fallen auf die fünfte Rubrik.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes ist der Timaus, nicht Timaeus, wie in der zweiten Rubrik gefasst als das Buch des Plato, welches gerade Timaeus heisst, und statt dessen irgendwie anders heissen könnte: — sondern der Timaeus, welcher in dem betreffenden Buche des Plato die Person ist, der Plato die Rolle zuertheilt, als Hauptredner zu figuriren, und welcher daher bewirkt, dass das Buch Timaeus heisst.

Dieser Hermes-Timaeus ist ein trismegistus, weil er über die drei Theile verhandelt, die, wie wir oben exponirt, die drei Theile des Platonischen Buches „Timaeus" bilden. Er hat 3 Theile der philosophia totius mundi, der Tab. smar., die 3 Theile nämlich, die der Index bringt, und welche die Quintessenz der Tab. smar. bilden. Im Grunde hat nun der Hermes-Timaeus nicht drei Theile der Tab. smar., sondern drei Theile des Platonischen Buches Timaeus. Damit ist denn gegeben, dass die Tab. smar. als synonim mit dem Buche Timaeus genommen wird. Wie die Tab. smar. der Kanon der Alchemie ist, so ist auch das Buch Timaeus der Kanon der Alchemie. Das ist nun eine Verherrlichung des Platonischen Buches, die absolut etwas stark gegriffen ist, an der aber relativ nichts auszusetzen ist, weil sie im Gesammt-Sinne der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. liegt.

Die Ehre, die der Person des Timaeus wiederfährt, indem er zum Hermes gestempelt wird, ist übrigens nicht zu hoch anzuschlagen. Bei Lichte betrachtet schrumpft sie sehr zusammen. Denn erstens ist es ja im Grunde nicht die Person Timaeus, welche in dem betreffenden Buche des Plato spricht, sondern es ist Plato selbst, welcher spricht, und blos die Dialogs-Marionette Timaeus vorschiebt. Und zweitens ist in's Auge zu fassen, dass strict zwar Hermes die Person ist, und die philosophia totius mundi das Buch, in welchem er das Wort führt, dass aber hier Person und Buch zusammenfallen, indem Person und Buch beide Timaeus heissen. Bei so bewandter Sachlage aber liegt es zu nahe, dass man, wenn man auch die Person Timaeus nennt, doch unwillkürlich an das Buch Timaeus denkt. Auf die Weise geht denn, bei Lichte betrachtet, die Ehre, in der Timaeus prunkt, auf Plato und sein Buch über.

Schlussbemerkungen.

Wir haben in der zweiten Rubrik gesagt, dass in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dem ersten Theile des Timaeus Rechnung getragen wird. Dem gegenüber könnte man erwidern, dass dies Rechnung-Tragen doch nur lückenhaft sei, und am endlichen Ende auf nichts anderes hinauskomme, als auf das Weltenthier und die Anlehnung des Menschen an dasselbe. Dem ist aber nicht so. Es wird in der That in der vorliegenden Interpretation, wenn auch nicht gerade direct, so doch indirect auf Alles das hingewiesen, was im ersten Theile des Timaeus zur Sprache kommt. Man wird sehen, wie.

Wenn man das superius und inferius in der zweiten Rubrik auf die Elemente bezieht, so kommt man am Ende auch mit einem superius und inferius aus, und braucht kein doppeltes superius und inferius heranzuziehen, wenn man superius collectiv die Elemente superiora, und inferius collectiv die Elemente inferiora nennt. Alsdann hat man aber in dem doppelten superius und inferius, was in der zweiten Rubrik vorkommt, die Elemente zweimal vertreten. Das aber lässt sich nun sehr nahe liegend derartig ausbeuten, dass das eine Mal die ideellen, und das andere Mal die reellen Elemente in's Auge gefasst werden. Hierzu kommt, dass das superius und inferius dazu dient, das Wunder der res una zu Stande zu bringen, die res una aber als eine Sache, eine gezählte Sache ist, und damit dazu angethan ist, die Zahl zu vertreten. Damit haben wir denn in dem Passus Quod est inferius bis rei unius: das ideelle Element, das reelle Element und die Zahl, welche Plato an das Weltenthier anlehnt.

In der zweiten Rubrik haben wir ferner in dem fuerunt das „Werden". Dieses Werden kommt auf die res omnes, indem die res omnes fuerunt. Das Vorderglied des Werdens ist das Sein. Das Vorderglied der res omnes ist der unus, indem er der Urbeber der res omnes ist. Somit repräsentirt der unus das „Sein", wie die res omnes das Werden repräsentiren. Wir haben damit die Anknüpfung des Werdens an das Sein oder an die Ewigkeit. Nun haben wir noch ein zweites fuerunt, ein zweites Werden.

Dieses bezieht sich auf das Gegenüberstehen von Werden und „Zeit". Das zweite Werden nämlich kommt auf die res natae, indem res natae fuerunt. An diese res natae knüpft sich indirect die Zeit. Die res natae sind doch alles das, was sich im ersten Theile des Timaeus an das Welthenthier knüpft. Stellt man sich nun auf den Standpunct dessen, der dies durchgehen will, so kann dieser nicht alles zusammen durchgehen, sondern er absolvirt erst das Eine und dann das Andere. Er nimmt zuerst durch: ideelles Element, reelles Element, Zahl, dann: Sein, Werden, Zeit u. s. w. Zu jedem ist ein Zeittheil nöthig, beispielsweise eine Stunde. Ist nun die erste Stunde über das Erste verbracht, so wird die zweite Stunde über das Zweite verbracht, die dritte Stunde über das Dritte u. s. w. Damit knüpft sich denn an das Durchgehen der res natae, und damit an diese selbst, die Zeit. Aber, wird man vielleicht sagen, diese Zeit hat man auch in den res omnes. Denn wie sich an die res natae die verschiedenen Dinge lehnen, die sich an das Weltenthier knüpfen, so lehnen sich an die res omnes die verschieden Dinge, die sich an den Timaeus knüpfen. Soll sich nun an jene die Zeit schmiegen, so muss sie sich auch an diese schmiegen. Mit Verlaub, das liegt doch anders. Denn indem die res omnes fuerunt, handelt es sich um die drei Theile des Timaeus. Diese drei Theile gehen uns aber für die vorliegende Interpretation der Tab. smar. nichts an, es geht uns nur der erste Theil etwas an, das ist nur ein Theil. An den Ein-Theil knüpft sich aber die Ein-Uebersicht. Diese Ein-Uebersicht ist das Resultat dessen, das Product dessen, dass man alles das, was sich an das Weltenthier knüpft, successiv, das ist in verschiedenen Zeittheilen, entwickelt und durchgenommen hat. Nachdem man sich an der Hand der Zeit die res natae entwickelt, hat man den ersten Theil des Timaeus, der sich an die res omnes knüpft, als etwas fertiges vor sich liegen. Das also, was sich in Bezug auf die Zeit an die res natae knüpft, knüpft sich in analoger Relation nicht an die res omnes.

Dem Exponirten gemäss haben wir in dem Passus Et sicut res omnes bis adoptione: das Sein (Ewigkeit), das Werden, die Zeit, welche Plato an das Weltenthier anknüpft.

Das Anlehnen von Sonne, Mond (und Planeten), von Himmel und Erde an das Weltenthier haben wir in der dritten Rubrik eo ipso.

Das Anlehnen des Menschen an das Weltenthier haben wir in der vierten Rubrik eo ipso.

In der vierten Rubrik haben wir in dem et recipit vim superiorum et inferiorum auch das Anlehnen der Götter an das Weltenthier. Freilich ist mit den superiores und inferiores nur den Göttern des Kopfkreises und des Schwanzes Rechnung getragen, und nicht der Gottheit der Erde. Indessen kann man nachhelfend sagen, das, worin nicht der Keim der Gottheit liegt, kann sich nicht zu etwas Göttlichem emporschwingen. Wenn also der Bauchkreis theilhaftig werden soll der vis superiorum et inferiorum in Beziehung zu den Göttern, so muss in ihm der Keim der Gottheit liegen, denn sonst könnte er nimmer dazu gelangen, sich zur vis superiorum et inferiorum aufzuschwingen. Damit haben wir aber die Gottheit des Bauchkreises.

Das Anknüpfen des Psychica an das Weltenthier haben wir in der fünften Rubrik eo ipso.

Und so haben wir denn die Relation der Tab. smar. zu alle dem, was im ersten Theile des Timaeus hervorstechend zur Sprache gebracht wird.

Endlich haben wir noch ff. zu erwähnen:

Proclus, der Commentator des Timaeus, stellt sich auf den Neuplatonischen Standpunct, gemäss dessen der Timaeus abschliesst, wenn die Arcana an die Reihe kommen. Dem entsprechend hätten dann seine *Ὑπομνήματα* da aufzuhören, wo es im Timaeus, P. 47. zu Ende heisst: *ἐπὶ ταὐτὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.* Sie hören aber bereits auf P. 44. gegen Ende, wo es heisst: *καὶ κατὰ ταῦτα (ἐνταῦθα) πορευομένοις διεξιτέον.* Das fasst nun Synesius in's Auge, und dem verdanken wir seine Abhandung *Λόγος περὶ ἐνυπνίων* oder *Περὶ ἐνυπνίων*: Ueber Träume. Die Träume, um welche Synesius seine Neuplatonische Abhandlung sich drehen lässt, kommen daher, dass Plato in der Stelle, die zwischen dem liegt, wo Proclus aufhört, und wo die Arcana des Näheren an die Reihe kommen (*τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων κ. τ. λ.*) von Schlaf- und Traumbildern redet. Es heist nämlich Timaeus, P. 45. zu Ende und Anfang P. 46: *σωτηρίαν γὰρ ἣν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα ξυμμύσῃ, καθείργνυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν· ἡ δὲ διαχεῖ (διαχεῖται) τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα.* „Denn die Götter richteten die Augenlieder den Augen zum Heil ein. Wenn die Augenlieder sich schliessen, so versperren sie die Macht des inneren Feuers. Dadurch werden dann die inneren Bewegungen verscheucht und besänftigt. Das Besänftigen zieht Ruhe nach sich. Entsteht nun viele Ruhe, so ist die Folge davon ein von kurzen Träumen unterbrochener Schlaf. Bleiben aber einige grössere Bewegungen, so kommt es darauf an, welche Bewegungen, und wo sie zurückbleiben, und darnach richten sich qualitativ und quantitativ die Vorstellungen, die innerlich und äusserlich im Einklang stehen, und deren sich die Erwachenden erinnern." Diese Stelle namentlich fasst Synesius in's Auge für seine Abhandlung.

Was nun die Personalität des Synesius betrifft, so giebt es einen zu den Kirchenvätern gezählten Synesius, von dem wir mehrere Schriften besitzen. Derselbe wurde zu Cyrene geboren, trat 401 zum Christenthum über, und wurde 410 Bischof von Ptolemais. Es fragt sich, ob dieser Cyrenäer Synesius der Autor der Abhandlung „Ueber Träume" ist? Die Aldinische Ausgabe der Abhandlung fügt den Titel bei: *ὅ τινὲς Συνεσίου εἶναι φασίν,* das ist: angeblich von Synesius. Und wir glauben, das „angeblich" ist nur zu gerechtfertigt, wenn man sich an die Jahreszahlen hält, wie sie gewöhnlich angegeben werden. Ihnen zufolge ist Proclus 412 p. C. geboren, und dieses soll auch das Sterbejahr des Synesius sein. Nun wird das letztere zwar nicht bestimmt behauptet, als absolut zuverlässig wird aber angegeben, dass Synesius 431 bereits todt war. Nun bedenke man, dass die Proklischen *Ὑπομνήματα* erst das Motiv abgegeben haben zu dem Synesischen *Περὶ ἐνυπνίων.* Wäre nun Synesius selbst erst 431 gestorben, so war damals Proclus 19 Jahr. Vor 19 Jahren wird er aber doch nicht seine Platonischen Abhandlungen geschrieben haben. Gesetzt nun er habe sie, und in specie seinen Commentar zum Timaeus als 19 jähriger Jüngling geschrieben, dann liegt doch der Autor, der den *Λόγος περὶ ἐνυπνίων* schrieb, eine Zeit hinter 431, und kann also unmöglich Synesius der Cyrenäer sein. Ein besonderes Gewicht hat übrigens die Abhandlung *Περὶ ἐνυπνίων* nicht, viel instructiver ist die Erklärung, *Ἑρμηνεία,* derselben, welche den Nicephorus zum Autor hat.

Die Einleitungs-Rubrik der Tabula smaragdina in Neuplatonischer Auffassung.

Es ist für den Anfangs-Passus der Tab. smar.: Verum est sine mendacio, certum et verissimum epochemachend, und verdient daher in einem Besonder-Abschnitt hervorgehoben zu werden, dass er an der Hand des Neuplatonismus eine Interpretation erhält, die er früher nicht gehabt. Es wird nämlich davon abgebogen, diesen Passus auf die Wahrheit des Inhaltes der Tab. smar. zu beziehen, vielmehr wird er auf Gott bezogen. Hiermit hängt es denn beispielsweis zusammen, dass die Vita Pythagorica des Jamblichus mit der Anrufung Gottes beginnt.

Wir haben bei unserer Interpretation des Timaeus da angefangen, wo das, was der Autor sich vorgenommen, im Besonderen in seinem Buche abzuhandeln, anfängt, das ist P. 27. gegen Ende bei den Worten: *ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν.* Das ist nun keine Willkür unsererseits. Es ist ein sachentsprechendes Thun, welches sich von selbst ergiebt, dass man eben beim *ἔστιν οὖν* anfängt, wenn man das in's Auge fasst, was Plato sich vorgenommen, im Besonderen im Timaeus abzuhandeln. Nun aber fängt der Wortführer Timaeus nicht bei *ἔστιν οὖν* zu sprechen an, er beginnt schon früher mit *ἀλλ' ω Σώκρατες* seine

Rede, und kommt erst nach einleitenden Worten auf das ἔστιν οὖν. Die Hauptsache, um welche sich diese einleitenden Worte drehen, ist eine Anrufung der Götter und Göttinnen. Indem nun die Neuplatoniker das in's Auge fassen, was sich Plato vorgenommen, im Besonderen im Timaeus abzuhandeln, beginnen sie nicht da, wo dasselbe in der That anfängt, sondern da, wo der Wortführer Timaeus seine Rede beginnt. Damit haben sie denn am Anfange des eigentlichen Timaeus die Anrufung der Gottheit, und das übertragen sie auf die Tab. smar. So kommt denn heraus, dass der Anfang der Tab. smar. sich mit der Gottheit befasst. Im Sinne einer solchen Auffassung ist das, was verum sine mendacio, certum et verissimum ist, das Numen Dei. Also haben wir in strict Neuplatonischer Auffassung nicht: das, was die Tab. smar. bietet, ist wahr ohne Lüge, gewiss und sehr wahr, sondern: die Gottheit ist wahr, ohne Lüge, gewiss und sehr wahr.

Wir weisen bei dieser Gelegenheit in Bezug auf die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. darauf hin, dass, wenn man die Einleitungs-Rubrik nach der Drei zählt — verum und verissimum als gleiches Grundwort: Eins, sine mendacio: Zwei, certum: Drei; oder auch verum sine mendacio: Eins, certum: Zwei, verissimum: Drei — dass man dann im Anlehnen an die Gottheit bei freier Uebersetzung erhält: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes!

Die Tabula Memphitica.

Wir kommen wieder zu den Anhängern der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Wir wissen, dass dies die „Aristoteliker" sind, entgegen den „Platonikern." Es wäre nun sehr verkehrt, wenn man glauben wollte, die Aristoteliker hätten den Platonikern mit einem gewissen Fanatismus gegenüber gestanden. Ach nein, die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. waren sehr tolerante Leute; die verleugneten ihren Ursprung nicht, welcher Ursprung eben die Toleranz war. Dem Plato standen diese Aristoteliker nicht gerade feindlich gegenüber, sondern sie sagten blos, dies und jenes von dem Manne könen wir nicht gebrauchen, denn dass wir es nicht gebrauchen können, das ist ja gerade unser Standpunct. Das verhinderte sie aber nicht, den Plato in dem zu ehren und zu achten, was ihnen nahe lag, das ist in seiner Lehre von den Arcanen. Auf die Weise erklärt es sich denn leicht, dass wir auf einmal bei den Anhängern der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. die astrologische Richtung vertreten finden, Diese Richtung findet ihren Wurzelpunct in der magischen Interpretation der Tab. smar. Die Astrologie, welche sich in ihr mit der Arcanologie verbunden findet, diese Astrologie, sagten die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., liegt auch uns so fern nicht. Den Plato in seiner Arcanologie erkennen wir an. Thun wir aber das, so können wir auch einen Schritt weiter gehen, und vor Augen habend, dass die Platonischen 7 Arcana sich an den Schwanz des Weltenthieres knüpfen, welcher Schwanz auf der anderen Seite auch Sonne, Mond und Sterne repräsentirt, das vor Augen habend, können wir an die Arcana auch Sonne, Mond und Sterne knüpfen, und damit haben wir denn eine mit der Arcanologie Hand in Hand gehende Astronomie, welche sich, mystisch gefasst, zur Astrologie extendirt, wie sich die χρυσοποιΐα, mystisch gefasst, zur mystischen Goldmacherkunst extendirt. So weit gekommen, ging man einen Schritt weiter, entwickelte eine neue Idee. Durch die zweite resp. dritte Redaction der Tab. smar., sagte man, ist die erste Redaction so weit gekommen, dass sie nahe daran ist, in Vergessenheit zu gerathen. Ein solches Schicksal verdient sie aber nicht, im Gegentheil, diese erste Redaction verdient wohl einmal wieder in den Vordergrund geschoben zu werden. Wie soll das aber geschehen? Soll man sie über die zweite, resp. dritte Redaction hinüber den Alchemisten mit Emphase reichen? Das geht nicht, das würde so aussehen, als wolle man diesen beiden Redactionen Schach bieten, als wolle man sie der ersten Redaction zu Liebe in den Hintergrund drängen. Und da ist denn die Astronomie resp. Astrologie dazu angethan, ein Mittel zu bieten, um zum Zwecke zu gelangen. Nämlich man nimmt die erste Redaction der Tab. smar. vor, und knüpft an sie eine astrologische Interpretation. Dieser astrologischen Interpretation giebt man dann die äussere Form der ersten Redaction, lässt die Glieder der astrologischen Interpretation die Glieder der ersten Redaction decken, dann hat man die erste Redaction in astrologischer Form, man hat dann die erste Redaction in einer Form, die dem Missverständniss vorbeugt, als wolle man durch sie die zweite resp. dritte Redaction verdrängen. Zugleich hat man aber auch die Arcana mit der Astronomie resp. Astrologie in Verbindung gesetzt.

Die Interpretation nun der ersten Redaction der Tab. smar. in diesem Sinne ist ff.

Erste Rubrik.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Man nimmt an, res una=Coelum, Himmel ohne Sonne Mond und Sterne. Diesen Himmel lässt man in zwei Theile zerfallen, in den Theil, welcher sich mehr um das Zenith befindet, und in den Theil, welcher sich mehr an den Horizont reiht. Der erste Theil repräsentirt das superius, der letzte das inferius, indem der erste über dem letzten, der letzte unter dem ersten ist. Also: Der obere Theil des Himmels, des Firmaments, dient, wie der untere Theil dazu, um die Wunder des Coelum, οὐρανός, zu Stande zu bringen.

Zweite Rubrik.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Wie es sich in der ersten Rubrik um das Firmament, Coelum, οὐρανός, handelt, so handelt es sich hier um Sonne, Mond und Sterne, welche collectiv als Astrum, ἄστρον, gefasst werden.

Der Collectiv-Begriff Astrum zersplittert sich dann in die Separat-Begriffe: Sonne, Mond, Fixsterne, Planeten.

Terra, ignis, subtile, spissum knüpfen sich an die specielle Auffassung des Astrum, indem ist:

terra = Mond,
ignis = Sonne,
subtile = Fixsternen,
spissum = Planeten.

Die Sonne ist ignis als Hauptweltenfeuer. Der Mond ist deswegen terra, weil „er giebt Zeichen, Feste, Tage und Jahre" (1. Buch Mosis, Cap. 1, Vers 14), womit er eine besondere Relation zu der Erde, die wir bewohnen, hat. Der Planet ist dem feineren Fixsterne, subtile, gegenüber, ein spissum.

Also Separabis etc.: Mache trennend einen Unterschied zwischen Mond, Sonne, Fixsternen, Planeten.

Das suaviter magno cum ingenio weist namentlich auf den Mond hin, dessen Auffassung als terra etwas weiter liegt.

Nachdem nun die Zersplitterung des Astrum in seine Theile absolvirt ist, wird das Astrum collectiv in's Auge gefasst, und von ihm gesagt:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Das ascendere bezieht sich auf das Aufgehen des Astrum (Sonne, Mond, Sterne), das descendere bezieht sich auf dessen Untergehen. Also das Astrum geht auf und ab, wird dadurch zu einem superius und inferius, zu einem ἄνω und κάτω, in ähnlicher Beziehung wie das Coelum, welches sich auch in das ἄνω und κάτω zersplittert. Nicht aber dasselbe Verhältniss hat statt beim οὐρανός wie beim ἄστρον. Denn das coelum ist in dem ἄνω und κάτω derartig situirt, dass das, was ἄνω und κάτω ist, auch ἄνω und κάτω bleibt. Die Gegend um das Zenith ist ἄνω und bleibt ἄνω. Die Gegend um den Horizont ist κάτω und bleibt κάτω. Dagegen beim Astrum ist das ἄνω und κάτω dem Wechsel unterworfen, bald ist das Astrum ein ἄνω, bald ein κάτω. Ein ἄνω ist es, wenn es aufgeht, ein κάτω ist es, wenn es abgeht. Und in der Beziehung:

recipit (Astrum) vim superiorum et inferiorum,

erhält das Astrum die Macht τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω, wobei der Nachdruck auf das καί, und, zu legen ist. Das Astrum erhält die Macht des ἄνω und des κάτω.

Streng uns an den Collectivbegriff Astrum haltend, kämen wir nun, entsprechend dem Passus von so eben: das Astrum erhält die Macht des ἄνω und des κάτω, mit einem: et recipit vim τοῦ ἄνω καὶ τοῦ κάτω aus. Es wird aber, im Anlehnen an das Separabis, das Astrum in seine Theile

zersplittert gedacht, und auf die Weise kommt dann heraus, da sowohl Sonne, als Mond, als Fixsterne, als Planeten, jedes für sich aufgeht und abgeht, *τῶν ἄνω* und *τῶν κάτω*. Dass aber auf einmal vom Astrum collectiv zu den einzelnen Theilen dieses Astrum, zu den Astris, gesprungen wird, kann nichts auffallendes haben. Dieser Sprung ist ja eben durch die Classificirung des Astrum an der Hand des Separabis etc. vorbereitet.

Dritte Rubrik.

Sic habebis gloriam totius mundi, ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Weil die Himmel die gloria Dei erzählen (Psalm 19), deswegen gestaltet sich die gloria totius mundi zum Himmel, Coelum.

Also: Auf die Weise, dass ich dir das bringe, was vorliegt, hast du, indem dich die obsuritas flieht, die obscuritas, in der ersten Redaction der Tab. smar. blos die Arcana finden zu wollen, und nicht auch die Astrologica, hast du, dich an die erste Rubrik haltend, das Coelum.

Vierte Rubrik.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Wie sich die gloria auf das Coelum bezieht, so bezieht sich die fortitudo auf das Astrum.

Haec est fortitudo. Wie die erste Rubrik in der gloria gegeben ist, so ist die zweite Rubrik in der fortitudo gegeben.

Was den Nachsatz quia etc. betrifft, so wird auf den Passus Separabis terram ab igne, subtile a spisso reflectirt. Was dort subtile und spissum war, wird hier omnis res subtilis genannt, was dort terra und ignis war, wird hier omnis terra oder vielmehr omnis res solida genannt. Es handelt sich also um eine mehr Index-artige Auffassung der Worte subtile und terra (solidum). Wenn hier also steht: quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit, so heisst das: quia vincet subtile et spissum, et terram et ignem penetrabit. Weil nun subtile, spissum, terra, ignis sind: Fixsterne, Planeten, Mond, Sonne, und weil vincere und penetrare auf ein *κρατεῖν* hinauskommt, so haben wir in dem quia vincet etc.: quia dominabitur in solem, lunam, stellas fixas et errantes.

Die fortitudo zählt nach der Vier.

Also Haec est fortitudo: Hier hast du die fortitudo, das Astrum. Es handelt sich aber nicht um e i n e fortitudo, sondern um eine totius fortitudinis fortitudo fortis, um eine vierfache fortitudo, weil die fortitudo Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne beherrscht. Du hast also in der zweiten Rubrik, trotzdem, dass es singulariter heisst: ascendit et descendit, pluraliter: ascendunt und descendunt. Generell bezieht sich die zweite Rubrik zwar auf das *ἄστρον*, speciell aber auf die *ἄστρα*.

Diese Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. wird nun der T a b u l a M e m p h i t i c a untergelegt. Die Tabula Memphitica lautet:

ΟΥΡΑΝΟ. ΑΝΩ. ΟΥΡΑΝΟ. ΚΑΤΩ.
ΑΣΤΕΡΑ. ΑΝΩ. ΑΣΤΕΡΑ. ΚΑΤΩ.
ΠΑΝ. ΑΝΩ. ΠΑΝ. ΤΩΥΤΟ. ΚΑΤΩ.
ΤΑΥΤΑ. ΛΑΒΕ. ΚΑΙ. ΕΥΤΥΧΕ.

NB. *οὐρανο* steht statt *οὐρανός*. *ἀςερα* statt *ἄςρα*.

Lateinisch: Coelum supra, Coelum infra,
Astra supra, Astra infra,
Omne supra, omne hoc infra —
Haec sume et sis felix!

Deutsch: Himmel oben, Himmel unten,
Gestirne oben, Gestirne unten,
Alles „Oben", alles dies „Unten" —
Das nimm und sei glücklich!

Das Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius bietet uns, wie wir in der obigen Interpretation der Tab. smar. gesehen, den *οὐρανὸς ἄνω* und *οὐρανὸς κάτω*, das Coelum supra und Coelum infra. Dies uns dort Gebotene wird nun kurzweg hierhin gesetzt, und bildet die erste Zeile der Tabula Memphitica.

Das Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum bietet uns, wie wir in der obigen Interpretation der Tab. smar. gesehen, das *ἄςρον ἄνω* und *ἄςρον κάτω*, Astrum supra und Astrum infra, oder in dem Ueberspringen vom Singular zum Plural — welches das recipit vim superiorum et inferiorum und die totius fortitudinis fortitudo fortis rechtfertigt — die *ἄςρα ἄνω* und *ἄςρα κάτω*, Astra supra und Astra infra. Dies uns dort Gebotene wird nun kurzweg hierhin gesetzt, und bildet die zweite Zeile der Tabula Memphitica.

So haben wir also die beiden e r s t e n Zeilen der Tabula Memphitica. Sie stehen absolut da, und wir wissen vorläufig noch nicht, was wir mit dem, was sie bringen, was wir mit diesem Himmel oben und unten, Gestirnen oben und unten anfangen sollen. Das lernen wir nun in der v i e r t e n Zeile, welche besagt, man solle das nehmen, und glücklich sein. Diese vierte Zeile entspricht, wie die erste Zeile der ersten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. entspricht, wie die zweite Zeile der zweiten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. entspricht, entspricht, sagen wir, der vierten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar., das ist dem Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Sie müsste also, anlehnend an die obige Interpretation, den Hinweis auf die zweite Rubrik bringen. Das thut nun die vierte Zeile der Tabula Memphitica aber nicht. Sie lehnt sich vielmehr mit ihrem S i n n e an den S i n n, welchen die vierte Rubrik in der ersten Redaction der Tab. smar. hat. In dieser ersten Redaction der Tab. smar. ist die vierte Rubrik die pathologische Rubrik, es wird in ihr auf die Anwendung der Arcana am Krankenbette verwiesen. Aehnliches geschieht nun auch hier. Man kann nun aber wohl da, wo, wie in der ersten Redaction der Tab. smar., von den Arcanis die Rede war, auf ihre Anwendung am Krankenbette hinweisen, man kann aber nicht da, wo, wie hier, von Himmel und Gestirnen die Rede war, auf die Anwendung dieser am Krankenbette hinweisen. Man kann aber ein Analogon statt finden lassen, und das besteht darin, dass man, wie man dort auf die V e r w e r t h u n g der Arcana lossteuerte, dass man so hier auf die V e r w e r t h u n g von Himmel und Gestirnen, das ist der Astronomica, lossteuert. Diese letztere Verwerthung besteht nun darin, dass man sie zum Zwecke der A s t r o l o g i e ausbeutet. Und das geschieht hier, wenn es heisst: Das nimm und sei glücklich, das ist, nimm dir die betreffenden Astronomica, und treibe Astrologie mit ihnen. Wir wünschen dir aber, dass du, indem du deine Constellationen heraus arbeitest, glückliche Constellationen herausbekommst, und keine unglückliche. Wir haben hier also einen Sprung von der Astronomie zur Astrologie.

Nun bleibt uns noch die d r i t t e Zeile der Tabula Memphitica übrig. Sie lehnt, wie die erste Zeile an die erste Rubrik der Tab. smar., die zweite Zeile an die zweite Rubrik der Tab. smar., die vierte Zeile an die vierte Rubrik der Tab. smar. anlehnt, selbstredend an die dritte Rubrik der Tab. smar. an, das ist, sie lehnt an das: Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Demgemäss müsste sie, anlehnend an die obige Interpretation, einen Hinweis auf die erste Rubrik bringen. Das geschieht nun abermals nicht, wie es auch in Bezug auf die vierte Zeile der Tab. Memphitica gegenüber der vierten Rubrik nicht geschehen ist. Vielmehr wird folgende Diversion gemacht. Wenn die dritte Zeile gar nicht in der Tabula Memphitica stände, so bliebe der Sinn der Tabula Memphitica doch derselbe. Man kann sie also nehmen, und man kann sie fallen lassen. Das ist aber eine ähnliche Situation, wie mit der dritten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. Man kann sie als dritte Rubrik nehmen, nun dann hat man sie. Man kann sie aber auch in die Theile Sic habebis gloriam totius mundi und Ideo fugiet a te omnis obscuritas zersplittern, den ersten Theil zur zweiten, den zweiten Theil zur vierten Rubrik hinüberziehen, dann hat man sie n i c h t, und es kommen nur drei Rubriken heraus. Die dritte Zeile der Tabula Memphitica und die dritte Rubrik der Tab. smar. decken sich also derartig, dass beide nach Belieben genommen oder gestrichen werden können, und in der Beziehung ist die Relation der dritten Zeile der Tabula

Memphitica zur dritten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. da.

Wie wir also gesehen, haben wir in der Tabula Memphitica eine Tabula, welche sich in der äusseren Form der ersten Redaction der Tab. smar. anschmiegt. Bei der Tabula Memphitica handelt es sich um vier Zeilen, bei der Tab. smar. um vier Rubriken. Und indem dann Zeilen und Rubriken als Glieder gegenüberstehen, deckt, wie wir das ebenfalls gesehen, der Reihenfolge nach ein Glied das andere. Damit entspricht denn die Tabula Memphitica dem Zweck, auf den sie lossteuert, den Alchemisten auf's Neue die erste Redaction der Tab. smar. zu bieten, in einer Form zu bieten, durch welche der Standpunct der zweiten resp. dritten Redaction der Tab. smar. nicht weiter alterirt wird. Zugleich aber werden uns in der Tabula Memphitica die Arcana in astronomischer resp. astrologischer Form geboten.

Dass es sich bei der Tabula Memphitica um eine zu Memphis gefundene Tempelinschrift handelt, ist natürlich eine Mystification. Tabula Memphitica ist nichts anderes, als Tabula Aegyptia oder Khemica, bekanntlich ein Titel der Tabula smaragdina überhaupt. Weil nun der Titel „Aegyptisch“ bereits besetzt ist, und man dem vorliegenden Schriftstücke, um die Confundirung zu vermeiden, einen Besonder-Titel geben will, so lässt man Aegypten überhaupt fallen, und nimmt statt seiner die Aegyptische Stadt Memphis. Auf die Weise wird denn aus der Tabula Aegyptia eine Tabula Memphitica.

Die Tabula Democritica.

Wir besitzen von Demokrit, einem Alchemisten, welcher in die zweite Alexandrinische Periode fällt, eine Schrift, welche heisst: *Φυσικὰ καὶ μυστικά*. Im Drucke existirt von ihr nur eine Lateinische Uebersetzung: De rebus naturalibus et mysticis. Diese Schrift fängt mit einem Passus an, welchen wir die Tabula Democritica nennen wollen, und welcher lautet:

Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται,
Ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ,
Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ.

Lateinisch: Natura naturâ gaudet,
Natura naturam vincit,
Natura in naturam dominatur.

Die Lateinische Uebersetzung, welche wir so eben angeführt, hat pro tertio: Natura naturam retinet, was nicht wortgetreu ist. Indessen bringen die meisten Abendländer, welche die Tabula Democritica citiren, den dritten Passus als: Natura naturam retinet (so z. B, die Turba philosophorum u. s. w.)

Deutsch: Die Natur freut sich der Natur,
Die Natur besiegt die Natur,
Die Natur beherrscht die Natur.

Wie gesagt, mit diesem Passns, mit diesen drei Sätzen, welche wir die Tabnla Democritica nennen wollen, fängt die betreffende Schrift des Demokrit an, und nachdem dies geschehen, wird in der Schrift selbst, wo dieser und jener Passus beendet ist, als Refrain hinzugefügt, entweder: *ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται,* oder: *ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ,* oder: *ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ.* Diese Refrains laufen durch die Schrift durch. Z. B. es heisst:

Capiens Mercurium, infige corpori magnesiae, vel corpori Italici stimmi, vel sulphuris ignem non experti, vel spumae argenti, vel calci vivae, vel alumini ex Mele, vel arsenico, vel ut scis, et conjice terram albam Veneris, et habebis Venerem claram, flavam vero conjice Lunam et habebis aurum et erit chrysocollum in corpus redactum. Idem etiam facit arsenicum flavum et sandaracha praeparata et cinnabrium valde contusum; aes autem splendidum solum argentum vivum facit. Natura enim naturam vincit.

Marchasitam (Pyritem Graece) argenteam, quam etiam sideritem vocant, rege, et fac ex more, ut solvi possit. Fluet antem vel per aurum, vel album lithargyrium, vel in Italico stimmi, et expurga cum plumbo, non simpliciter inquam, ne aberres, sed eo, quod est a scissili et lithargyrio nigro nostro, vel ut scis, et coque et conjice materiae flavum factum, et tinget, Natura enim natura gaudet.

Pyritem rege, donec fiat incombustibilis abjiciens nigredinem, rege autem muriam vel urina incorrupta, vel aqua maris, vel oxymelite, vel ut scis, donec fiat ut auri ramentum incombustibile, et si fiet, misce cum eo sulphur ignem non expertum, vel alumen flavum, vel ochram Atticam, vel ut scis, et adjice Lunam per solem per auri conchylium. Natura enim naturam vincit.

Claudianum capiens, facias marmor, ut moris est, donec flavum fiat. Flavum reddas non lapidem inquam, sed id, quod est ex lapide. Flavum vero reddes per alumen ustum, sulphure, vel arsenico, vel sandaracha, vel calce, vel ut scis: et si apposueris Lunam, facias Solem, si vero Solem, facias auri conchilium. Natura enim naturam vincens retinet.

Und so weiter.

Diese ewigen Refrains sollen nun gar nichts anderes bezwecken, als dem Leser immer und immer wieder das Natura natura gaudet etc. in's Gedächtniss zu rufen. Dem Demokrit ist es eben weniger darum zu thun, den Inhalt seiner Abhandlung zu bringen, als die Tabula Democritica dem Leser vorzuführen.

Der Inhalt der Abhandlung steht auf dem Boden der methaphysischen Interpretation der Tab. smar., dreht sich um das, was jene lehrt, die Auffassung des Mercur als Mercur, als Hydrarg. oxyd. rubr., als Gold, die Auffassung der Arcana als Mercur und Gold, die Darstellnng des Hydrarg. oxyd. rubr. u. s. w. Das Charakteristischeste an ihr sind die mannigfachen Namen, welche dem Quecksilber gegeben werden, wie das der Leser bereits aus dem so eben gebrachten Bruchstücke ersehen kann. Hierin ist Demokrit der Vorläufer für die spätere Alchemie, in der die verschiedenen Bezeichnungen für das Quecksilber zu einer enormen Höhe anwachsen. Wir haben uns dieser Namen wegen der Uebersetzung des oben gebrachten Bruchstückes überhoben. Wir würden ja doch nur der Hauptsache nach ein Namen-Register im Deutschen wie im Lateinischen haben. Die paar Vocabeln, welche zwischen den Namen stehen, lohnen nicht der Uebersetzung. In dem dritten Passus, den wir gebracht, sind urina incorrupta, aqua maris, oxymel natürlich Namen für Acidum nitricum.

Wie gesagt, ist es dem Demokrit weniger darum zu thun, uns den eigentlichen Inhalt seiner Abhandlung zu bringen, als vielmehr darum, uns die Tab. Democritica vorzuführen. Diese Tab. Democritica reiht sich an die Tab. Memphitica, steht ihr gegenüber. Wie die Tab. Memphitica, welche der Tab. Democritica vorangeht, die erste Redaction der Tab. smar. zur Basis hat, so hat die Tab. Democritica die dritte Redaction der Tab. smar. zur Basis. Will man, sich ganz auf den Allgemein-Standpunct stellend, die Tab. Democritica aus der Tab. Memphitica hervorgehen lassen, so streicht man an dieser, der Tab. Memphitica, die dritte Zeile, wie das ja in unserem Belieben steht, und erhält so auf beiden Seiten eine dreizeilige Tabula.

Bei der Tab. Memphitica hatten wir einen doppelten Gesichtspunct: 1) Vorführen der ersten Redactiou der Tab. smar., 2) die Astronomica oder Astrologica. Von diesen wissen wir, dass bei ihnen auf Plato recurrirt wird, wir haben also in ihnen in anderer Auffassung: das Recurriren auf Plato.

Ganz so haben wir in der Tab. Democritica einen doppelten Gesichtspunct: 1) Vorführen der dritten Redaction der Tab. smar. (nämlich im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.), 2) das Recurriren auf Plato.

Den zweiten Gesichtspunct der Tab. Democritica, das Recurriren auf Plato, wollen wir zunächst in's Auge fassen.

Wie wir wissen (vergl. siebente Rubrik der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.), huldigen die Alexandriner vor der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. der Physik, und dem gegenüber huldigen die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. der Metaphysik. Diesen letzteren gegenüber verfolgt nun Philo die Bahn der Physik in seiner Weise weiter, indem er sich an die *φύσις ἀνθρώπου* hält. Das verhindert aber nicht, dass die Physik ganz in alter Weise sich wieder Bahn bricht, wie dafür namentlich die Platonische

Interpretation der Tab. smar. ein Zeugniss abgiebt. Wir haben also das Gegenüberstehen der Neuplatoniker und der Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., oder wie wir sie auch nennen können, der Aristoteliker, darin in Bausch und Bogen gezeichnet, dass die ersteren der Physik huldigen, die letzteren der Metaphysik. Platoniker sein, heisst mit anderen Worten Physiker sein, Aristoteliker sein, heisst mit anderen Worten Metaphysiker sein. Demokrit calculirt nun ff. So lange wir Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. ganz im Allgemeinen, den Toleranz-Standpunct einnehmend, sagten, wir haben Plato gegenüber weiter keinen Intoleranz-Standpunct; dem, was wir von dem Manne gebrauchen können, das ist, seiner Arcanen-Lehre, kehren wir weiter nicht den Rücken, das, dem wir den Rücken kehren, ist das, was wir nicht gebrauchen können, weil wir, ihm Rechnung tragend, uns selbst negiren würden, so lange wir so sprachen, sagt Demokrit, nahmen wir einen Allgemeinstandpunct ein, mit dem Jeder in specie es halten konnte, wie er wollte. Jetzt aber, sagt er, nachdem die Sache so weit gekommen, dass das Recurriren auf Plato durch die Tab. Memphitica, wenn gerade auch nicht kanonisch geworden ist, so doch durch die Allgemein-Annahme dieser Tabula einen Stempel erhalten hat, der so halb-kanonisch ist, jetzt kann Keiner mehr der Sache aus dem Wege gehen, jetzt ist Plato legalisirt worden, das heisst mit anderen Worten, die Metaphysik hat in die Physik hinübergegriffen, die Metaphysiker sind nicht strenge mehr Metaphysiker, sie sind halb Methaphysiker, halb Physiker. Und dem, sagt Demokrit, muss strict ein Ausdruck gegeben werden, damit diejenigen, welche etwa noch den alten Standpunct einnehmen, kraft dessen sie sagen, nun, wir sind gerade nicht intolerant gegen Plato, mag der, dem seine Arcanen-Lehre gefällt, daraus nehmen, was er will, kraft dessen sie das so ganz im Allgemeinen sagen, ohne sich inviduell irgend eine Fessel anzulegen, damit diese ihren stricten Standpunct angewiesen bekommen. Ich, Demokrit, aber gebe der Sache strict einen Ausdruck in der Tab. Democritica. In diesem Sinne ist nun die Interpretation der Tab. Democritica ff.

Erste Zeile: *Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται.* Die erste Physis ist die Physik der Aristoteliker, die zweite die der Platoniker. Eine freut sich der anderen, die beiderseitigen *φύσεις* näheren sich. Indem man Metaphysiker ist, wendet man darum noch nicht der Physik den Rücken.

Zweite Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ.* Indem aber der Standpunct von so eben statt hat, geben die Aristoteliker ihren Standpunct nicht auf. Toleranz gegen Plato, und sich absorbiren lassen von Plato sind noch zwei verschiedene Dinge. Das letztere zu thun, dazu haben die Aristoteliker keine Lust. Ihre Metaphysik ist und bleibt ihnen die Hauptsache. Sie lassen der Physik Gerechtigkeit wiederfahren, geben ihr aber einen subordinirten Standpunct. Die Metaphysik siegt über die Physik, die Physik der Aristoteliker siegt über die der Platoniker.

Dritte Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ.* Diese Zeile könnte beim gegenwärtigen Gesichtspunct der Tab. Democritica, welcher das Recurriren auf Plato in's Auge fasst, fallen. Denn wenn die *φύσις* der *φύσις* gegenüber einmal gesiegt hat, so braucht der Platonischen Physik gerade doch nicht in dem *κρατεῖν* der Fuss auf den Nacken gesetzt zu werden, das stumpft das *τέρπεσθαι* der ersten Zeile ein wenig sehr ab. Indessen die Sache lässt sich nicht anders machen. Denn die Tab. Democritica hat nicht nur die Mission, auf Plato zu recurriren, sondern auch die, uns die metaphysische Interpretation der Tab. smar. vorzuführen, und indem sie das letztere thut, kann das *Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ* nicht umgangen werden

Fassen wir nun den ersten Gesichtspunct der Tab. Democritica, das Vorführen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., in's Auge.

Haben wir von der Tab. smar. den Passus Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit — pro primo, nnd schmiegt sich dem pro secundo der Hinweis auf den Hermes trismegistus an, so haben wir damit die Tab. smar. in der metaphysischen Interpretation in nuce. Denn diese Interpretation kommt ja darauf hinaus, dass die Arcana in zwei Theile zerfallen, dass ein Theil davon als Mercur oder Gold gefasst wird, und dieser Theil sich zum Herrn des ganzen Arcani aufwirft, so dass wir also die Arcana nach der einen Auffassung als Gold, nach der anderen Auffassung als Mercur haben. Nun, die Situation mit dem Mercur in dieser Beziehung haben wir ja gerade in dem betreffenden Passus Haec est totius fortitudinis etc. Die Situation mit dem Gold in der genannten Beziehung haben wir in diesem Passus zwar streng genommen nicht, denn den Goldstandpunct bezeichnet die gloria, nicht aber die fortitudo. Indessen man bedenke, dass wir gar nicht wüssten, was wir mit der gloria anfangen sollten, wenn wir nicht bei Sic habebis gloriam supplirten: quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Also den Hauptlebensfaden erhält die gloria aus dem Fortitudo-Passus, und daher kann man wohl sagen, wenn man die fortitudo hat, so hat man auch die gloria. Hierzu kommt, dass, wie wir oben gesagt, sich dem Fortitudo-Passus der Hinweis auf den Hermes trismegistus anschmiegen soll, auf dass aus dieser Rubrik die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in nuce hervorgehe. In dem Hermes trismegistus aber haben wir den Drei-Standpunct: Hydrargyrum oxydatum rubrum, Quecksilber, Gold. Nun damit ist gezeichnet, dass wir, wenn wir den Mercur haben, auch das Gold haben. Sollte dieser Hinweis nicht auf das Gold deuten, auf den Gloria-Standpunct, sollte er nicht darauf deuten, dass wir da, wo wir den Mercur haben, auch das Gold haben, dass wir da, wo wir den Fortitudo-Standpunct haben, auch den Gloria-Standpunct haben, wozu brauchten wir denn neben dem Passus Haec est totius fortitudinis etc. auch noch auf den Hermes trismegistus zu reflectiren?

Indem wir uns nun an den Passus Haec est totius fortitudinis etc. mit Berücksichtigung des Hermes trismegistus halten, indem wir auf Grund dessen mit der fortitudo zugleich die gloria haben, fällt die achte Rubrik, sie wird absorbirt. Sie soll uns ja darauf verweisen, dass das, was von der fortitudo gilt, auch von der gloria gilt, sie soll uns auf die *χρυσοποιΐα* verweisen. Das aber haben wir bereits, wenn wir uns auf den obigen Standpunct stellen. Also die achte Rubrik wird absorbirt.

Ebenso wird, wenn wir uns an den Passus Haec est totius fortitudinis etc. mit Berücksichtigung des Hermes trismegistus halten, die zweite Rubrik absorbirt. Denn in ihr handelt es sich um das Hydrargyrum oxydatum rubrum. Das aber haben wir im Hermes trismegistus, dessen Drei-Standpunct uns ja Quecksilber, Gold und Hydrargyrum oxydatum rubrum bietet. Hierzu kommt noch, dass, wenn wir den Hermes trismegistus haben, dass wir dann vorab einmal den Hermes haben, das ist den Hermes unicus, und dieser extendirt sich erst, nachdem wir ihn haben, zum trismegistus. Damit bietet uns das Anlehnen an den Hermes trismegistus zugleich den Hermes unicus. Dieser aber reiht sich sehr naheliegend an die res una, welche = Hydrarg. oxyd. rubr.

Ebenso wird die dritte Rubrik Pater ejus est Sol etc. absorbirt. Denn diese Rubrik verweist uns darauf, wie sich das Hydrarg. oxyd. rubr. zu Quecksilber überhaupt einerseits, und zu Gold andererseits extendirt. Nun, dieses Hinweises bedarf es weiter nicht, wenn wir uns von vorn herein auf den Standpunct stellen, wir haben das Quecksilber im Allgemeinen, wir haben das Gold.

Der vierten Rubrik Pater omnis telesmi etc. brauchen wir von dem Standpuncte aus, auf den wir uns hier stellen, weiter unsere Aufmerksamkeit nicht zu widmen. Es handelt sich ja nicht darum, dass wir, indem wir den Passus Haec est totius fortitudinis etc. mit dem Hinblick auf den Hermes trismegistus haben, dass wir dann Schritt vor Schritt den Wortlaut der ganzen Tab. smar. haben, sondern darum handelt es sich, dass das alchemistische Problem, welches in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. vertreten ist, sich in dem Passus Haec est totius fortitudinis etc., an den sich der Hinweis auf den Hermes trismegistus knüpft, concentrirt. Mit einem solchen alchemistischen Problem aber, wenn es in seine engsten Gränzen gedrängt wird, und bei einer Auffassung in nuce handelt es sich ja eben um ein Drängen in die engsten Gränzen, mit einem solchen Problem hat die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. weiter nichts zu thun.

Dass es nun auch bei einer solchen in nuce-Fassung der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. weiter

nicht auf die erste Rubrik, die Einleitung, nicht auf die sechste Rubrik, den Index, ankommt, versteht sich von selbst. Diese gehen also den Weg, welche die Darstellnng des Hydrarg. oxyd. rubr. geht.

Es hat also das statt, was wir oben sagten, dass wenn wir den Passus haben: Haec est totius fortitudinis etc., wenn wir mit ihm den Hermes trismegistus (siebente Rubrik) Hand in Hand gehen lassen, dass wir dann die Tab. smar. in der metaphysischen Interpretation in nuce haben.

Das fasst nun Demokrit in's Auge. Er bietet uns in seiner Tabula den Passus Haec est totius fortitudinis etc., er bietet uns den Hermes trismegistus, und präsentirt uns damit die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in nuce, er bietet uns damit die dritte Redaction der Tab. smar., wie uns die Tab. Memphitica die erste Redaction der Tab. smar. bietet. Sehen wir nun, wie das des Näheren liegt.

Die Tabula Democritica hat drei Zeilen. Diese drei Zeilen repräsentiren den Hermes trismegistus.

Erste Zeile: *Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται.* Demokrit theilt die totius fortitudinis fortitudo fortis in zwei Theile, in die tota fortitudo und die fortitudo fortis. Den einen Theil schiebt er der gloria zu, den anderen der fortitudo. Wir haben oben gesehen, dass auf Grund dessen, dass das quia vincet omnem rem subtilem etc. der Lebensfaden der gloria ist, auf Grund dessen, dass der Hermes trismegistus uns da, wo wir das Quecksilber haben, auch das Gold bietet, dass wir auf Grund dessen da, wo wir das Quecksilber haben, auch das Gold haben. Das nun bewegt den Demokrit, die totius fortitudinis fortitudo fortis in die so eben genannten zwei Theilen zu zersplittern, und den einen der gloria, den anderen der fortitudo zuzuschieben. Die gloria ist die eine *φύσις*, die fortitudo die andere. Beide *φύσεις* erfreuen sich eine der anderen, bieten kein Exclusiv-Verhältniss dar. Sage also nicht, wenn ich die fortitudo habe, so habe ich eben die fortitudo, nicht aber die gloria. Sage so nicht. Hältst du dich strict an die Worte, so hast du recht, gehst du aber auf den Sinn der Situation ein, so hast du, indem du die fortitudo hast, zugleich auch die gloria..

Zweite Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ.* Die erste *φύσις* ist hier der generelle Standpunct von gloria und fortitudo, auf den uns die vorige Zeile geführt, sie ist einerseits das Gold, andererseits der Mercur. Das *νικᾶν* ist dasselbe Wort, welches uns der Griechische Urtext in dem Passus quia vincet omnem rem subtilem bietet, und damit ist denn die zweite *φύσις* die res subtilis, das, was die metaphysische Interpretation der Tab. smar. unter res subtilis versteht. Also haben wir in dieser zweiten Zeile: die fortitudo, welche zur fortitudo und gloria extendirt ist, vincit omnem rem subtilem.

Dritte Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ.* Die erste *φύσις* ist hier dasselbe, wie in der zweiten Zeile, und analog, wie diese in dem *νικᾶν τὴν φύσιν* hat: vincere omnem rem subtilem, analag hat die dritte Zeile in dem *κρατεῖν τὴν φύσιν* das: penetrare omnem rem solidam. Dass Demokrit uns hier für das penetrare das *κρατεῖν* bietet, damit geht er auf den Vers 14 des Psalm 19 (vergl: Iüdische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar.) ein, damit verweist er uns darauf, dass das vincere et penetrare auf Grund des „dass sie nicht über mich herrschen" in die Tab. smar. kommt. Demokrit benutzt also seine Tabula nebenbei dazu, um uns die Quelle des vincere et penetrare vorzuführen. Er thut das aber in alchemistischer Weise versteckt. Denn das *κρατεῖν* des Vers 14 des Psalm 19 ist die Concentration des vincere et penetrare. Vincere und penetrare schieben sich zum *κρατεῖν* zusammen. Die Sache liegt also im Grunde nicht so, dass Demokrit hat penetrare = *κρατεῖν*, sondern so, dass er hat: vincere + x = *κρατεῖν*, wo x das penetrare repräsentirt. Er hätte uns also nicht das *κρατεῖν* für penetrare zu bieten, sondern einen anderen Ausdruck, und dieser Ausdruck, additionsweis mit dem *νικᾶν* zusammengehalten, würde erst das *κρατεῖν* ergeben. Das ist nun schon recht. Aber wollte Demokrit in der Weise verfahren, wollte er sich strict bei der Stange halten, so könnte er uns ja nicht das *κρατεῖν* bieten, und darauf, es uns zu bieten, steuert er ja eben los. Uebrigens schlägt ein Alchemist bei derartigen Situationen immer gedeckt. So auch hier Demokrit. Der ist mit seinem *κρατεῖν* an der Stelle des penetrare da-

durch gedeckt, dass die Septuaginta im Vers 14 des Psalm 19 haben: *καὶ ἀπὸ ἀλλοτρίων φεῖσαι τοῦ δούλου σου. ἐὰν μή μου κατακυριέυσωσι, τότε ἄμωμος ἔσομαι, καὶ καθαρισθήσομαι ᾽απὸ ῾αμαρτίας μεγάλης.* Also die Septuaginta haben nicht *κρατεῖν*, sondern *κατακυριεύειν.* Daran kann sich nun Demokrit halten, und sagen, nicht *νικᾶν* + x = *κρατεῖν*, sondern vielmehr *νικᾶν* + x = *κατακυριεύειν.* Ich setze nun an die Stelle des x das *κρατεῖν.* Damit trete ich dem *κατακυριεύειν* nicht zu nahe, und weil ich ihm nicht zu nahe trete, deswegen bin ich gedeckt.

Wir sehen also, dass die Tab. Democritica den Passus Haec est totius fortitudinis etc. bringt. Dazu kommt der, in den drei Zeilen der Tabula repräsentirte Hermes trismegistus, und wir haben also in der Tabula Democritica, wie oben gesagt, die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in nuce.

Wir haben nun noch Eins in's Auge zu fassen. Bereits oben haben wir darauf hingewiesen, dass wir da, wo wir den Hermes trismegistus haben, auch den Hermes unicus haben. Denn der Hermes trismegistus kommt erst heraus, wenn wir vorab den Hermes, den Hermes unicus haben, und dann von ihm weiter gehen, ihn extendiren. Diesen Hermes unicus haben wir nun in der Tab. Democritica derartig vertreten, dass diese Tabula zwar 3 Zeilen hat, welche den Hermes trismegistus repräsentiren, dass sie aber eine Tabula ist, im Ganzen eine Eins bietet, und diese Eins repräsentirt dann den Hermes unicus. Sobald wir aber beim Hermes unicus sind, auch darauf haben wir bereits oben hingewiesen, liegt es nahe, an diesen Hermes unicus die res una zu reihen. Auf Grund des Hermes unicus, der einen Tabula Democritica, sind wir also bei der res una. Wir wissen aber (vergl. Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.), dass die res una auf die Materia prima führt, und somit sind wir, indem wir bei der res una sind, bei der Materia prima. Nun sagt Aristoteles, Metaphys. Δ (nach Anderen E). 4: *φύσις δὲ ἥ τε πρώτη ὕλη*, die *φύσις* ist die Materia prima. Also die eine Tabula Democritica (der Hermes unicus) führt uns auf die Materia prima, diese führt uns im Anlehnen an Aristoteles auf die *φύσις*, und damit haben wir denn Aristotelisch die *φύσις* legalisirt, um welche sich die Tabula Democritica dreht. Das ist nicht unerheblich, denn man kann dem Democrit ff. vorhalten. Du sagst, nachdem die Tabula Memphitica da ist, ist die *φύσις* bei den Aristotelikern legalisirt worden. Darauf weisest du mit deiner Tabula Democritica hin. Gut, wir pflichten dir hierin bei. Aber dass du das nun so prägnant thust, dass du die *φύσις* immer wieder in den Vordergrund drängst, dass du die ganze Tab. smar. sich um die *φύσις* drehen läseest, was heisst zu weit gehen, das sieht aus, als wolltest du unsere Metaphysik von der Physik absorbiren lassen. Dem gegenüber ist es nun dem Demokrit wichtig, in Aristoteles selbst eine Deckung zu haben, eine Deckung, die, wie gesagt, darin liegt, dass Aristoteles die Materia prima *φύσις* nennt. Nun sagt Demokrit: Ihr könnt doch nichts gegen die drei Zeilen meiner Tab. haben, und damit gegen den Hermes trismegistus. Ihr könnt doch nichts gegen meine eine Tabula haben, und damit gegen den Hermes unicus. Ihr könnt nichts dagegen haben, dass ich mit dem Hermes unicus an die res una anlehne. Ihr könnt nichts dagegen haben, dass ich mit der res una an die Materia prima anlehne. Nun gut, könnt ihr gegen alles dieses nichts haben, könnt ihr mir also schliesslich die Materia prima nicht streitig machen, was wollt ihr denn gegen meine *φύσις*, auf die mich Aristoteles selbst führt, indem er, da er sagt, *φύσις ἡ πρώτη ὕλη*, selbst darauf hinweist, man solle sich in Bezug auf die Materia prima an die *φύσις* halten.

Ja noch weiter. In der citirten Stelle des Aristoteles heisst es nicht nur: *φύσις δὲ ἥ τε πρώτη ὕλη*, sondern es wird auch hinzugefügt: *καὶ αὕτη διχῶς*, und zwar in zwiefacher Weise. Nun ist Demokrit sogar durch den Aristoteles gedeckt, dass er immer und immer wieder mit seiner *φύσις* aufwartet. Nun sagt er, die Eins ist nicht nur in der einen Tab. Democritica gegeben, sondern auch in jeder einzelnen Zeile derselben. Wie der Hermes trismegistus aus dem Hermes unicus hervorgeht, so gehen die drei Zeilen der Tab. Democritica aus der Eins jeder einzelnen Zeile hervor. Indem ich nun in jeder einzelnen

Zeile die Eins habe, habe ich in jeder den Hermes unicus und, daran anlehnend, die Materia prima, die φύσις. Da sich nun aber an die Materia prima eine doppelte φύσις knüpft, so ist es ganz Aristotelisch, durch Aristoteles legalisirt, dass ich in einer Zeile zwei φύσεις bringe, in jeder einzelnen Zeile zwei φύσεις bringe. Somit, sagt Domokrit, ist es nicht nur durch Aristoteles legalisirt, dass ich mich überhaupt in der Tabula Democritica an die φύσις halte, sondern es ist auch durch ihn legalisirt, dass ich sie in cumulirter Weise bringe.

Zu den Φυσικὰ καὶ μυστικὰ haben Synesius (s. den folgenden Abschnitt) und Pelagius (De divina et sacra arte) je einen Commentar geschrieben. Synesius sagt in seinem Commentar, das Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται κ. τ. λ. rühre ursprünglich von Ostanes her. Dieser habe es im Tempel zu Memphis den Demokrit gelehrt, wo er ihn überhaupt in die Geheimnisse der Alchemie eingeweiht. Das ist nun nichts anderes, als ein Histörchen, welches Synesius dem Serapis-Priester Dioscorus, dem er seine Abhandlung widmet, vorredet. Ein Seitenstück zu dieser Anekdote des Synesius ist folgendes: Demokrit habe den todten Ostanes aus der Unterwelt citirt, und ihn über die Alchemie befragt. Da habe denn Ostanes gesagt, ein Dämon hindere ihn, zu beichten, seine Schriften aber würde man im Tempel finden, dort seien sie verborgen. Nun habe man nachgesucht, und das Lakonische Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται κ. τ. λ. gefunden.

Synesius.

Wie wir bereits in vorigem Abschnitte erwähnt, hat Synesius einen Commentar zu Demokrits Φυσικὰ καὶ μυστικὰ geschrieben. Derselbe führt den Titel: Συνεσίου φιλοσόφου πρὸς Διόσκορον εἰς βιβλίον Δημοκρίτου ὡς ἐν σχολίοις, Synesii philosophi ad Dioscorum in librum Democriti scholia. Den Griechischen Text findet man in des Fabricius Bibliotheca Graeca, Band 8, S. 233. In diesem Commentar sagt Synesius, jener Demokrit sei der Demokrit von Aldera, welchen wir als den lachenden Philosophen kennen. Daran ist nun gar nicht zu denken. Der Autor der Φυσικὰ καὶ μυστικὰ ist ein Alchemist, welcher in die zweite Alexandrinische Periode fällt, und hat mit dem Abderiten Demokrit nichts anderes gemein, als den Namen. Uebrigens glaubt Synesius auch selbst nicht daran, dass der Autor jener Schrift der Abderit Demokrit sei, es redet es nur dem Serapis-Priester Dioscorus vor, an den er seinen Commentar richtet, eben so wie er ihm vorredet, Demokrit habe sein Natura natura gaudet etc. vom Ostanes.

An und für sich ist aus dem Commentar des Synesius nicht viel zu lernen. Die Wichtigkeit der Schrift liegt darin, dass wir wissen, wann Synesius gelebt. Er lebte nämlich um 400 p. C. Dem entgegen wissen wir nun nicht, wann Demokrit gelebt. Da aber sein Commentator nothwendig später fallen muss, so haben wir den feststehenden Rückschluss, dass Demokrit vor 400 gelebt haben muss. Synesius führt uns also auf das wichtige Datum, dass der Autor der Φυσικὰ καὶ μυστικὰ vor 400 p. C. fällt, das ist also, da wir die methaphysische Interpretation der Tab. smar. in den dritten Abschnitt der ersten Alexandrinischen Periode setzen, ungefähr zwischen 1 und 400. Das ist nun zwar ein ziemlicher Spielraum, innerhalb dessen sich Demokrit bewegt, indessen eine nähere Feststellung der Zeit, wann Demokrit gelebt, lässt sich nicht geben. Seien wir zufrieden, dass wir wenigstens diesen Anhaltspunct in Bezug auf die Zeit haben, in welcher jener, bei den Alchemisten so sehr in Ansehen stehende Autor gelebt.

Wir haben bei der Platonischen Interpretation der Tab. smar. einen Synesius kennen lernen, welchem die Abhandlung Περὶ ἐνυπνίων fälschlich zugeschrieben wird. Es ist der Cyrenäer, der 410 Bischof von Ptolemais wurde. Nun, eben von jenem Synesius, dem Cyrenäer, rühren die Scholien zum Demokrit her.

Dass dieser Synesius ein Alchemist war, geht aus seinen „Briefen" hervor, namentlich verweisen wir auf den 142. Brief, in welchem er in ächt alchemistischer Weise von Geheimhalten spricht, und dabei sehr nahe liegend das Geheimhalten der Alchemie vor Angen hat. Dabei kommt er ganz wie einer, der sich anf den alchemistischen Standpunct stellt, in Pythagoräismen hinein. Dass ihm die Abhandlung Περὶ ἐνυπνίων untergeschoben wurde, passt auch ganz gut dazu, dass er der Autor der Demokritschen Scholien ist. Es wurmte nämlich einen Stock-Neuplatoniker, dass auf den hervorragenden Namen Synesius blos eine „Aristotelische" Abhandlung kommen sollte, und so knüpfte er an denselben auch eine „Platonische" Abhandlung. Wir sehen daher gar nicht ein, was denn im Wege stehen könnte, den Cyrenäer Synesius als den Autor der Scholia in librum Democriti anzunehmen.

Anderer Ansicht ist Reinesius. Er sagt, Fabricii Bibliotheca Graeca, Band 12., S. 752 ff.

Quod ad Synesium attinet, cujus scholia in Democriti Physica et Mystica ad Dioscorum sacerdotem magni Serapidis f. 71 seqq. exstant, vixit sane Theodosiorum tempore Synesius aliquis, Athenisque et Alexandriae litteris operam dedit, et postea A. C. 410 Episcopus Cyrenes in Libya creatus, cujus scripta publicis typis novissime A. 1633 Lutetiae a Dionysio Petavio cum notis mandata sunt. Huic autem jam dicta scholia tribui nequeunt, quoniam in illis error puerilis de Ostane ac Democrito, de quo infra dicam, deprehenditur: Synesium autem illum peritissimum doctissimumque scripta ipsius testantur, quem tam crassae inscitiae arguere nefas. Neque in ejus scriptis vola vel vestigium de arte hac chemica, neque de familiaritate cum Dioscoro, cum tamen vitae suae curriculum integrum Epistola LVII. prolixe descripserit, etiam de genere suo, de studiis, connubio, liberis, fratre, amicis et variis cum quibus luctandum ipsi fuit rebus adversis mentionem passim faciat.

„Was den Synesius betrifft, dessen Scholien zu des Demokrit Physica et Mystica an den Dioscorus, den Priester des grossen Serapis, f. 71 ff. (der Schriften, welche Reinesius vor sich hat) stehen, so lebte freilich zur Zeit der Theodose ein Synesius. Er lag zu Athen und Alexandria den Studien ob, und wurde hernach im Jahre 410 zum Bischof von Cyrene in Libyen ernannt. Seine Schriften wurden jüngst, 1633, zu Paris von Dionys Petavius, mit Anmerkungen versehen, herausgegeben. Diesem nun dürfen die erwähnten Scholien nicht zugeschrieben werden, weil in ihnen ein kindischer Irrthum in Betreff des Ostanes und Demokrit, von dem ich weiter unten sprechen werde, vorkommt. Jener Synesius ist aber ein sehr kluger und sehr gelehrter Mann, das zeigen uns seine Schriften, dem darf man keine solche crasse Ignoranz aufbürden. Und dann kommt auch in seinen Schriften keine Spur von dieser Chemie und von seiner Freundschaft mit dem Dioscorus vor, trotzdem dass er in der Epistel 57 ausführlich sein (des Synesius) Leben beschreibt, dann auch stellenweise von seiner Abstammung, seinen Studien, seiner Verheirathung, seinen Kindern, seinem Bruder, seinen Freunden, und von manchen Unannehmlichkeiten spricht, mit denen er zu kämpfen hatte."

Reinesius geht davon aus, dass Synesius das selbst glaubt, was er dem Dioscorus vorschwatzt. Ach nein, daran ist gar nicht zu denken. Um der Schrift des Demokrit, resp, dem Natura natura gaudet etc. eine hervorstechende Folie zu geben, bindet Synesius dem Dioscorus auf, sie sei schon so alt, dass sie bereits vom Abderiten Demokrit herstamme. Und um des Dioscorus Nationalstolz zu kitzeln, sagt er, Demokrit habe seine ganze Weisheit vom Ostanes, dem grossen Aegyptischen Priester. Wo ist denn da die crasse Ignoranz des Synesius? Wenn von Dummheit die Rede sein soll, so kann sie doch nur auf Seiten des Dioscorus fallen, von dem sich Synesius versehen konnte, dass er solches Geschwätz glaubte.

Uebrigens ist der Dioscorus, der Serapis-Priester, am Ende gar nichts anderes, als eine fingirte Person. Nach demselben Princip, nach welchem die Tab. Memphitica aus Memphis stammt, nach demselben mystificirenden Princip hat Ostanes im Tempel zu Memphis dem Demokrit Unterricht ertheilt. Und weil demnach, so kann man weiter sagen, die Tab. Democritica „Aegyptisch" ist, deswegen dedicirt der Commentator Synesius, die Aegypten-Mystification weiter ausbeutend, seine Schrift einem Aegyptischen Priester. Eine solche Auffassung der Sache liegt gar nicht so fern.

Wenn Reinesius sagt, in des Synesius Schriften, (das ist, exclusiv die Scholien), käme keine Spur von Chemie, Alchemie, vor, so irrt er darin. Wir verweisen unter anderem auf seine Briefe und namentlich die Epistel

142. Freilich steht da nichts von χημεία, indesse φιλοσοφία ist oft gleichbedeutend mit χημεία, und das ist eben eine Sache, von der Reinesius keine Ahnung hat. Dass sonst nicht bei Syuesius von Dioscorus die Rede ist, ist höchst irrelevant. Sehr nahe liegt so etwas, wenn Dioscorus eine fingirte Person ist. Und ist er auch keine fingirte Person, wozu muss denn irgendwo, und namentlich im 57ten Briefe die Rede von ihm sein? Das verstehen wir nicht. Will aber Reinesius, dass wir auf seine Idee nolens volens eingehen sollen, nun dann sagen wir ff. Für einen Christlichen Bischof passt der Umgang mit einem Heidenpriester schlecht. Die Scholien zum Demokrit waren vor dem Uebertritt des Synesius zum Christenthum geschrieben. Da figurirte nun einmal der Dioscorus, und war nicht mehr rückgängig zu machen. Wo er aber rückgängig zu machen war, da strich ihn Synesius. Er war aber rückgängig zu machen, resp. wurde vom Christen gar nicht mehr erwähnt in den übrigen Schriften, welche wir vom Synesius besitzen.

Fabricius erwähnt in einer Anmerkung zur oben angeführten Stelle, dass Morhof in seinem Polyhistor auch gegen Reinesius ist, den Brief 142 aufführt, und anderes vorbringt. Wir für unseren Theil haben Morhofs Polyhistor nicht gelesen.

Erweiterung der metaphysischen Interpretation der Tabula smaragdina.

Nachdem sich die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. eine lange Zeit, wir wollen in Bausch und Bogen ein halbes Jahrtausend sagen, an diese gehalten, kommen sie auf die Idee, dieselbe zu erweitern.

Sie sagen, kraft der methaphysischen Interpretation steht das Hydrarg. oxyd. rubr. an der Spitze der Arcana. Es ist schon recht, dass dies Hydrarg. oxyd. rubr. im Grunde nichts anderes ist, als der, als Hydrarg. oxyd. rubr. gefasste Pulv. solaris. Indessen an und für sich hat man eben nichts anderes, als das Hydrarg. oxyd. rubr., und es bedarf erst des Umweges, der Calculation, damit man aus dem Hydrarg. oxyd. rubr. den P. solaris erhält. Geht das nun gar nicht anders, so muss man sich damit begnügen. Geht es aber anders, so liegt es näher, dass man den P. solaris an die Spitze der Arcana stellt, als das Hydrarg. oxyd. rubr.

Nun versucht man, ob man, natürlich mit den betreffenden Modificationen, nicht durchkommt, wenn man in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. den P. solaris ruber setzt. Der Versuch liegt ff.

Zweite Rubrik. Es ginge schon, dass das superius und inferius für das Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat. ausgebeutet würde, und damit P. solaris ruber zur res una würde.

Dritte Rubrik. Im Sinne der eigentlichen metaphysischen Interpretation wird Hydrarg. oxyd. rubr. zu Mercur. Da nun die Alten Sulphur aurat. als Schwefel auffassten (vergl. bereits erste Redaction der Tab. smar.), so könnte man als Seitenstück dazu das Sulphur aurat. als Schwefel nehmen. Damit erhielte man denn in dieser Rubrik anstatt Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat.: Mercur und Schwefel. — Das Gold unterzubringen, dem steht an der Hand des Pater ejus est Sol nichts im Wege.

Vierte Rubrik. Es ginge schon, diese Rubrik für die Darstellung des P. solaris ruber auszubeuten. Denn da bei der Darstellung des Sulphur aurat. ebenso ein Aufsteigen und ein Absteigen statt hat, als bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr., so ist eine gemeinschaftliche Basis für die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. und des Sulphur aurat. gegeben.

Fünfte Rubrik. Wir haben in der eigentlichen metaphysischen Interpretation für die fortitudo die weisse Farbe im Anlehnen an den Mercur, für die gloria die gelbe Farbe im Anlehnen an das Gold. Die gelbe und weisse Farbe wäre also auch für die ausgedehnte methaphysische Interpretation zu verwerthen. Nun ist aber Schwefel gelb und Mercur weiss. In dem Fortitudo-Standpunct, der sich an den Schwefel und Mercur anzulehnen hätte, wie er sich in der eigentlichen metaphysischen Interpretation blos an den Mercur lehnt, hätten wir also bereits die weisse und die gelbe Farbe. Der Fortitudo-Standpunct

nimmt also bereits die weisse und die gelbe Farbe in Anspruch, wo bleibt da die Farbe für den Gloria-Standpunct? Oder wie soll man es für den Gloria-Standpunct überhaupt mit der Farbe halten? — Hier stecken wir!

Also mit einem derartigen Anlehnen einer neuen Interpretation der Tab. smar. an die metaphysische Interpretation, dass so schlechtweg an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. der P. solaris ruber rückt, ist es schon einfach deswegen nichts, weil man in der fünften Rubrik reinweg stecken bleiben würde, ganz abgesehen davon, dass, wenn wir auch in Bezug auf die vorangehenden Rubriken so im Allgemeinen geurtheilt haben, bei ihnen liesse sich durchkommen, dass dies Durchkommen im Besonderen doch mannigfache Schwierigkeiten bieten möchte.

Mag dem aber nun sein, wie ihm wolle, die neue Idee, an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. der metaphysischen Interpretation den P. solaris zu setzen, entsteht, ist einmal da, und sie hat so viel Verlockendes, dass man sich durch den misslungenen Versuch von vorhin nicht abschrecken lässt. Man fasst die Sache auf eine andere Weise an, und kommt so zur Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.

Lapis philosophicus, Stein des Weisen! Da wird man aufschauen, davon hat Jeder sein Lebtage schon öfter gehört. Was ist's mit diesem wunderbaren Dinge?

Man kann den Lapis philosophicus, den ursprünglichen Lapis philosophicus — später werden wir noch einen anderen Lapis philosophicus kennen lernen — von drei Allgemein-Gesichtspuncten auffassen 1) von dem Allgemeingesichtspuncte: Wasser, Erde, Luft, 2) von dem Allgemeingesichtspuncte: Erde, 3) von dem Allgemeingesichtspuncte: Luft und Erde. Vom Besonder-Gesichtspuncte aufgefasst, ist der Lapis philosophicus: Schwefel und Mercur. Wie dieses „Etwas" zu dem Namen Lapis philosophicus kommt, werden wir im folgenden Abschnitt, der die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. bringt, kennen lernen, deren Quintessenz ff. ist.

Gemäss des vorhin aufgestellten Versuches, in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. den P. solaris ruber zu setzen, würden wir, nachdem die zweite Rubrik den P. solaris gebracht, in der dritten Rubrik an seiner Stelle Schwefel und Mercur erhalten. Dieser Schwefel und Mercur constituirt nun den Lapis philosophicus, und dieser Lapis philosophicus übernimmt denn die Rolle des Hydrarg. oxyd. rubr., so wie des aus ihm hergeleiteten Mercur und Goldes in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Es werden drei Arcana angenommen: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Jedes von ihnen zerfällt wieder in zwei Theile. Ein Theil wird als Lapis philosophicus gefasst. Indem nun der als Lapis philosophicus gefasste Theil den anderen Theil absorbirt, wird einestheils das ganze Arcanum zu Schwefel und Mercur (wie es in der metaphysischen Interpretation zu Mercur wurde) und anderentheils zu Gold. Das Anlehnen an die Farbe wird hierbei fallen gelassen, und zwar wird dies folgendermassen bewerkstelligt. Bei der metaphysischen Interpretation nahm man zwei Theile eines jeden Arcanum an, und den ersten Theile traf die Calculation in Bezug auf Mercur oder Gold. Nämlich wird der erste Theil als Mercur aufgefasst (weisse Farbe), so wird das ganze Arcanum zu Mercur; wird er als Gold aufgefasst (gelbe Farbe), so wird das ganze Arcanum zu Gold. Hier, bei der Lapis philosophicus-Interpretation werden auch zwei Theile eines jeden Arcanum angenommen, es trifft aber die Calculation betreffs des Schwefels und Mercur einerseits, und des Goldes andererseits nicht den ersten Theil, sondern den zweiten Theil. Will man dazu gelangen, dass das ganze Arcanum zu Schwefel und Mercur wird, so constatirt man im zweiten Theile des Arcanum einen arcanologischen Theil. Will man aber dazu gelangen, dass das ganze Arcanum zu Gold wird, so constatirt man im zweiten Theile des Arcanum keinen arcanologischen Theil, sondern einen Mettalltheil, ein unedeles Metall. Absorbirt nun der Lapis phil. den zweiten Theil als arcanologischen Theil, so erhält man Schwefel und Mercur für das Gesammtarcanum; absorbirt aber der Lapis phil. den zweiten Theil als unedeles Metall, so erhält man Gold für das Gesammtarcanum. So wenigstens liegt die Sache im Allgemeinen, und benutzen wir eben diesen Allgemeinstand-

punct, um übersichtlich zu zu zeigen, wie die Lapis philosophicus-Interpretation und metaphysische Interpretation in der Auffassung des vincere und penetrare differiren. Im Besonderen macht sich die Sache etwas anders, als wir es hier geschildert, indem das statt hat, dass nicht nur die Arcana je in zwei Theile zerfallen, sondern auch dass jeder Einzeltheil nun wieder auf's neue in je zwei Theile zerfällt. Damit haben wir denn bei jedem Arcanum vier Theile, und diese Theile kreuzen sich, auf dass Schwefel und Mercur einerseits und der arcanologische und metallische Theil andererseits herauskommen. Das wird beim Durchnehmen der Lapis philosophicus-Interpretation klar werden.

Lapis philosophicus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die acht Rubriken wie bei der metaphysischen Interpretation der Tabula smaragdina.

Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Quod est inferius bis rei unius. Die Interpretation ist im Allgemeinen wie bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Das ist:

Wasser, Erde, Luft dienen dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Diese res una ist aber nicht das Weltenwasser, sondern der Lapis philosophicus. Es wird also constatirt, dass der Lapis phil. aus Wasser, Erde, Luft besteht. Nun ist aber der Lapis phil., wie hier ausdrücklich gelehrt wird, eine res una. Vom Standpuncte der res una ist der Lapis phil.: Erde. Es wird nämlich an die Bibel angelehnt, wie das nahe liegt, da die Interpretation des superius und inferius an die Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. anlehnt. Nun wird gesagt, die Luft ist das Himmelsei. In dies Himmelsei schuf Gott: Erde, und diese Erde ist, da sie ein Durcheinander ist: Erde und Wasser. So läuft also der Lapis phil. vom Drei-Gesichtspunct parallel dem Himmelsei, der Erde und dem Wasser, welche letztere sich im ersteren befinden. Nun wird aber weiter gesagt, das Wasser war von Ewigkeit da, das brauchte Gott also nicht zu schaffen. Wir sagen also kurz: Am Anfange schuf Gott Himmel, das ist das Weltenei, und die Erde. Anlehnend hieran wird der Drei-Gesichtspunct des Lapis phil. als Wasser, Erde, Luft, auf den Zwei-Gesichtspunct reducirt, welcher ist: Luft und Erde. Nun aber geht man noch weiter und sagt, das Weltenei ist das Gefäss für die Erde. Das Gefäss geht uns aber in der Parallele mit dem Lapis phil. weniger an, denn wir fragen nach dem Lapis phil., nicht aber nach dem Gefässe, in dem er sich befindet. Somit restringirt sich der Zwei-Gesichtspunct des Lapis phil. als Erde und Luft auf den Ein-Gesichtspunct, Erde, und damit haben wir die res una.

Et sicut etc. Die res natae sind einerseits die Arcana als Arcana gefasst, andererseits die Arcana als zu Gold umgewandelte unedele Metalle gefasst. Sie entstanden dadurch, entstehen dadurch, dass der Lapis phil. sich zu ihrem Vater aufwirft.

Im Uebrigen liegt das Et sicut res omnes etc. ganz analog, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Nur kommt für den λόγος das hinzu, dass er im Christlichen Sinne — zur Zeit, wo die metaphysische Interpretation aufkam, gab es noch keine Christen — als Christus aufgefasst werden kann, womit sich dann selbstredend an den unus Gott der Vater knüpft.

Dritte Rubrik.

Pater ejus bis terra est.

Hier wird zuvörderst gelehrt, dass der Lapis phil. aus den zwei Besondertheilen: Schwefel und Mercur besteht, und dann wird daran angelehnt, dass vom Allgemeingesichtspuncte diese beiden Theile Luft und Erde sind.

Pater ejus est Sol.

Sol = Schwefel. Nämlich Schwefel = Feuer. Die Sonne als das Hauptweltenfeuer ist der Repräsentant des Feuers und somit des Schwefels. Des ejus, des einen Theiles des Lapis phil., Vater ist der Schwefel. Da nun das Kind die Natur des Vaters hat, da da, wo der Vater ein Mensch ist, auch das Kind ein Mensch ist, da, wo der Vater ein Thier ist, auch das Kind ein Thier ist, u. s. w., so ist da, wo der Vater Schwefel ist, auch das Kind: Schwefel. Und somit habenwir: der eine Theil des Lapis phil. ist Schwefel.

Mater ejus est Luna.

Luna ist im Anlehnen an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. = Quecksilber. Des ejus, des zweiten Theiles des Lapis phil., Mutter ist das Quecksilber. Da nun das Kind die Natur der Mutter hat, so ist da, wo die Mutter Quecksilber ist, auch das Kind: Quecksilber. Und somit haben wir: der andere Theil des Lapis phil. ist Quecksilber.

Nachdem dies absolvirt wird dem Allgemeingesichtspunct Rechnung getragen.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Jenes erstere, das ist, den Schwefel, trug ein Wind, das ist Luft, in seinem Bauche. Die Mutter des Schwefels ist also: Luft. Da nun das Kind die Natur der Mutter trägt, so ist da, wo die Mutter Luft ist, auch das Kind Luft. Und damit haben wir denn, der Schwefel ist Luft. Also vom Besonderstandpunct ist Schwefel eben Schwefel, und vom Allgemeinstandpunct ist Schwefel: Luft. Daraus geht denn hervor, dass der Schwefel des Lapis phil. als Luft-Schwefel, das ist als Hydrothiongas aufzufassen ist.

Nutrix ejus terra est.

Jenes zweiten, das ist, des Quecksilbers, Amme ist die Erde. Amme wird als Nährmutter, als Mutter aufgefasst, und somit ist die Mutter des Quecksilbers, und damit das Quecksilber als Kind selbst: Erde. Die nähere Erklärung dafür, dass die nutrix des Quecksilbers Erde ist, liegt darin, dass das Quecksilber in der Erde vorkommt, was in Bezug auf den Schwefel, der Hydrothiongas ist, nicht statt hat.

Nachdem nun das Pater ejus est Sol für den Schwefel ausgebeutet worden, wird es auch, analog wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., für das Gold ausgebeutet.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier wird gezeigt, wie man denn nun eigentlich zum Lapis phil. gelangt, dann auf den Lapis als res una losgesteuert, und endlich werden dann der Zwei- und Drei-Allgemeingesichtspunct in's Auge gefasst. — Das Arrangement dieser Rubrik ist wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic.

Totus mundus sind die Arcana. Telesmus totius mundi ist das, worauf die Arcana am endlichen Ende hinaus kommen, wozu der Lapis phil. sie macht, das ist Schwefel und Quecksilber. Pater omnis telesmi totius mundi ist somit der Vater des Schwefels und Quecksilbers, der Vater des Lapis phil. Dieser Vater ist der P. solaris ruber. Von diesem Vater gelangt man zum Lapis phil., wenn man thut, was der folgende Passus bringt.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Es besteht der P. solaris ruber aus Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulph. aurat. Das Sulphur aurat. ist, das ist schon die Anschauung des Autors der ersten Redaction der Tab. smar.: festgewordenes Hydrothiongas. Das legt es nahe, dasselbe als Hydrothiongas und Erde aufzufassen, das ist als Schwefel und Erde, denn Hydrothiongas = Schwefel.

Das Hydrarg. oxyd. rubr. wird aufgefasst als Quecksilber plus rothem Dampfe. Diese Auffassung ist neu. Sie liegt ff. Man nimmt Quecksilber, dies verwandelt sich bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. in Dampf, und dieser Dampf geht herab und bildet das Präcipitat. Also das Hydrarg. oxyd. rubr. ist Luft. Nicht jede Luft ist aber Hydrarg. oxyd. rubr. Es handelt sich um eine specielle Luft, nämlich um Quecksilber-Luft, und dies wird aufgefasst, als wenn man im Hydrarg. oxyd. rubr. hätte: Quecksilber + Luft.

Somit hätten wir:

P. solaris ruber

Sulph. aurat. — Hydrarg. oxyd. rubr.

Schwefel Erde — Luft Quecksilber

Es ist nun in unserer Stelle:
ignis = Schwefel,
terra = Erde,
subtile = Luft,
spissum = Quecksilber.

Es soll separirt werden: die terra von dem ignis, das subtile vom spissum. Geschieht das, und wird das subtile und die terra, welche man auf der einen Seite erhalten, bei Seite geschoben, so erhält man den ignis und das spissum, und hat damit den Lapis phil., das ist Schwefel und Quecksilber.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich darauf, dass man sich in Bezug auf das Trennen der Luft vom Quecksilber wohl vorsehen soll. Es ist nämlich eine neue Auffassung der Dinge, dass Hydrarg. oxyd. rubr. = Quecksilber + Luft.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Die virtus des Lapis philos., den man so eben erhalten, ist eine integra, wenn sie, die virtus, oder er, der Lapis phil., in Erde verwandelt worden. Das heisst, du hast so eben gesehen, dass der Lapis phil. aus den zwei Theilen Schwefel und Queksilber besteht. Das muss dich nun nicht irre führen, und zu dem Urtheile verleiten, der Lapis phil. sei eine res duplex. Nein, er ist eine res una, wie die zweite Rubrik ausdrücklich lehrt, und als res una ist er Erde. Also der Lapis phil. ist als res una=terra. Nun aber kann man den Ausdruck terra, wie ihn die Tab. smar. bringt, nicht gebrauchen. Er soll nicht umgestossen werden, das erlaubt die Tab. smar., als Kanon der Alchemie, nicht, er soll blos anders gefasst werden, um einem Missverständnisse aus dem Wege zu gehen. Wir haben nämlich im Lapis phil.: Schwefel und Quecksilber. Nun lehrt die dritte Rubrik, dass Schwefel = Luft, und Quecksilber = terra. Soll der Lapis phil. jetzt zur terra restringirt werden, so könnte das zu der Auffassung führen, beim Lapis phil. fällt der Schwefel, und das Quecksilber, die terra, bleibt. Damit wäre dann Lapis phil. = Quecksilber. Auf die Weise wäre man aber wieder bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., gemäss der es sich um Quecksilber allein handelt, und nicht um Quecksilber und Schwefel. Das ist nun der Grund, weshalb hier an die Stelle der terra als synonimer Ausdruck: Lapis rückt. Und damit haben wir, virtus integra est, si vertitur in Lapidem, wenn der Schwefel und Mercur zum Lapis wird. Und auf die Weise haben wir denn den Lapis philosophicus. Warum der Lapis philosophicus: Lapis philosophicus heist, haben wir somit hier kennen lernen, warum er Lapis philosophicus heist, werden wir in der siebenten Rubrick kennen lernen.

Dass man für terra gerade Lapis nimmt, geschieht einestheils ganz vom Allgemeinstandpunct, weil man da, wo das Erdreich steinig ist, als Erde den Stein hat. Anderentheils mag es auch im Anlehnen an Plato geschehen, indem Plato da, wo er vom Mineralstandpunct der Arcana spricht (Timaeus P. 60) sich der Ausdrücke γῆ und λίϑος (und πέτρα) bedient, womit denn die Identität von γῆ und λίϑος gegeben ist. Nöthig ist das Letztere nicht, denn der Grund, der Plato bewog, γῆ und λίϑος synonim zu nehmen, kann auch den Autor der vorliegenden Interpretation, ohne dass er gerade an Plato denkt, bewegen, dasselbe zu thun.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Wie wir in der zweiten Rubrik haben kennen lernen, ist der Drei-Gesichtspunct des Lapis phil. als Wasser, Erde, Luft da. Dieser reducirt sich auf den Zwei-Gesichtspunct als Erde, Luft. Und dieser Zwei-Gesichtspunct reducirt sich dann endlich auf den Ein-Gesichtspunct des Lapis phil. als Erde. Das nun, was wir dort haben kennen lernen, geht namentlich aus der vorliegenden Rubrik hervor. Das Verhältniss, was wir dort vom Drei-Gesichtspunct ausgehend, zum Ein-Gesichtspunct entwickelt, entwickelt sich hier nur umgekehrt vom Ein-Gesichtspunct zum Drei-Gesichtspunct.

Beim virtus ejus integra est etc. hatten wir den Ein-

Gesichtspunct. Von diesem geht es denn beim Ascendit zum Zwei-Gesichtspunct, und beim et recipit zum Drei-Gesichtspunct. Nämlich es wird beim Ascendit an die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. angelehnt, was sehr nahe liegt. Das nun, was ascendit, ist Luft, und das, was descendit, ist Erde. Wenn man also das hat, was ascendit und descendit, so hat man Luft und Erde. Wenn also gelehrt wird, dass die terra von vorhin ascendit und descendit, so heist das, sie extendirt sich zu Luft und Erde. Die Luft und Erde, die man jetzt hat, recipit vim superiorum et inferiorum, sie erhält die Macht der superiora und inferiora, wie sie die zweite Rubrik bringt, das heisst, sie extendirt sich zu Wasser, Luft, Erde.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Gloria ist der Goldstandpunct.

Fortitudo ist der Schwefel- und Mercur-Standpunct; das ist analog wie bei der metaphysischen Interpretation.

Zuerst vom Fortitudo-Standpunct!

Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. nimmt drei Arcana an: Acid sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris, welcher letztere aus dem Gesichtspuncte des P. sol. ruber aufgefasst wird. Diesen drei Arcanis zu Liebe zählt die fortitudo nach der Drei.

Was nun das vincere der omnis res subtilis und das penetrare der omnis res solida betrifft, so wollen wir vorläufig von dem omnis abstrahiren, und zuvörderst einmal den Fortitudo-Standpunct derartig nehmen, dass eine res subtilis besiegt, und eine res solida penetrirt wird. Diese eine res subtilis und solida liegen im Bereich des P. solaris ruber.

Die Sachlage, mit der wir es alsdann zu thun haben, ist ff.

Wir hatten in der vorigen Rubrik den Pulv. solaris ruber. In ihm wurde ignis a terra, subtile a spisso getrennt, ignis und spissum wurden behalten als Lapis phil., terra und subtile wurden bei Seite geschoben. Diese terra und dies subtile werden hier nun genommen, wir wollen ihre Summe das unvollkommene Arcanum nennen.

Das was oben terra genannt wurde, heisst hier: res solida, und ist die Sulphur-auratum-Erde; das was oben subtile genannt wurde, heisst hier: res subtilis, und ist die Luft des Quecksilbers. Indem also hier das unvollkommene Arcanum genommen wird, wird der eine Theil des Sulphur aurat., Erde, plus dem einen Theile des Hydr. oxyd. rubr., Luft, genommen. Ihre Summe constituirt das unvollkommene Arcanum P. solaris ruber. Nun besiegt der Mercur, den uns der Fortitudo-Standpunct bietet, die Luft, die res subtilis; der Schwefel, den uns der Fortitudo-Standpunct bietet, durchdringt die Sulphur-auratum-Erde, die res solida, kurz der Lapis philos. besiegt und durchdringt das unvollkommene Arcanum P. solaris rub., und das Product ist das vollkommene Arcanum P. sol. ruber.

Indem man also das Separabis terram ab igne, subtile a spisso mit dem quia vincet (omnem) rem subtilem et (omnem) solidam penetrabit zusammen hält, hat man ff.

Man hat vorab den P. solaris ruber. Man lässt ihn zerfallen in Lapis phil. und das unvollkommene Arcanum, behält den ersteren, und lässt das letztere fallen. Nun aber fasst man zum zweiten das unvollkommene Arcanum wieder auf, setzt ihm den Lapis phil. zu, und erhält so wieder P. solaris ruber. Dieses Manoeuvre ist Spagirik, und von ihm führt die Alchemie, als die Lehre von den Arcanis, den Namen Spagirik. Das Wort Spagirik ist zusammengezogen aus σπάειν, auseinanderziehen, trennen, und ἀγείρειν, wieder zusammenfügen. Zuerst wird in dem Separabis dem σπάειν Rechnung getragen, man zieht auseinander, trennt: Lapis phil. und unvollkommenes Arcanum. Dann wird in dem vincere und penetrare dem ἀγείρειν Rechnung getragen, man fügt Lapis phil. und das unvollkommene Arcanum wieder zusammen. Diese Spagirik kommt nun nicht auf ein müssiges Thun hinaus. Denn indem der auf Grund des σπάειν gewonnene Lapis phil. dem ἀγείρειν anheimfällt, besiegt und durchdringt er das unvollkommene Arcanum, das ist, bringt dieses vollkommen unter seine Botmässigkeit, wirft sich zu seinem Vater (— omnes res natae fuerunt ab una

re adoptione) und Herrn auf, und damit ist denn der P. solaris, der beim σπάειν P. solaris ruber als solcher war, nach absolvirtem ἀγείρειν zu dem geworden, was der Lapis phil. ist, das ist zu Schwefel und Mercur. Wie also bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. der Mercur das Arcanum absorbirte, und dies dadurch zu Mercur wurde, so absorbirt hier der Lapis phil. das Arcanum, und es wird zu Schwefel und Mercur.

Nun kommen wir zu der omnis res solida, die penetrirt wird, zur omnis res subtilis, die besiegt wird. Bis jetzt hatten wir ja nur die eine res subtilis, die eine res solida des P. solaris ruber. Das heisst mit anderen Worten, wir kommen bei den Arcanis, von denen wir eines, den P. solaris, durchgenommen haben, zu den beiden anderen, das ist zum Acid. sulphur.-Natron und zum Liquor hepatis.

Wenn es heisst, Pater omnis telesmi totius mundi est hic, so ist dieser Pater der P. solaris ruber. Das heisst, er ist es principiell, er ist es aber nicht exclusiv, er ist es primo loco, es giebt aber ausser ihm auch noch etwas, welches secundo loco der Pater telesmi ist, und das ist einestheils das Arcanum Acid. sulphur.-Natron., und anderentheils das Arcanum Liquor hepatis.

Indem also die vierte Rubrik vorweg, wie das principiell statt haben muss, so interpretirt wird, wie wir sie oben interpretirt haben, rückt secundo loco eine zweite Interpretation ein, die das Acid. sulphur.-Natron und den Liquor hepat. zum Substrat hat.

Interpretation, die sich an das Acid. sulphur.-Natron lehnt.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du das Acid. sulphur.-Natron.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Wie der P. solaris in das Sulphur aurat. und das Hydrarygr. oxyd. rubr. zerfällt, so zerfällt das Acid. sulphur.-Natron in das Acid. sulphur. und Natron. Und wie nun wieder Sulphur aurat. und Hydrarg. oxyd. rubr. jegliches in zwei Theile zerfällt, so zerfällt auch vom Acid. sulphur. und Natron jegliches in zwei Theile. Das Acid. sulphur. wird als Acid. sulphur. fumans genommen. Seine beiden Theile sind: Wasser und Rauch. Das Natron wird als Natron carbon. genommen. Seine beiden Theile sind: Natron und Kohlensäure. Das Wasser des Acid. sulphur. läuft parallel dem Quecksilber des Hydr. oxyd. rubr., denn beide sind flüssig. Der Rauch des Acid. sulphur. läuft parallel der Luft des Hydrarg. oxyd. rubr., denn beide sind Luft. Das Natron des Natron carb. läuft parallel der Erde des Sulphur aurat,, denn beide sind Erde. Die Kohlensäure des Natron carb. läuft parallel dem Schwefel (Hydrothinogas) des Sulphur aurat., denn bei Zusatz von Säure zum Natron carbon. braust die Kohlensäure auf, es ist, als wenn etwas kochte, dieses Kochen aber deutet im Sinne der Alten auf Feuer, welches der Kohlensäure inne wohnt, und Feuer = Schwefel. Wie wir also in Bezug auf den P. solaris das oben, vierte Rubrik, gebrachte Uebersichtsschema hatten, so haben wir ähnlich in Bezug auf das Acid sulphur.-Natron:

Acid. sulphur.-Natron			
Natron carb.		Acid. sulph. fum.	
Schwefel als Kohlensäure	Erde als Natron	Luft	Quecksilber als Wasser

Es ist nun in Bezug auf unsere Stelle:
terra = Natron,
ignis = Kohlensäure des Natron carb.,
subtile = Dampf des Acid. sulphur.,
spissum = Wasser des Acid. sulphur.

Es könnte nun etwas auffallendes haben, dass das Quecksilber, welches an der Hand des Nutrix ejus terra est: Erde ist, hier in seiner Parallele mit dem Wasser des Acid sulphur. als Wasser genommen wird. Indessen zum ersten steht in unserem Passus in Bezug auf das Quecksilber nicht terra, sondern spissum. Spissum ist aber das Dichte, und indem Quecksilber das Dichte genannt wird, passt das auf seinen halb festen, halb flüssigen Zustand, der halbflüssige Zustand lehnt sich aber an seine Wasser-Natur. Somit hat es nichts auffallendes, dass in der Parallele des Hydr. oxyd. rubr. mit Acid. sulphur. der Spissum-Theil als Wasser gefasst wird. Aber auch dann, wenn man sich darauf steift, dass, im Anlehnen an das Nutrix ejus terra est, das spissum, um keinen Widerspruch in die Sache zu bringen, in Bezug auf das Hydr. oxyd. rubr. als Quecksilber-Erde genommen werden muss, auch dann hat das dem Quecksilber parallel laufende Wasser des Acid. sulphur. nichts perverses. Denn es heisst in der zweiten Rubrik: Quod est superius est sicut id quod est inferius, das Wasser steht auf gleicher Rangstufe mit der Erde. Kraft dessen steht nichts im Wege, dass das Acid. sulphur.-Wasser der Quecksilber-Erde parallel läuft.

Wenn also die terra vom ignis, das subtile vom spissum getrennt wird, so erhalten wir auf der einen Seite ignis und spissum, das ist Kohlensäure und Wasser, das ist Schwefel und Mercur, und das ist der Lapis philos.

Wir erhalten also auch an der Hand des Acid. sulphur.-Natron den Lapis philos.

Das suaviter magno cum ingenio deutet darauf, dass man es mit der secundären Interpretation zu thun hat.

Interpretation, die sich an den Liquor hepatis lehnt.

Pater omnis telesmi etc.: Hier hast du den Lipuor hepatis.

Separabis etc. Wie der P. solaris in das Sulphur aurat. und in das Hydr. oxyd. rubr. zerfällt, so zerfällt der Liquor hepatis in die beiden Theile Schwefelwasser und Ammoniakwasser. Diese beiden Theile zerfallen nun in der Analogie mit Sulphur aurat. und Hydrargyr. oxyd. rubr. wieder je in zwei Theile. Die beiden Theile des Schwefelwassers sind: Schwefel und Wasser. Die beiden Theile des Ammoniakwassers sind: Ammoniak und Wasser. Der Schwefel des Schwefelwassers läuft parallel dem Schwefel des Sulphur aurat., das Wasser des Schwefelwassers läuft parrallel der Erde des Sulph. aurat. Diese Parallele von Wasser und Erde wird gedeckt durch das Quod est superius etc. der zweiten Rubrik. Das Ammoniak des Ammoniak-Wassers läuft paraliel der Luft des Hydr. oxyd. rubr., denn das Ammoniak riecht aus der Flüssigkeit hervor, das die Geruchsnerven Afficirende wird aber als Luft gedacht (vergl. bei Empedokles). Somit ist Ammoniak = Luft. Das Wasser des Ammoniakwassers läuft parrallel dem Quecksilber, das ist wie beim Arcanum Acid. sulphur.-Natron.

Wie wir also in Bezug auf den Pulv. solaris das oben, vierte Rubrik, gebrachte Uebersichtsschema hatten, so haben wir ähnlich in Bezug auf den Liqu. hepatis:

Liquor hepatis			
Schwefelwasser		Ammoniakwasser	
Schwefel	Wasser, das als Erde rangirt	Luft als Ammoniak	Quecksilber als Wasser

Es ist in Bezug auf unsere Stelle:
terra = Wasser des Schwefelwassers,
ignis = Schwefel,
subtile = Ammoniak,
spissum = Wasser des Ammoniakwassers.

Wenn also die terra von dem ignis, das subtile von dem spissum getrennt wird, so erhalten wir auf der einen Seite Schwefel und Waser, das ist Schwefel und Mercur, das ist der Lapis phil.

Wir erhalten also auch an der Hand des Liqu. hepat. den Lapis phil.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich auch hier darauf, dass man es mit der secundären Interpretation zu thun hat.

Wir haben also in Bezug auf das σπάειν ebensowohl an der Hand des Acid. sulphur-Natron und des Liquor hepat. den Lapis phil., als an der Hand des Pulv. solar. ruber.

Dem analog muss man nun auch in Bezug auf das ἀγείρειν ebenso wohl an der Hand des Acid. sulphur.-Natron und des Liqu. hepatis je eine res subtilis und solida erhalten, als an der Hand des P. sol. ruber.

Im Ganzen hat man also 1) eine res subtilis und solida im Bereiche des P. solaris. Diese sind: unvollständiger P. solar. 2) eine res subtilis und solida im Bereiche des Acid. sulph.-Natron. Diese sind: unvollständiges Acid.

sulph.-Natron, 3) eine res subtilis und solida im Bereiche des Liqu. hepat. Diese sind: unvollständiger Liqu. hepatis. Diese drei unvollkommenen Arcana: P. sol. ruber, Acid. sulph.-Natron, Liq. hepat. constituiren die omnis res subtilis und omnis res solida, und jedes einzelne von diesen unvollkommenen Arcanis wird besiegt und durchdrungen vom Lapis phil., und wir erhalten dadurch die vollkommenen Arcana: P. solar. ruber, Acid. sulphur.-Natron, Liq. hepat., welche Schwefel und Mercur darstellen. Hierbei ist nun zu bemerken, dass es zwar, wie es drei vollkommene Arcana giebt, so auch drei unvollkommene Arcana giebt, dass es aber nur einen Lapis phil. giebt, der sie besiegt und durchdringt. Zwar ist der Schwefel und Mercur an und für sich betrachtet ein anderer bei den drei einzelnen Arcanis. Bei P. solaris ist er eigentlich Schwefel und Mercur, bei Acid. sulphur.-Natron ist er Kohlensäure und Wasser, beim Liq. hepatis ist er Schwefel und Wasser. Indessen da er im Bereich aller Arcana eben als Schwefel und Mercur gefasst wird, und Schwefel + Mercur = Lapis phil., so haben wir eben nur einen Lapis phil. Man kann zwar vom Lapis phil. ausgehend sagen, ich habe den Lapis phil., dieser ist Schwefel und Mercur, Schwefel und Mercur gestalten sich bei den einzelnen Arcanis so und so. Indessen das ist eine, in weiterer Folge sich ergebende Besonderfassung, Zersplitterung, oder wie man es nennen will, von Schwefel und Mercnr; der Einstandpunct des Lapis phil. wird dadurch nicht zersplittert.

Und nun zum Gloria-Standpunct!

In Bezng auf denselben haben wir wieder, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. — das Ideo fugiet a te omnis obscuritas weist wieder darauf hin:

Haec est gloria, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

In Bezug auf das σπάειν nimmt man irgend ein Arcanum und entwickelt sich aus ihm den Lapis phil. Die übrig bleibenden terra und subtile nennt man aber, fasst sie auf als nnvollkommenes Metall. Zu diesem Thun berechtigt die Auffassung der Arcana als Metalle, die wir auch bei Plato haben kennen lernen, die aber schwerlich erst von Plato herrührt. Wie man das Arcanum eben als Arcanum nehmen, von ihm den Lapis phil. separiren kann, und so das unvollkommene Arcanum übrig behält, so kann man auch das Arcanum als Metall nehmen, den Lapis phil. separiren, und das unvollkommene Metall übrig behalten.

Beim ἀγείρειν nimmt man nun das unvollkommene Metall, setzt Lapis phil. hinzu, und es kommt nun wieder das Metall heraus. Auf Grund des vincere und penetrare ist nun aber, wie wir wissen, das an der Hand des ἀγείρειν erhaltene Arcanum nicht sowohl das ursprüngliche Arcanum, sondern vielmehr das, was der Lapis phil. ist, das ist Schwefel und Mercur. Ebenso ist auf Grund des vincere und penetrare das an der Hand des ἀγείρειν erhaltene Metall nicht das ursprüngliche Metall, sondern es ist das Metall, welches der Lapis phil. zn sich hinüber gezogen hat, das Metall, dem der Lapis phil. seine Natur mitgetheilt hat. Diese Natur wird hier aber nicht sowohl als Schwefel und Mercur genommen, sondern vielmehr als Gold. Es hat diese Auffassuug deshalb statt, weil es heisst: Pater ejus est Sol. Der Vater des Lapis phil. ist Gold. Damit ist denn der Lapis phil. selbst Gold, und indem er nun dem unedelen Metall, welches er zu sich hinüber zieht, seine Natur mittheilt, wird dies zu Gold.

Wir haben nun drei Arcana, also haben wir, wenn wir von jedem den Lapis phil. abziehen, drei als unedele Metalle aufgefasste res subtiles und res solidae. Diese constituiren die omnis res subtilis und omnis res solida, welche vom Lapis phil. vom Gloria-Standpunct aus besiegt und durchdrungen werden.

Im Ganzen hätten wir also:

Haec est fortitudo etc: Das ist die fortitudo, d. i. der Schwefel- und Mercur-Standpunct, weil, indem kraft dieses Standpunctes der Lapis phil. die als res subtiles nnd res solidae gefassten unvollkommenenen Arcana besiegt und durchdringt, und sie dadurch zu vollkommenen Arcanis macht, die als Schwefel nnd Mercur zu fassen sind.

Sic habebis gloriam etc: Das ist die gloria, das ist der Gold-Standpunct, weil, indem kraft dieses Standpunctes der Lapis phil. die als res subtiles und res solidae gefassten unvollkommenen Metalle besiegt und durchdringt, und sie dadurch zu vollkommenen Metallen macht, die als Gold zu fassen sind.

Schliesslich bemerken wir ff. Dass vorhin beim Ausdehnen des σπάειν und ἀγείρειν vom Pulv. sol. auf das Acid. sulph.-Natron und den Liq. hepatis das Wasser an die Stelle der Erde tritt, hat allerdings etwas auffallendes, ist aber, worauf wir hingewiesen, durch das, was die zweite Rubrik lehrt, gedeckt. Das Einzige, was man dagegen einwenden kann, bleibt demnach das, dass man sagt, wenn bei diesem Ausdehnen des σπάειν und ἀγείρειν die Erde als Wasser figuriren kann, so muss das analoge Sachverhältniss auch in Bezug auf andere Stellen der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. statt haben können. Es muss alsdann namentlich 1) der Lapis phil., statt aus Erde, Wasser, Luft, auch aus Wasser, Wasser, Luft bestehen können, und 2) muss der Lapis phil. vom Ein-Gesichtspunct auch als Wasser aufgefasst werden können. Nun, beides kann in der That auch statt haben. Nämlich ad 1) hat ff. statt. Der Drei-Gesichtspunct des Lapis phil. lehnt an die Luft, die Erde und das Wasser der ersten biblischen Schöpfungsperiode. Von diesen drei Dingen müsste also die Erde zu Wasser werden können. Nun, das geht auch an. Stellt man sich auf einen solchen Standpunct, so ist das eine Wasser das Wasser, welches von Ewigkeit da war. Das andere Wasser aber kommt heraus, wenn man sich daran hält, dass die Erde ausdrücklich in der Bibel als ein Durcheinander bezeichnet wird, das ist als eine Erde, die sich innig an das Wasser anlehnt, die im Wasser aufgeht, nnd sich somit als Wasser gestaltet. Und ad 2) hat das statt, dass man in übertragener Weise, wie wir das noch später kennen lernen werden, nicht nur von einem Lapis phil., sondern auch von einem Elixir philosophicum spricht, das ist eben von einem Lapis phil., der vom Gesichtspunct des Flüssigen aufgefasst wird. Dieser Standpunct aber wird wieder, wie so eben, dadurch motivirt, dass man im Anlehnen an die Bibel die Erde in dem Wasser aufgehen lässt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis est hic.

Adaptationes bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik, in denen wir alle Anpassungen an die res una haben, welche res una die zweite Rubrik bringt.

Im Uebrigen ist die Sachlage wie bei der methaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis totius mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich einestheils auf die drei Arcana, denen in dieser Interpratation der Tab. smar. Rechnung getragen wird, womit denn der Hermes trismegistus in seine ursprüngliche Stellnng (vergl. Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.) einrückt. Anderentheils ist der Hermes ein trismegistus auf Grnnd der drei Theile: Wasser, Erde, Luft, aus welchen der Lapis phil. vom Allgemeinstandpunct aus besteht. Auf die Weise weist denn der Hermes trismegistus auf die drei Allgemeintheile des Lapis phil.

Habens tres partes philosophiae totius mundi.

Dieser Passus weist auf den Lapis phil., der vom Allgemeinstandpunct aus einem Theile, das ist aus Erde, besteht.

Die tres partes weisen nicht auf die drei Theile der Tab. smar., von denen der Index spricht, vielmehr liegt die Sache ff.

Der Autor nimmt philosophia totius mundi kurzweg als Alchemie. Und da nun nach der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. die Alchemie sich im Lapis phil. concentrirt, so ist Alchemie oder philosophia totius mundi = Lapis phil. Dieser Lapis phil. hat tres partes, und diese drei Theile werden auf Grund der zweiten Rubrik zur una pars, da gemäss jener Rubrik die drei Theile, auf die die superiora und inferiora führen, dazu dienen, die miracula rei unius zu Stande zu bringen. Somit haben wir im Hermes trismegistus den Allgemeingesichtspunct des Lapis phil. vom Standpunct der Drei, in habens tres partes philosophiae totius mundi dagegen den Allgemeingesichtspunct des Lapis phil. vom Standpunct der Eins.

Indem also der Lapis phil. dem Gesichtspunct der Eins,

der Erde, anheimfällt, tritt er auf Grund der vorliegenden Rubrik in den Bereich der Philosophie, und das ist der Grund, weshalb der Lapis philosophicus eben zum Lapis philosophicus wird. In der vierten Rubrik haben wir kennen lernen, weshalb der Lapis phil.: Lapis philosophicus heisst, hier lernen wir kennen, warum er Lapis philosophicus heisst.

An die philosophia totius mundi knüpft sich der Titel der Tab. smar. Da nun philosophia totius mundi=Lapis phil., so wird der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.: De Lapide philosophico, oder: Tabula de Lapide phisosophico.

Achte Rubrik.

Completum est quod dixi de operatione Solis.

Zunächst haben wir diesen Passus im Anschluss an die vorige Rubrik, sie completirend. Damit heisst er: Was vorhin über die Auffassung des Lapis phil. in Bezug auf die Zahl seiner Theile gesagt, ist vollständig. Denn dem, worauf wir dort hingewiesen, der Lapis phil. bestehe aus drei Theilen und einem Theile, dem schmiegt sich das an, dass der Lapis phil. aus zwei Theilen besteht. Es wird nämlich angenommen, dass operatio Solis im Grunde sei: *χρυσοποιΐα*, und da nun dieses Einwort zu zweien distrahirt werde, zu *ἐργασία Ἡλίου*, so werde damit auf den Gesichtspunct der Zwei beim Lapis phil. gezielt. Dieser Zwei-Gesichtspunct ist wie wir wissen, theils ein allgemeiner, theils ein besonderer. Als allgemeiner bezieht er sich auf den Lapis phil. als Erde und Luft, als besonderer auf den Lapis phil. als Schwefel und Mercur.

Dann aber haben wir im vorliegenden Passus die ähnliche Sachlage, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Er besagt in distendirter Weise: Completum est quod dixi de gloria, nam id, quod dixi de operatione Sulphuris et Mercurii eodem modo se habet quoad operationem Solis. Das, was ich über die gloria gesagt habe, ist vollkommen, complet, denn dasselbe, was ich über die operatio Sulphuris et Mercurii gesagt habe, gilt auch in Bezug auf die operatio Solis (Auri). Dabei haben wir denn wieder, wenn wir uns auf den objectiven Standpunct des ideellen chemischen Processes stellen, in der operatio Solis die Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes. Wenn wir uns dagegen auf den subjectiven Standpunct des Alchemisten stellen, der den ideellen chemischen Process leitet, so haben wir in der operatio Solis die Goldmacherkunst, die *χρυσοποιΐα*.

Aehnlich wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar, haben wir denn auch wieder in der Operatio Solis einen zweiten Titel der Tab. smar., und damit haben wir denn wieder, analog wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., die Arcanologie als *χρυσοποιΐα*, als die Lehre vom Einarcanum. Diese Lehre vom Einarcanum kommt hier wie dort darauf hinaus, dass die Arcana zu dem werden, was P. solaris ist, und dass man, wenn man den einen P. solaris hat, alle Arcana hat. Die Relation mit dem Gold haben wir, indem die Arcana als Metalle herangezogen werden, nicht mehr auf dem Umwege, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Fasst man nämlich die Arcana als Arcana, wie es dort statt hatte, so musste man sagen, der P. solaris, welcher sich an die Spitze der Arcana stellt, ist das edelste der Arcana, und damit kam man mehr indirect zum Gold. Fasst man dagegen, wie hier, die Arcana als Metalle, so kommt das Gold mehr direct heraus, denn nun liegt es näher, den edelen P. solaris als ein edeles Metall, das ist als Gold, aufzufassen.

Was nun den, sich an die *χρυσοποιΐα* knüpfenden Goldmacher-Schwindel betrifft, so tritt er an der Hand der Lapis phil.-Interpretation in ein neues Stadium.

An der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. verwandelt man Hydrarg. oxyd. rubr. (Auripigmentum, Minium u. s. w.) in Gold. An der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dagegen nimmt man irgend ein unedeles Metall, und setzt diesem den Lapis phil. zu.

Bei diesem Zusatz-Manoeuvre, welches uns die vorliegende Interpretation der Tab. smar. an die Hand giebt, muss man nun aber das im Auge behalten, was wie oben gesagt (fünfte Rubrik). Nämlich wir nehmen das unedele Metall, und setzen den Lapis phil. zu. Bei diesem *ἀγείρειν* erhalten wir nun auf Grund des vincere und penetrare nicht das ursprüngliche Metall wieder, sondern das Metall, welches der Lapis phil. zu sich hinübergezogen hat, das Metall, dem der Lapis phil. seine Natur mitgetheilt hat. Diese Natur ist die Gold-Natur. Diese Auffassung hat deshalb statt, weil auf Grund des: Pater ejus est Sol, „der Lapis phil. ist Gold“, der Lapis phil. selbst Gold ist. Indem er also das unedele Metall zu sich hinüber zieht, wird dies zu Gold. So muss man die Sache auffassen. Man muss sie aber nicht derartig auffassen, dass man mit dem Pater ejus est Sol, der Vatar des Lapis phil., und somit er selbst ist Gold, dass man damit aufangend, sagt: Im Lapis phil. habe ich Gold, ich setze somit an der Hand des *ἀγείρειν* dem unedelen Metall Gold zu, und dieses Gold theilt nun der ganzen Masse seine Natur mit. Vom Standpunct der *χρυσοποιΐα* freilich im wahren Sinne der Alchemie steht einer solchen Auffassung nichts im Wege. Diese und die vorige Auffassuug kommen ja auf dasselbe hinaus. Vom Standpunct der *χρυσοποιΐα* dagegen als Schwindel-Goldmacherkunst steht ihr sehr viel im Wege. Denn wenn man von ihrem Gesichtspunct aus sagt: Hier habe ich ein unedeles Metall, ich setze Gold zu, nun wird die ganze Masse zu Gold — dann kann der Andere sagen: Das ist keine Kunst, Gold zu erhalten, wenn man von vorn herein Gold in den Tiegel giebt. Die Sache ist illusorisch. Das erhaltene Gold ist nichts anderes, als das von vorn herein zugesetzte Gold. Vom Standpunct der Schwindel-Goldmacherkunst darf man daher von vornherein kein Gold nehmen, sondern man setzt dem unedelen Metall, welches zu Gold werden soll, ein mysteriöses Etwas zu, und dies mysteriöse Etwas ist eben der Lapis philosophicus.

Schliesslich ist noch auf Eins hinzuweisen. In der dritten Rubrik wird zuerst interpretirt, Pater ejus Sol: sein Vater ist Schwefel, mater ejus est Luna: seine Mutter ist Mercur. Dann wird zum zweiten interpretirt, Pater ejus est Sol: sein Vater ist Gold — und damit wird aufgehört. Es liegt nun aber nahe, dass man nicht aufhört, sondern, weiter gehend, sagt, mater ejus est Luna: seine Mutter ist Silber. Thut man das, so hat man im Gloria-Standpunct auf der einen Seite das Gold, und auf der anderen Seite das Silber. Wie das: Pater ejus est Sol alsdann auf die *χρυσοποιΐα* führt, so führt dann das: mater ejus est Luna auf die *ἀργυροποιΐα*, auf die Silbermacherkunst. Am Ende könnte man schon in Bezug auf die metaphysische Interpretation der Tab. smar. dasselbe sagen. Dort indess liegt es ferner. Denn da Hydrarg. oxyd. rubr. (Auripigment, Minium u. s. w.) roth ist, Gold unter Umständen aber auch roth ist, so liegt es viel näher, dass ich aus Hydrarg. oxyd. rubr. Gold mache, als dass ich aus ihm Silber mache. Bei der Lapis philosophic.-Interpretation indess, auf Grund derer man, in Bezug auf den Goldmacher-Schwindel, zum unedelen Metall ein mysteriöses Etwas zusetzt (den Lapis. phil.), steht nichts im Wege, warum denn nun dies mysteriöse Etwas nicht gerade sowohl das unedele Metall in Silber als in Gold verwandeln solle. Das ist denn nun auch der Grund, wesshalb es ebensowohl einen Silbermacher-Schwindel giebt, als einen Goldmacher-Schwindel. Der erstere aber tritt gegen den letzteren in den Hintergrund, erstens schon deshalb, weil die achte Rubrik ausdrücklich von einer operatio Solis und nicht von einer operatio Lunae spricht, und zweitens deshalb, weil es doch eine edelere Kunst ist, Gold zu machen, als Silber zu machen.

Das erste Buch der Oracula Sibyllina.

Wir besitzen ein in Griechischen Hexametern geschriebenes Werk aus den Zeiten der zweiten Alexandrinischen Periode, welches den Titel führt: *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*, die Sibyllinischen Weissagungen. Aus demselben besitzt das erste Buch ein hohes alchemistisches Interesse, und wir müssen es daher näher kennen lernen.

a. Hauptinhalt bis Vers 326.

Vers 1. Einleitung.

Vers 5. Die Sibylle erzählt die Welterschaffung. Gott sprach: Es werde. Und es ward. Nämlich er schuf Erde in das Weltenwasser. (*ἥδρασε γὰρ γῆν ταρτάρου ἀμφὶ σάλον*, „er brachte Erde allerseits, ringsum, in das

Wasser des Tartarus." Der Tartarus zielt auf תהום, ἄβυσσος, im Vers 2 des Cap. 1 des ersten Buches Mosis. Im Grunde ist damit verstanden: das Wasser, in welches die Erde noch nicht hineingeschaffen. Ganz verkehrt will Alexandre in seiner Ausgabe der Oracula Sibyllina: ἥδρασε γάρ γῆν ταρτάρῳ ἀμφιβαλών. Er bezieht sich dabei auf das ταρτάρῳ ἀμφιβαλὼν im Vers 119. Doch dies liegt ganz anders.) Ferner schuf Gott das Licht, den Himmel, das Meer, die Gestirne, Planzen, Flüsse, Wind, Wolken, Fische, Vögel, Landthiere, Drachen u. s. w. Das Alles schuf er durch den λόγος.

Vers 22. Gott schuf ferner den Mann nach seinem Ebenbilde, und befahl ihm, im Paradiese zu wohnen. Dieser sehnte sich nach Geschwätz (προσλαλιά) und nach seines Gleichen. Da schuf Gott Eva aus einer Rippe. ἀκρασία war ihnen fremd. (Ob darunter geschlechtliches Gelüste, oder excessives sinnliches Gelüste im Allgemeinen verstanden ist, steht dahin. Vielleicht wohl das erstere; und dann ist das in's Auge gefasst, dass die Schrift, vergleiche erstes Buch Mosis, Cap. 4, Vers 1, erst nachdem Adam und Eva aus dem Paradies verjagt worden sind, das erwähnt, dass Adam seine Frau Eva erkannt habe.) Sie gingen wie die Thiere mit unbedeckten Schamtheilen umher. Gott verbot ihnen „den Baum" (δένδρον) zu berühren. Die Schlange verführte sie, womit es eingeleitet war, dass das Verhängniss des Todes und die Erkenntniss von Gutem und Bösem über sie kamen. Das Weib wurde zuerst verführt, und verführte dann ihren Mann. Damals machten sie sich Kleider aus Feigenblättern, und verhüllten die Schamtheile, denn sie schämten sich. Gottes Zorn entbrannte, und er jagte sie aus dem Paradiese (ἔξω ἀθανάτου χώρου). So war es denn entschieden, dass sie sterblich sein sollten, da sie des unsterblichen Gottes Gebot übertreten. Und nachdem sie aus dem Paradiese waren und weinten und seufzten, da sagte Gott zu ihnen: Mehret euch, bearbeitet die Erde, und verschafft euch Nahrung unter Schweiss. Die Schlange aber trieb er fort und verurtheilte sie, auf Bauch und Weichen zu kriechen, und stiftete Feindschaft beiderseits; sie hat ihren Kopf vor dem Menschen zu hüten, und der Mensch vor ihr die Ferse.

Vers 65. Nun vermehrte sich das Menschengeschlecht, und indem sich einer an den anderen reihte, entstand ein grosses Volk. Die Menschen bauten Häuser und Städte. Sie lebten lange, sie starben nicht von Kummer aufgerieben, sondern wie vom Schlaf überwunden. Gott liebte sie. Aber auch sie sündigten. Schamlos verhöhnten sie die Väter, ehrten die Mütter nicht, Freunde kannten sie nicht, sie stellten den Brüdern nach. Sie waren befleckt, besudelten sich (? κεκορυθμένοι) mit dem Blute der Männer, und führten Krieg. Das Verderben kam vom Himmel über sie, sie wurden hinweggerafft und der Hades nahm sie auf. Aber selbst als sie im Hades waren, wurden sie noch geehrt, denn sie waren das erste Geschlecht.

Vers 87. Ein zweites Geschlecht kommt nun an die Reihe, geschaffen aus dem Ueberreste gerechter Menschen. Schöne Werke, schöne Bestrebungen, treffliche Zucht, hervorragende Weisheit lagen ihnen am Herzen. Sie übten mancherlei Künste, auf die sie das Bedürfniss führte. Der Eine erfand den Pflug, der Andere das Zimmerhandwerk, dem Anderen lag die Schiffahrt am Herzen, dem Anderen die Astronomie und die Augurkunst, dem Anderen die Arzneikunst, dem Anderen die Magie u. s. w. Es waren betriebsame Leute, ein grosser und kräftiger Schlag. Aber sie mussten gefesselt in die Tartarus-Wohnung da unten, in das Feuer der Gehenna (Hölle).

Vers 104. Nun kommt das dritte Geschlecht an die Reihe: — energische, übermüthige, starke Menschen, viel Böses gegen einander ausheckend. Sie, die Gewaltthätigen, richteten Schlacht und Gemetzel zu Grunde.

Vers 109. Als viertes Geschlecht kommt ein mörderisches, unbesonnenes. Es vergoss viel Blut, fürchtete nicht Gott und Menschen. Wüthender Groll, arge Ruchlosigkeit kam über sie. Die Einen dieser Elenden, Ruchlosen brachten Krieg, Mord, Schlacht in den Erebus. Die Anderen brachte Gott (θεὸς οὐράνιος) selbst aus der Welt, und stürzte sie in den Tartarus unter der Erde.

Vers 120. Nun kommt als fünftes Geschlecht noch ein viel schlechteres an die Reihe: — tückische Riesen, Lästerzungen. Wegen de sBösen, was sie thaten, bestimmte ihnen Gott nichts Gutes. Nur ein Gerechter, Noah, war unter ihnen, und zu ihm sprach Gott: Noah, predige du den Völkern Busse, auf dass sie gerettet werden. Wenn sie aber nicht auf dich hören, so will ich sie durch eine grosse Ueberschwemmung verderben. Dir aber befehle ich, eine Arche (δῶμα δουράτεον) zu bauen, damit du und mit den Deinigen erhalten werdest. Und nun kommt:

Vers 137 bis 146 ein Räthsel, in dem Gott seine Eigenschaft darlegt. Wir werden dasselbe sub b. besonders durchnehmen.

Vers 147. Noah überfiel Schrecken, er sann nach, und predigte dann den Völkern Busse, indem er sie darauf hinwies, dass Gott, wenn sie sich nicht besserten, Mensch und Thier durch Wasser zu Grunde richten würde. Sie nahmen sich aber seine Worte nicht zu Herzen, und Noah brach in Jammern über sie aus. Aber seine Worte waren vergeblich, und nun sprach Gott zu Noah: Die Zeit der Strafe ist gekommen, gehe du mit den Deinigen und den Thieren in die Arche. Noah that's, und die Sündfluth kam über die Welt. Als nun Gott die ganze Welt mit Regengüssen überschwemmt hatte, da beschloss Noah nachzusehen. Er nahm die Decke von der Arche. Er sandte eine Taube aus, welche zurückkehrte. Nach einigen Tagen sandte er die Taube wiederum aus, und sie kehrte mit einem Oelzweig zurück. Da überkam Allen Muth und Freude. Nun sandte er einen schwarz-gefiederten Vogel aus; der kam nicht wieder. Noah aber merkte, dass das Wasser abnahm. Die Arche blieb endlich auf Land stehen, auf dem Berge Ararat in Phrygien.

Wieder sprach Gott zu Noah: Gehe du Erretteter, Trener, Gerechter mit den Deinigen aus der Arche. Mehret euch, übet Gerechtigkeit gegenseitig, Geschlecht gegen Geschlecht, bis über alle Menschen das Gericht kommt. Noah sprang vom Lager auf dic Erde, ebenso verliessen die Seinigen und die Thiere die Arche.

Vers 283. Nun kommt das sechste Geschlecht, das goldene, als das erste beste dastehend seit Erschaffung des Menschen. Es heisst das himmlische (Uranische). Unter diesem sechsten Geschlecht lebt die Sibylle, und freut sich, dass sie, viel herumgetrieben mit Gemahl und Familie, nach vielen Leiden dem Verderben entronnen. Sie hebt zu weissagen an. Was sie zuerst weissagt, ist unverständlich, weil der Text in Vers 292 und 293 entstellt ist. Dann kommt die Weissagung: Drei hochherzige Könige, höchst gerechte Männer, werden die Loose bekannt machen (μοίρας δηλώσονται), sie werden lange Zeit herrschen, Gerechtigkeit zutheilen den Männern, denen Arbeit nnd anmuthige Werke am Herzen liegen. Die Erde wird prangen mit vielen von selbst entsprossenen Früchten und Aehrenfeldern. Die herangewachsenen Menschen (τηθευτῆρες, τιθευτῆρες) werden nicht altern, nicht Krankheiten anheimfallen, einschlafend sterben, zu den Acherontischen Gefilden im Hades gelangen, dort Ehre geniessen, denn da sie ein Geschlecht von Glückseligen waren, werden sie auch im Hades glückselig sein.

Vers 307. Dann aber (so prophezeit die Sibylle weiter) wird ein anderes Geschlecht kommen, das zweite nach der Sündfluth (im Ganzen das siebente Geschlecht), das kräftige der Titanen. Es wird denselben Typus darbieten, wie das erste Geschlecht: dieselbe Gestalt, Grösse, Stimme, (Sprache, φωνή). Aber auch sie werden übermüthig das Aeusserste anstreben, und so in ihr Verderben stürzen, indem sie gegen den Sternen-Himmel ankämpfen. Dann wird der Ocean seine Gewässer gegen sie ergiessen wollen, der zürnende Zebaoth hält sie aber zurück, denn er hat versprochen, keine Ueberschwemmung mehr über die schlechten Menschen kommen zu lassen.

Vers 319. Aber (so prophezeit die Sibylle weiter) indem Gott das Aufbrausen der Gewässer bezähmt, wird er das Meer verkleineren und dasselbe mit Häfen und Küsten eindämmen. Und dann kommt zu den Menschen der Sohn Gottes, von Fleisch (σαρκοφόρος), auf Erden den Sterblichen ähnlich.

Und jetzt folgt: ein zweites Räthsel,

Vers 326—330, welches sich an Christus anlehnt. Wir werden dasselbe sub c. besonders durchnehmen.

Den Rest des Inhaltes werden wir sub d. kennen lernen, indem wir ihn an die Interpretation des Ganzen knüpfen.

b. *Das erste Räthsel des ersten Buches der Oracula Sibyllina.*

Vers 137. sequ.

137. *Εἰμὶ δ'ἐγὼ ὁ ἐὼν, σὺ δ'ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νόησον,*
139. *Οὐρανὸν ἐνδέδυμαι, περιβέβλημαι δὲ θάλασσαν,*
139. *Γαῖα δέ μοι στήριγμα ποδῶν, περὶ σῶμα κέχυται,*
140. *Ἀὴρ δ' ἠδ' ἄστρων με χορὸς περιέδρομε πάντη.*
141. *Ἐννέα γράμματ' ἔχω, τετρασύλλαβός εἰμι, νόει με·*
142. *Αἱ τρεῖς αἱ πρῶται δύο γράμματ' ἔχουσιν ἑκάστη,*
143. *Αἱ λοιπαὶ δὲ τὰ λοιπά · καὶ εἰσὶν ἄφωνα τὰ πέντε·*
144, *Τοῦ παντὸς δ'ἀριθμοῦ ἑκατοντάδες εἰσὶ δὶς ὀκτώ,*
145. *Καὶ τρεῖς τρὶς δεκάδες σύνγ' ἑπτά . γνοὺς δὲ τίς εἰμι,*
146. *Οὐκ ἀμύητος ἔσῃ τῆς παρ' ἐμοὶ σοφίης.*

Gewöhnlich wird dies Räthsel enger gefasst, und man lässt es erst Vers 141 anfangen: *Ἐννέα γράμματα.* Dies enger gefasste Räthsel wollen wir zuerst vornehmen. Wir übersetzen Deutsch ff.

141. Ich habe neun Buchstaben, bin viersylbig, verstehe mich wohl!
Die drei ersten (Sylben) haben jegliche zwei Buchstaben,
die übrigen (Sylben haben) die übrigen (Buchstaben). Fünf (Buchstaben) sind lautlose.
Das Zahlenverhältniss in Bezug auf's Ganze ergiebt: Zwei Centurien, acht;
und drei Dekaden mit sieben, die Dekaden dreimal gezählt. Wenn du verstehst, wer ich bin,
so wirst du nicht als Profaner (nicht als Laie) der Weisheit gegenüberstehen, die in mir liegt.

Die Lateinische Uebersetzung, wie sie sich in der Abhandlung des Gerardus Dorneus. eines Alchemisten des 16. Jahrhunderts: Congeries Paracelsicae Chemiae de transmutationibus metallorum, vorfindet, ist:

Novem litteras habeo, quatuor syllabarum sum, intellige me.
Tres primae duas litteras habent singulae,
Reliquae reliquas, et sunt mutae quinque.
Totius vero numeri centuriae sunt duae, octo,
Et tres ter decades cum septem. Intelligens autem, quis sim,
Non rudis vel ignarus eris ejus, quae in me est, sapientiae.

Man bemerke an dieser Lateinischen Uebersetzung, dass sie Vers 144 sagt: centuriae sunt duae octo und nicht bis octo, wie es dem Griechischen Texte gegenüber: *ἑκατοντάδες δὶς ὀκτώ* heissen sollte. — Und dann steht in der letzten Zeile im Griechischen Texte blos das eine Adjectiv: *ἀμύητος*, wogegen die Lateinische Uebersetzung zwei Adjective hat: rudis vel ignarus.

Die Auflösung des Räthsels ist: *Κιννάβαρι, Κιννάβαρις.*

Der Autor will nämlich, dass man der doppelten Schreibart: *Κιννάβαρι* und *Κιννάβαρις* Rechnung trägt.

Wie Vers 141 sagt, soll das Wort 9 Buchstaben und 4 Sylben haben. Nimmt man nun *Κιννάβαρι,* so sind selbstredend die neun Buchstaben: 1) *Κ* 2) *ι* 3) *ν* 4) *ν* 5) *α* 6) *β* 7) *α* 8) *ρ* 9) *ι*. Und die vier Sylben sind: 1) *Κιν* 2) *να* 3) *βα* 4) *ρι*.

Nimmt man dagegen das Wort *Κιννάβαρις*, so kommen zwar die 4 Sylben, ähnlich wie vorhin, heraus, man hat aber zehn Buchstaben, nämlich die 9 von vorhin, zu denen noch ein *ς* hinzukommt. Diese 10 Buchstaben wandeln sich aber dadurch in 9 um, dass der Autor prätendirt, man solle *Κιννάβαρις* nicht mit zwei *ν* schreiben, sondern mit einem *ν*, und solle dann über dies *ν* einen Duplicirungsstrich machen, so dass herauskommt: *Κιν̄άβαρις.* Er will also, man solle, wenn man das Wort *Κιννάβαρι* nimmt, *Κιννάβαρι* schreiben, man solle aber, wenn man das Wort *Κιννάβαρις* nimmt, *Κιν̄άβαρις* schreiben.

Wie Vers 142 sagt, sollen die 3 ersten Sylben jegliche 2 Buchstaben haben.

Es hat die zweite Sylbe, *να,* 2 Buchstaben, die dritte Sylbe, *βα,* ebenfalls. Bei der ersten Sylbe dagegen liegt die Sache zwiefach. Diese erste Sylbe hat zwei Buchstaben, wenn man das Wort *Κιν̄άβαρις* nimmt, denn dann ist die erste Sylbe: *Κι* und die zweite: *ν̄α.* Nimmt man dagegen das Wort *Κιννάβαρι,* so hat die erste Sylbe drei Buchstaben, nämlich *Κιν.* Da scheint es also zu hapern; man kommt mit dem *Κιν̄άβαρις* durch, nicht aber mit dem *Κιννάβαρι.* Die Sache ist aber doch richtig. Denn ob man *Κιννάβα ρ ι* oder *Κιννάβα ρ ι ς* schreibt, kommt auf die letzte Sylbe an. Diese letzte Sylbe geht uns aber nichts an, wo ausdrücklich von den drei ersten Sylben die Rede ist. Das ist es eben, was der Autor in's Auge fasst, dass, wo er von den drei ersten Sylben spricht, dass er da haben will, man solle sich um die letzte Sylbe nicht bekümmern. Die kommt für sich im folgenden Vers an die Reihe, hier geht sie uns nichts an, und weil sie uns nichts angeht, so wissen wir gar nicht, ob die letzte Sylbe *ρι* oder *ρις* geschrieben werden soll. Und damit wissen wir nicht, ob wir dem *ρις* zu Liebe *Κι-ν̄α-βα*, oder dem *ρι* zu Liebe: *Κιν-να-βα* schreiben sollen. Da wir das aber nicht wissen, so steht es beim Autor, sich irgend eine Schreibeweise nach Gutdünken, nach Belieben zu wählen. Er wählt die Schreibeweise *Κι-ν̄α-βα,* und damit haben alle 3 Sylben 2 Buchstaben.

Wie der erste Theil des Vers 143 sagt, haben die übrigen Sylben die übrigen Buchstaben. Diese übrigen Sylben sind *ρι* und *ρις*. Weil der Autor die doppelte Schreibeweise *Κιν̄άβαρις* und *Κιννάβαρι* vor Augen hat, so nimmt er an, dass er nicht eine Endsylbe hat, sondern zwei. Diese 2 übrigen Sylben enthalten die übrigen Buchstaben, nämlich *ρ, ι, ς.*

Wie der zweite Theil des Vers 143 sagt, sind 5 Buchstaben lautlose, das soll heissen Consonanten. Eigentlich sind im Griechischen *φωνήεντα*: Vocale, und *σύμφωνα*: Consonanten, *ἄφωνα* dagegen, wie hier steht, sind mutae, stumme Cosonanten (wie die Lateinische Uebersetzung auch wörtlich giebt). Die Consonanten, *σύμφωνα,* zerfallen in die *ἡμίφωνα*: *λ, μ, ν, ρ, σ,* und in die *ἄφωνα*: *φ, χ, θ, β, γ, δ, π, κ, τ.* Also sind die *ἄφωνα* ein Theil der Consonanten, damit aber noch nicht die Consonanten überhaupt. Indesen man reflectire darauf, dass stumm, *ἄφωνα*, mutae, auch alle Consonanten genannt werden können, denn sie sind blos hörbar, entgegen den Vocalen, welche allein eigentlich laut sind. Man braucht sich also nicht daran zu stossen, dass uns hier statt *σύμφωνα* der Ausdruck *ἄφωνα* geboten wird. — Es zielt nun der Autor mit seinen 5 Consonanten auf das *ν* mit dem Duplicirungsstrich. Er will sagen, ob du *Κιν̄άβαρις* oder *Κιννάβαρι* nimmst, immer kommen 5 Consonanten heraus. Beim *Κιννάβαρι* sind die 5 Consonanten: 1) *Κ* 2) *ν* 3) *ν* 4) *β* 5) *ρ*; beim *Κιν̄αβαρις* sind sie: 1) *Κ* 2) *ν̄* 3) *β* 4) *ρ* 5) *ς*.

Nach Vers 144 ist die Zahl des Ganzen, das heisst das Zahlverhältniss in Bezug auf das Ganze das, was jetzt folgt. Das Ganze ist die Summe von *Κιν̄άβαρις* und *Κιννάβαρι*, das ist das Wort so geschrieben, dass es alles das in sich vereint enthält, was beide Ausdrücke für sich enthalten. Das Ganze haben wir, wenn das Wort so geschrieben wird, dass es sowohl vorn ein doppeltes *ν*, als hinten ein *ς* hat, also wenn man *Κιννάβαρις* mit 10 Buchstaben schreibt. Man kommt nun in Versuchung, dem *ἀριθμὸς* zu Liebe den Buchstaben ihren Zahlenwerth zu geben. Wir wollen daher die Griechischen Zahlen hierhin setzen:

α' — 1	βαῦ — 6	κ — 20	ο — 70	τ — 300	ω — 800
β — 2	ζ — 7	λ — 30	π — 80	υ — 400	σαμπῖ — 900
γ — 3	η — 8	μ — 40	κόππα — 90	φ — 500	α, — 1000.
δ — 4	θ — 9	ν — 50	ρ — 100	χ — 600	
ε — 5	ι — 10	ξ — 60	σ — 200	ψ — 700	

Hält man sich nun hieran, so würde man, da $\kappa=20$; $\iota=10$; $\nu=50$; $\alpha=1$; $\beta=2$; $\rho=100$; $\varsigma=200$ in Bezug auf den *ἀριθμὸς* erhalten: $20+10+50+50, +1+2+1+100+10+200=444$.

Diese Summe bietet, man mag sich drehen und wenden, wie man will, keine Uebereinstimmung mit der Summe welche die Sibylle herausrechnet, wie denn das, was die Sibylle herausrechnet, überhaupt auf kein Wort passt, was möglicher Weise die Lösung des Räthsels bieten könnte.

Sulphure, idcirco non oportet id aliter definiri quam Sulphur. „Es bleibt uns übrig, vom Arsenik zu sprechen. In Bezug auf denselben sagen wir nun, dass er aus einer subtilen Materie besteht, die Aehnlichkeit hat mit der Materie des Schwefels. Daher kann man Arsenik nicht anders definiren, als Schwefel.“

Christus und Schwefel haben die gegenseitige Relation, dass Schwefel = Feuer = Licht. Christus aber ist als ein Licht in die Welt gekommen. (Vergl. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.). Hierin ist denn das gegeben, dass die Doppellösung des zweiten Räthsels, Ἰησοῦς und Ἀρσενικόν, einen Eingesichtspunct hat, und dieser ist eben das Licht.

Wir haben also im Cinnober-Räthsel den Mercur und im Arsenik-Räthsel den Schwefel. Wenn man nun den Mercur hat, so hat man anlehnend an die metaphysische Interpretation der Tab. smar noch nicht den Schwefel. Hat man aber den Schwefel, so hat man anlehnend an die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. zugleich den Mercur. Man hat zuerst die metaphysische Interpretation der Tab. smar., und weiss nichts von Schwefel. Nun lernt man an der Hand der Lapis philosophicus-Interpretation den Schwefel kennen, und hat damit nicht nur den Schwefel, sondern auch den Mercur. Das ist der Grund, weshalb man im Ἀρσενικόν nicht nur das Ἀρσενικόν als solches hat, sondern zugleich auch den Lapis philos. Auf dies Sachverhältniss weisen auch die als eigentliche Zahlen genommenen Buchstaben von *Κιννάβαρις* und Ἀρσενικόν hin. Im letzteren hat man: 888, das ist 444 + 444. Hiervon weist nun die eine 444 direct auf *Κιννάβαρις* (Mercur), somit auf die eine Hälfte des Lapis philos., und die andere 444 weist auf die andere Hälfte des Lapis philos., das ist Ἀρσενικόν im engeren Sinne.

d. Interpretation des ersten Buches der Oracula Sibyllina.

Die verschiedenen Geschlechter sind alchemistisch zu fassen. In den verschiedenen Geschlechtern werden uns die verschiedenen Nationalitäten, die verschiedenen Generationen in Bezug auf ihren verschiedenen alchemistischen Standpunct vorgeführt.

Der Autor fängt mit der Erschaffung der Welt an, um auf den Menschen zu kommen. Die beiden Schöpfungsgeschichten im ersten Buche Mosis verschmilzt er in eine. Er führt uns die Menschen im Paradiese vor. Diese wachsen nach der Ausstossung aus dem Paradiese zu einem Volke an. Das ist das erste Geschlecht.

Dies erste Geschlecht ist das erste alchemistische Geschlecht, die Inder, die Indischen Alchemisten. Das, was der Autor vom ersten Geschlecht sagt, lehnt sich in so fern an die Inder an, als das Paradies, der Aufenthalt der ersten Menschen aus dem ersten Geschlecht, gewöhnlich nach Indien verlegt wird. Dies Geschlecht muss aus der Welt, um einem nachfolgenden Geschlechte Platz zu machen, ganz so, wie bei den folgenden Geschlechtern immer das eine aus der Welt muss, ehe das andere an die Reihe kommt. Das hängt damit zusammen, dass das eine alchemistische Geschlecht das, was das andere gebracht, gewissermassen umstösst, aus der Welt bringt. Dies letztere wird aber so gefasst, als wenn das betreffende abtretende Geschlecht sich selbst durch seine Sünden den Weg aus der Welt anbahnt. Der Autor zielt damit auf die Erbsünde, und leitet so successiv Christus ein, der für die Sünden der Welt stirbt. Mit der Vorführung der Erbsünde hängt es denn auch zusammen, dass die Verführungs-Geschichte im Paradiese ausführlich erörtert wird.

Das erste Geschlecht ist selbst im Hades noch geehrt, denn wenn man die Anschauungen der Indischen Alchemie auch nicht beibehielt, darin sind die Inder stets zu ehren, dass sie die ersten Alchemisten waren.

Das zweite Geschlecht ist das zweite alchemistische Geschlecht, das sind die Aegypter, die Aegyptischen Alchemisten. Die Aegypter schildert der Autor in ihrem Kunstsinn.

Das dritte Geschlecht ist das dritte alchemistische Geschlecht, das sind die Juden, die Jüdischen Alchemisten. Der Autor charakterisirt dies dritte Geschlecht mehr oberflächlich. Der Jüdischen Alchemie wird schon sattsam

dadurch Rechnung getragen, dass uns die Jüdische Schöpfungsgeschichte geboten wird.

Das vierte Geschlecht ist das vierte alchemistische Geschlecht, das sind die Griechen, die Griechischen Alchemisten. Der Autor deutet bei diesem Geschlechte dadurch auf die Griechen, dass er vom *θεὸς οὐράνιος* spricht. Bei diesem hat er den *Οὐρανος*, den Gott Uranus, im Sinne, der an der Spitze der Griechischen Götter steht. Es wird zwar auch anderweitig im Verlauf des Buches Gott das Epitheton *οὐράνιος* gegeben, wo an einen Hinblick auf den Uranus nicht zu denken ist. Daran darf man sich aber nicht stossen. Das betreffende Verhältniss hat eben gerade nur hier beim vierten Geschlecht statt. Einer ähnlichen Sachlage begegnen wir auch in Bezug auf den Tartarus. Im Vers. 9. et 10: *ἥδρασε γὰρ γῆν ταρτάρου ἀμφὶ σάλον* ist Tartarus auch in ganz anderem Sinne zu nehmen, als an anderen Stellen des Buches, wo die Menschen in den Tartarus, die Unterwelt, kommen.

Das fünfte Geschlecht ist das fünfte alchemistische Geschlecht, das sind die Alexandriner, die Alexandrinischen Alchemisten. Diese schildert der Autor als Lästerzungen weil sie sich beim Streite um die Tab. smar. gegenseitig verlästern. Dies Geschlecht geht durch Wasser unter: — das Wasser ist das Quecksilber. Auf Grund der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. geht die Alchemie in Wasser-Quecksilber unter. Daher kommt die Sündfluth gerade zur Zeit dieser Generation. Gott, der die Welt durch Wasser untergehen lässt, um so zu sagen der Wasser-Gott, offenbart sich dem Noah unter der Gestalt des Quecksilbers überhaupt und des Hydrarg. oxyd. rubr. (Cinnober) im Besonderen, weil beide an der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. zu Einem verschmelzen. Sobald Noah die Arche verlassen, ermahnt Gott die Heraustretenden, sie sollen Gerechtigkeit, Geschlecht gegen Geschlecht, üben, bis über alle Menschen das Gericht kommt. Das heisst: Nun habt ihr die metaphysische Interpretation der Tab. smar., nun verlästert und befeindet euch nicht mehr gegenseitig. Richtet euch nicht gegenseitig, lasset mich, Gott, richten. Nachdem nun die metaphysische Interpretation der Tab. smar. ein Damm gegen den alten Alexandrinismus geworden, nachdem im Quecksilber die alten Alexandriner untergegangen, kommt ein neues Geschlecht an die Reihe, welches auf der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. fusst, das ist das sechste Geschlecht. Golden ist es wegen der *χρυσοποιΐα*. Die Menschen dieses Geschlechtes sind glücklich, denn der Hader um die Griechische oder Jüdische Interpretation der Tab. smar. liegt hinter ihnen.

Unter diesem Geschlecht lebt die Sibylle. Dass die Sibylle eben jetzt lebt, hängt damit zusammen, dass der Autor des Buches der metaphysischen und der aus ihr entstandenen Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. huldigt, von welcher letzteren er die Anschauung hat, sie sei nicht gekommen, um die metaphysische Interpretation umzustossen, sondern um sie zu erfüllen, das ist, sie erweiternd, in ihrer wahren Glorie darzustellen. Vor der metaphysischen Interpretation war die Alchemie nach der Auffassung unseres Autors keine ächte Alchemie, die erleuchteten alchemistischen Zeiten fangen erst beim Aufkommen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an, und darum lebt die erleuchtete Sibylle in der sechsten Generation. Der Autor des Buches lebt natürlich viel später, sonst würde er die Sibylle nicht wahrsagen lassen können, was die Zukunft wirklich bringt, er lebt zu der Zeit, wo die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. bereits bekannt ist. Die Sibylle weiss vorab, dass das glückliche sechste Zeitalter nicht fortbestehen wird, sie weiss, dass es von der Zeit überflügelt werden wird, wo an die Stelle der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. die Lapis philosophicus-Interpretation tritt. Sie weiss also, dass das sechste Geschlecht in den Hades muss. Aber, sagt sie, auch dort werden die Hingegangenen glücklich sein und Ehren geniessen, gerade wie das erste Geschlecht der Inder. Denn die Inder haben den Vorzug, an der Spitze der Alchemie überhaupt zu stehen, das sechste Geschlecht hat den Vorzug, an der Spitze der Alchemie als exclusive Arcanologie zu stehen. — Was die 3 hochherzigen Könige betrifft, so zielen sie auf den Hermes trismegistus als Hydrarg. oxyd. rubr., Quecksilber

und Gold. Diese 3 Könige sind freilich schon da, sobald die Sündfluth vorbei ist, die Sibylle braucht sie also eigentlich nicht vorher zu verkünden. Die Sache liegt aber so, dass sich die Sibylle auf den Standpunct stellt, dass man nach der Sündfluth, unmittelbar nach der sie prophezeit, vorab einmal die metaphysische Interpretation der Tab. smar. hat, ihre Anerkennung kommt erst successiv im Verlauf des sechsten Geschlechtes, und dessbalb sagt die Sibylle, die Könige werden die Loose bekannt machen.

Das siebente Geschlecht, welches nun kommt, das Geschlecht der Titanen, sind die Neuplatoniker. Diese haben den Typus des ersten Geschlechtes, sie gehen nämlich auf die alte Alchemie wieder zurück. Sie kämpfen gegen den Himmel an, — welcher gemäss des Räthsels Vers 137 das Quecksilber ist. Diese Sonderbündler sind für die göttliche Strafe reif, und so wäre es am füglichsten, dass über sie eine neue Sündfluth käme. Gott aber hat versprochen, keine neue Sündfluth mehr eintreten zu lassen. Also über die kommt kein Quecksilber-Wasser mehr, aber ein Analogon kommt über sie, das ist der Lapis philos. Gott dämmt das Meer ein, er verkleinert das Quecksilber, er drängt einen Theil desselben zurück, umgiebt es mit Schwefel. Und nun kommt Christus. Christus ist der Lapis philos., oder das Ἀρσενικὸν, was sich gleich bleibt, da, wie wir oben gesehen, Ἀρσενικὸν und Lapis philos. zusammenfallen.

Wir haben sub a da aufgehört, wo Christus kommt. An Christus knüpft sich das zweite Räthsel, Vers 326 ff. Dann macht uns Vers 330 und 331 auf die Räthsellösung Ἰησοῦς aufmerksam. Und nun kommt

Vers 332. Er wird das Gesetz Gottes erfüllen, nicht auflösen, er trägt ein Gegenbild (*ἀντίτυπον μίμημα*) und wird alles lehren.

Auf Jesus bezogen, lehnt sich das Nicht-Auflösen, sondern Erfüllen, an die Schrift.

Auf Ἀρσενικὸν bezogen, zielt es darauf, dass, wie bereits erwähnt, der Autor des Buches der Lapis philosophicus-Interpretation keine gegnerische Stellung zur metaphysischen Interpretation der Tab. smar. giebt, er hält die erstere blos für ein *ἀντίτυπον μίμημα* der letzteren, wie auf Jesus bezogen, das neue Testament ein *ἀντίτυπον μίμημα* des alten Testamentes ist.

Vers 334. Ihm bringen Priester Gold, Myrrhen und Weihrauch.

Auf Jesus bezogen, bringen dem Jesus die Priester, das sind die 3 Könige aus Morgenland, Gold, Myrrhen, Weihrauch. (Evang. Matth. Cap. 2. Vers. 11.).

Auf Ἀρσενικὸν bezogen, bringen die Alchemisten diesem die 3 Arcana. Die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. nimmt ja 3 Arcana an. Gold ist das Arcanum P. solaris ruber, weil aus ihm *κατ' ἐξοχὴν* der Lapis philos. dargestellt wird, welcher schon an und für sich Gold ist (vergl. Lapis philosophicus Interpretation der Tab. smar.). Myrrhen und Weihrauch sind dann die beiden anderen Arcana.

Vers 336. Aber wann eine Stimme durch die Wüste erschallt (Ev. Matth. Cap. 3. Vers. 3; Ev. Marc. Cap. 1. Vers 3; Ev. Joannis, Cap. 1. Vers. 23.) verkündend den Sterblichen die Pfade gerade zu machen, aus dem Herzen die Schlechtigkeit fortzuwerfen, durch Wasser jeglichen Menschen-Körper zu erleuchten, dann —

Auf Jesus bezogen, bedarf das keiner weiteren Exposition.

Auf Ἀρσενικὸν bezogen, ist Johannes der Täufer, der Vorläufer des Ἀρσενικὸν, das Quecksilber. Johannes der Täufer wird als Wasser, als Taufwasser gefasst, das Wasser, das Taufwasser aber als Quecksilber. Gott, der sich dem Noah offenbart, der Wasser-Gott, überträgt sein Wasser-Emblem auf Johannes.

Vers 343. Dann wird plötzlich den Sterblichen ein Zeichen sein, wenn aus Aegyptenland der schöne Stein kommt. An diesen stösst sich das Hebräer-Volk. Aber die Völker sammeln sich um seine Lehre. Denn den hochwaltenden Gott erkennen sie durch ihn, und den Pfad im gemeinsamen Lichte. Denn er zeigt das ewige Leben den Erwählten, den Ungerechten das Feuer.

Auf Jesus bezogen ist Jesus der Stein. Epistol. prim. Petri, Cap. 2:

Vers 4. *Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν, ἔντιμον.*

Zu welchem ihr gekommen seid, als zu dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen, aber bei Gott ist auserwählt und köstlich. (Luther.)

Das Uebrige ergiebt sich von selbst.

Auf Ἀρσενικὸν bezogen ist dieses der Stein, der Lapis philos. Das Hebräer-Volk, welches sich an ihn stösst, sind die Neuplatoniker. Aber die Völker, die Anhänger der früheren metaphysischen und jetzigen Lapis philosophicus-Interpretation sammeln sich um seine Lehre. Sie erkennen in ihm die wahre Alchemie. Dem Gegner zeigt sich das Ἀρσενικὸν als verbrennender Höllenschwefel.

Vers 351. Die Blinden werden sehen, die Lahmen gehen, die Tauben hören, die Stummen reden. Dämonen wird er austreiben. Todte werden auferstehen. Ueber Wasser wird er dahin gehen. In einsamer Gegend wird er mit fünf Broden und einem Fische fünftausend Mann sättigen, mit den Ueberresten dieser noch zwölf Körbe füllen.

In Bezug auf Jesus verweisen wir auf die Geschichte Christi.

Auf Ἀρσενικὸν bezogen, wird der Lapis philos. als Arcanum genommen, denn durch ihn werden ja die Arcana, was er selbst ist, das ist Schwefel und Mercur. Die Arcana aber heilen den Menschen. Das Wunder mit den Broden und den Fischen bezieht sich derartig auf den Lapis philos., dass der Lapis philos. an und für sich selbst Gold ist. Durch das wenige Gold seiner Substanz macht er aber das Viel der unedelen Metalle zu Gold. Wie die wenigen Brode, der eine Fisch, der Vielheit der sich Sättigenden gegenüber treten, so tritt das wenige Gold des Lapis philos. dem vielen Gold gegenüber, in welches die unedelen Metalle durch ihn permutirt werden. Der Meeresgang ist das „Schreiten" des Schwefels über den Mercur, durch welches der Lapis philos. herauskommt.

Vers 360. Und dann will das berauschte Israel noch nicht zu Verstand kommen, es will nicht hören mit seinen dünnen Ohren. Aber wann über die Hebräer kommen wird der wüthende Zorn des Höchsten, und ihnen den Glauben nimmt, weil sie das himmlische Kind Gottes geschädigt haben, dann wird Israel diesem Backenstreiche geben und giftigen Speichel auf die Lippen. Und die Verblendeten werden ihm geben Galle als Speise und ungemischten Essig als Trank.

In Bezug auf Jesus vergleiche die Leidensgeschischte Christi.

Auf Ἀρσενικὸν bezogen, haben wir ff. Aber wann über die Gegner des Ἀρσενικὸν kommen wird der wüthende Zorn Gottes und ihnen den Glauben benimmt, weil sie das Hydrarg. oxyd. rubr. und den Lapis philos. geschädigt haben, dann werden diese Gegner das Hydrarg. oxyd. rubr. und den Lapis philos. verketzern. Sie geben ihnen Galle als Speise und unvermischten Essig als Trank. Galle ist wegen der Farbenähnlichkeit: P. solaris ruber, und der unvermischte Essig (*ὄξος ἄκρατον*): Acid. nitricum. Der Sinn ist: Sie sagen, P. solaris ist eben P. solaris als solcher; der Abzug, den ihr von ihm als Lapis philos. macht, geht uns nichts an. Und was das Hydrarg. oxyd. rubr. im Anlehnen an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. betrifft, so wird dasselbe einfach mittelst Acid. nitricum dargestellt, und damit ist die Sache fertig. Nicht aber (vergl. metaphysische Interpretation der Tab. smar.) bietet uns das zum Quecksilber hinzukommende Acid. nitricum den Pater omnis telesmi totius mundi, wir erhalten auf die betreffende Weise nicht das, worauf alle Arcana hinauskommen.

Vers 372. Aber wann er mit den Händen ausgespannt worden, wann er alles gelitten, die Dornenkrone trägt, wann sie ihm die Seite mit Lanzen durchbohrt haben — auf Grund dessen mitten am Tage dreistündige Nacht sein wird — dann wird der Salomonische Tempel den Menschen ein grosses Wunder zeigen, wann er in die Wohnung des Hades geht, Auferstehung verkündend den Todten. Aber wenn er nach drei Tagen wieder hervorkommt, und den Sterblichen seine Gestalt gezeigt, und sie alles gelehrt hat, dann wird er auf Wolken zur Wohnung des Himmels aufsteigen, das Diadem des Evangelium über die Welt deckend. (Wir halten uns an die Lesart, wie sie nun einmal in den Codd. dasteht: *καλύψας διάδημα*, und finden gar keinen Grund, es zu corrigiren: *καλλείψας διάθημα*, die Satzung hinterlassend). Nach seinem Namen

wird ein neuer Spross aus den Völkern hervorblühen, indem die Menschen geleitet werden durch das Gesetz des Grossen. Aber darauf werden die σόλοι Wegweiser sein, und die Propheten werden dann aufhören.

In Bezug auf Jesus verweisen wir im Allgemeinen auf die Geschichte Christi. Im Besonderen und in Bezug auf Ἀρσενικὸν bemerken wir ff.

Das Niedersteigen zum Hades und das Auffahren zum Himmel wird nicht nur auf Christus bezogen, sondern auch auf das ascendere und descendere des Lapis philos. resp. des Hydrarg. oxyd. rubr. in der Tab. smar. Das Diadem des Evangelium ist in übertragener Weise das Diadem der Tab. smar. in der Lapis philosophicus-Interpretation. Der Spross im eigentlichen Sinne sind natürlich die Christen, deren Kanon das Evangelium ist, in übertragenem Sinne sind es die Alchemisten, deren Kanon die Tab. smar. ist, und die sich nach dem Lapis philos. in so fern nennen, als sie ihren Namen Philosophen mit dem Lapis philosophicus im Einklang bringen. (Vergl. Lapis philosophicus-Interpretation, 7. Rubrik.) Auf Jesus bezogen, sind die σόλοι die Apostel. Diese σόλοι sollen sein: eherne, geharnischte Männer im figürlichen Sinne; σόλος ist nämlich eine Metall-Masse. Auf Ἀρσενικὸν bezogen, sind die σόλοι die unvollkommenen Arcana als Metalle gefasst. Diese werden die neuen Wegweiser sein, nämlich bei der χρυσοποιΐα. (Vergl. die achte Rubrik der metaphysischen und Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.) Endlich hören, auf Jesus bezogen, die Propheten deshalb auf, weil die Hauptmission der Propheten war, den Messias zu verkünden. Indem nun der Messias, Christus, da ist, sind keine Propheten mehr nöthig. Auf Ἀρσενικὸν bezogen, sind die Propheten die Haupt-Stimm-Führer in der Alchemie überhaupt, und seit dem Aufkommen der Tab. smar. diejenigen, welche mit einer neuen Interpretation der Tab. smar. hervortreten. In letzterer Beziehung glaubt der Autor des Buches, mit der Lehre vom Lapis philos. sei die Alchemie an ihre Gränzmarken gelangt. Damit hat er nun in Bezug auf seine Person, indem er von seinem Standpunct aus rückwärts blickt, Recht. In Bezug dagegen auf das, was nach ihm kommt, hat er Unrecht. Da kommen noch manche „Propheten“ der Tab. smar.

Und hier hat denn das Buch sein Ende. Die 14 Verse 387—400 sind das Anflicksel eines Späteren. Sie haben zum Vorangehenden keine Relation.

Interpretation der Tabula smaragdina, wie sie dem ersten Buche der Oracula Sibyllina zu Grunde liegt.

Der Grundstock für das, was wir im ersten Buche der Oracula Sibyllina finden, knüpft sich an eine Besonder-Interpretation der Tab. smar.

Wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. werden acht Rubriken angenommen. Diese repräsentiren die acht Geschlechter. Es ist im betreffenden Schriftstücke zwar nur von sieben Geschlechtern die Rede, man wolle aber darauf reflectiren, dass mit Christus das achte Geschlecht anfängt.

Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Diese Rubrik wird aus zwei Gesichtspuncten gefasst. Auf diese beiden Gesichtspuncte führt das Quod est inferius est sicut id quod est inferius.

Das ist: Nimm entweder den einen Gesichtspunct als superius, den anderen als inferius, oder den einen Gesichtspunct als inferius, den anderen als superius: — die Sache kommt auf Eins hinaus.

Erster Gesichtspunct. Superius und inferius sind die Geschlechter. Das eine von diesen Geschlechtern steht zwar höher, als das andere, ist also ein superius, wo das andere ein inferius ist. Trotzdem aber dienen die Geschlechter dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist das Abtreten: — ein Geschlecht hat dem anderen Platz zu machen.

Dies Abtreten wird nun auch in's Auge gefasst beim Et sicut etc. Dieser Passus ist zu nehmen, als wenn da stände:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, ab hac una re, sic omnes res natae fuerunt ab uno, adoptione unius, ab hac una re.

Die res omnes, die Welt, war von Gott durch Christus (λόγος) ab hac una re. Das ist die Welt hat durch Vermittelung Christi abzutreten. Das ist spirituell zu fassen. Die sündhafte Welt tritt durch Christus ab, indem Christus für die Sünden der Menschen stirbt. So ist die Situation im Vordersatze. Im Nachsatz sind die res omnes natae wieder die Welt, entgegen den res omnes aber eine andere Welt, nämlich die Welt, welche durch die Vermittelung der adoptio abtritt. Wie die meditatio nämlich auf Christus zielt, so zielt die adoptio auf Noah. Noah ist es, der als Zeuge der untergehenden res natae-Welt dasteht, der das Vermittelungsglied für die untergehende und neu erstehende Welt dasteht. Noah tritt als Vicarius für Johannes ein, der früher in diesem Passus vertreten war.

Das Abtreten, welches sich an das esse a knüpft, bekommt darin einen Anhalt, dass das Perfect fuerunt steht. Das Sein, das esse, liegt durch dies Perfect hinter uns.

Die Parallele für Vordersatz und Nachsatz: Et sicut — sic, liegt im Abtreten. Es ist also der ganze Passus so zu nehmen, dass auf ab hac una re, welches im Vordersatz supplirt wird, der Nachdruck fällt.

Das Gegenüberstehen von Christus, meditatio, und Noah, adoptio, bringt es mit sich, dass wir bei Christus und Noah die Räthsel in der betreffenden Schrift geboten bekommen.

Zweiter Gesichtspunct. Das superius ist das Quecksilber, das inferius das Hydrarg. oxyd. rubr. Die res una wieder Quecksilber. Also: Das Quecksilber dient wie das Hydrarg. oxyd. rubr. dazu, um die Wunder einer Sache zu Stande zu bringen, welche Sache wieder Quecksilber ist. Eine solche Auffassung liegt durchaus im Geiste der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Und nun ist ferner das ab uno der Ablativ von unum, und dies unum wieder die res una.

Die res omnes, wie die omnes res natae, sind die Arcana.
Meditatio = Ἀρσενικόν.
Adoptio = Hydrarg. oxyd. rubr. (Κιννάβαρις).

Also: Und wie die Arcana entstanden vom Quecksilber durch das Ἀρσενικὸν: — durch welches Verhältniss also der Lapis philos. gegeben ist — so entstanden die Arcana vom Quecksilber durch das Hydrarg. oxyd. rubr. — wodurch das Quecksilber der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. gegeben ist.

Die Parallele des Vordersatzes und Nachsatzes ist einfach dadurch gegeben, dass res omnes die Arcana wie omnes res natae, dass unum = res una. Dass wir aber in Bezug auf das erstere die Arcana einerseits als res omnes, andererseits als omnes res natae geboten bekommen, hängt damit zusammen, dass die Arcana dem Lapis philos. gegenüber sich anders machen, als dem Quecksilber gegenüber.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Wir haben hier das Substrat, die Quintessenz des Substrates für das Quecksilber in Vers 137 bis 140 des ersten Buches der Oracula Sibyllina, und daran anlehnend für Gott. Sol und Luna entsprechen dem χορὸς ἄστρων, ventus der ἀὴρ und dem οὐρανός, terra der γαῖα, die bei terra an der Hand der Schöpfungsgeschichte (— die Erde war ein Durcheinander —) zu supplirende aqua der θάλασσα.

Zugleich haben wir hier aber auch das Hydrarg. oxyd. rubr. (Κιννάβαρις). Nämlich:

Pater ejus est Sol bezieht sich auf die Sonnenfarbe desselben.

Mater ejus est Luna bezieht sich darauf, dass Hydrarg. oxyd. rubr. immerhin Quecksilber bleibt.

Portavit illud ventus in ventre suo bezieht sich darauf, dass sich bei seiner Darstellung Dämpfe entwickeln.

Nutrix ejus terra est bezieht sich darauf, dass wir es mit einem Festen, mit einem Präcipitate zu thun haben.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Einerseits haben wir hier Christus, und in Bezug auf diesen sind die beiden Drei-Einigkeits-Interpretationen der Tab. smar. zu vergleichen. Andererseits haben wir hier das *Ἀρσενικόν*. In Bezug auf das Letztere macht sich die Interpretation ff.

Pater omnis etc. Hier hast du den Lapis philosophicus.

Virtus ejus etc. Du musst ihn in einen wirklichen Lapis verwandeln. Ein solcher wirklicher Lapis resp. Mineral ist: *Ἀρσενικόν*.

Separabis etc. Bei diesem *Ἀρσενικόν* musst du nun trennen, trennend einen Unterschied machen zwischen dem Mineral als solchem, *Ἀρσενικόν*, und dem Schwefel, ignis, der in diesem Mineral vertreten ist. Und nicht nur das musst du thun, sondern du musst auch trennend einen Unterschied machen zwischen spissum, gewöhnlichem Schwefel, und subtile, dem subtilen Schwefel, dem ideellen Schwefel, wie er im *Ἀρσενικόν* vertreten ist.

Suaviter magno cum ingenio, die Sache liegt nämlich nicht nahe.

Ascendit a terra in coelum. Das subtile, was wir im *Ἀρσενικόν*-Schwefel haben, qualificirt das *Ἀρσενικόν*, als *φῶς* aufgefasst zu werden. In diesem *φῶς* haben wir denn Christus, der sich über das Irdische erhebt.

Iterumque descendit in terram. Auf der anderen Seite ist aber auch wieder *Ἀρσενικόν* überhaupt als Schwefel gefasst etwas materielles, irdisches.

Durch die zuletzt genannten beiden Standpuncte aber, die wir im *Ἀρσενικόν* haben, bekommen wir ein Recht, einerseits dasselbe an Christus anzulehnen, andererseits es materiell als Schwefel zu fassen.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Das *Ἀρσενικόν* wird einerseits als Schwefel genommen, andererseits aber auch, wie wir wissen, als Lapis philosophicus. Sobald wir nun aber das *Ἀρσενικόν* als Lapis philos. haben, haben wir den Hinzutritt von Quecksilber zum Schwefel, und wenn wir das Quecksilber haben, haben wir auch implicite das Hydrarg. oxyd. rubr. Somit haben wir im Anlehnen an das *Ἀρσενικόν* vier Dinge: *Ἀρσενικόν*, Lapis philos., Quecksilber, Hydrarg. oxyd. rubr. Diese vier Dinge werden in zwei superiora und zwei inferiora getheilt, und wenn hier gesagt wird, das *Ἀρσενικόν* werde theilhaftig der oberen und unteren Dinge, so heisst das eben, man solle in Bezug auf dasselbe die genannten vier Dinge in's Auge fassen.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist das erste Buch der Oracula Sibyllina überhaupt. Dasselbe ist eine gloria, insofern es über gloriose, über biblische Dinge handelt.

Die fortitudo repräsentirt die Räthsel. Diese Räthsel fassen hauptsächlich Zahlen in's Auge und in der fortitudo haben wir ja das *μέτρον*, das Mass, an welches sich die Zahl anlehnt.

Entweder zählt nun die fortitudo nach der Zwei, dann handelt es sich um zwei Räthsel, das erste bei Noah und das zweite bei Christus. Oder es zählt dieselbe nach der Drei. Dann handelt es sich um drei Räthsel, um das Quecksilber-Räthsel, das *Κιννάβαρις*-Räthsel, das *Ἀρσενικόν*-Räthsel.

Die fortitudo haben wir bei den Räthseln, indem diese die Schwerpuncte der ganzen Abhandlung bringen. Hat man sie, so hat man gewissermassen die Quintessenz der Abhandlung, denn in ihnen geht auf (vincere et penetrare), die omnis res subtilis, Gott und Christus, und die omnis res solida, das Quecksilber der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und der Lapis philos.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Die adaptationes beziehen sich auf die dritte und vierte Rubrik.

Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis totius mundi.

Der Hermes trismegistus ist die Trinität. Man hat aber doch nur Gott den Vater, und den Sohn. Wo bleibt der heilige Geist? — Nun, es wird angenommen, als wenn der in Noah vertreten ist. Der heilige Geist wird nämlich unter der Gestalt einer Taube abgebildet. Noah aber hat eine besondere Relation zur Taube, denn er lässt eine Taube aus der Arche aufsteigen. In der Schrift (1. Buch Mosis, Cap. 8) lässt Noah zuerst den Raben fliegen und dann die Taube. Im ersten Buche der Oracula Sibyllina liegt die Sache umgekehrt. Noah lässt erst die Taube fliegen und dann den Raben. Dass der Autor unseres Schriftstückes sich diese Licenz nimmt, hängt damit zusammen, dass er eben die Taube in den Vordergrund drängen will, um einen prägnanten Hinweis auf den heiligen Geist zu haben.

Die tres partes philosophiae totius mundi sind die drei Theile der Tab. smar., auf die der Index hinweist.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Sol = Feuer = Schwefel = *Ἀρσενικόν*.

Operatio = Wirksamkeits-Entfaltung, das ist alles das, was sich an das *Ἀρσενικόν* schmiegt. An dasselbe schmiegt sich aber, indem es als Lapis philos. gefasst wird, das *Κιννάβαρις*, und an dieses wieder das Quecksilber. Das Completum etc. weist also mit Prägnanz auf die Räthsel hin. Nun, die sind auch die Hauptsache beim ersten Buche der Oracula Sibyllina. (Vergl. die fünfte Rubrik.)

Das Alter des ersten Buches der Oracula Sibyllina und der Lapis philosophicus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Neuzeit hat keine Idee davon, dass das erste Buch der Oracula Sibyllina eine alchemistische Schrift ist. Die Gelehrten verfolgen die Geschlechter an der Hand der Bibel, und können sich nun keinen Text darauf machen, dass vom sechsten goldenen Geschlecht und vom siebenten Geschlecht der Titanen plötzlich zu Christus „gesprungen" wird. Daher hat man die Meinung aufgestellt, das Buch sei zu verschiedenen Zeiten entstanden, und rühre von zwei verschiedenen Autoren her. An so etwas ist aber auch im Traume nicht zu denken. Das Buch stellt ein fortlaufendes Ganze dar, und ist absolut von einem Autor. Wissen wir nun, wann dieser Autor gelebt, so haben wir auch einen Anhaltspunct dafür, wann die metaphysische Interpretation der Tab. smar. der Lapis philosophicus-Interpretation Platz gemacht hat. Forschen wir also dem ersteren nach.

Lactantius, ein Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts (stirbt ca. 330), citirt bei jeder Gelegenheit die Oracula Sibyllina, das erste Buch citirt er nirgendwo. Daraus kann man schliessen, dass zu des Lactantius Zeiten jenes erste Buch der Oracula Sibyllina noch nicht existirt hat. Einem solchen Schlusse steht nun aber wieder (scheinbar) das im Wege, dass in der Oratio Constantini ad sanctorum coetum von Eusebius Pamphili, der um 270 geboren wurde und um 340 starb, das erste Buch der Oracula Sibyllina wohl erwähnt wird, oder wenigstens ein Fingerzeig für dasselbe gegeben wird. Die Stelle befindet sich Cap. 18 und lautet:

ἡ τοίνυν Ἐρυθραία Σιβύλλα φάσκουσα ἑαυτὴν ἕκτῃ γενεᾷ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν γενέσθαι.

Das ist, beiläufig gesagt, so zu übersetzen, dass man sich das *μετὰ τὸν κατακλυσμὸν* zwischen zwei Kommata denkt, womit herauskommt: Die Erythräische Sibylle, sagend, dass sie in der sechsten Generation, (nämlich) nach der Sündfluth, sich aufgethan habe, als Sibylle hervorgetreten sei. Es ist aber nicht zu übersetzen, wie das geschehen ist, „in der sechsten Generation nach der Sündfluth" in einem Tenor.

Diese Stelle weist also genau und zutreffend auf die Sibylle, wie sie im ersten Buche der Oracula Sibyllina vorkommt, und wer die Stelle so geschrieben, wie sie dasteht, der documentirt ganz unzweifelhaft, dass er das erste Buch der Oracula Sibyllina gekannt. Sagt man nun weiter: Eusebius aber hat diese Stelle geschrieben, so kommt damit heraus, dass bereits zwischen 270 und 340 p. C. nicht nur das erste Buch der Oracula Sibyllina, sondern

auch die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. da war. — Es ist aber unmöglich, dass zwischen 270 und 340 p. C. die Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. bereits da war. Damals lebte möglicherweise erst Demokrit, der noch nichts vom Lapis philos. weiss, und selbst der erst um 400 lebende Synesius weiss noch nichts vom Lapis philos., wie soll also dieser bereits zwischen 270 und 340 existirt haben können?

Es bleibt uns daher gar nichts anderes übrig, als anzunehmen, bei der betreffenden Stelle des Eusebius handele es sich um eine eingeschobene Scholie. Wir nehmen an, bei Eusebius habe ursprünglich also gestanden:

ἡ τοίνυν Ἐρυθραία Σιβύλλα, ἱέρεια τοῦ Ἀπόλλωνος, διάδημα .... φοροῦσα, καὶ τὸν τρίποδα ...... περιέπουσα κ. τ. λ.

Dann nehmen wir an, ein Abschreiber habe scin Licht wollen leuchten lassen, und zeigen, wer die Erythräische Sibylle gewesen. In Folge dessen schob er zwischen *Σιβύλλα* und *ἱέρεια* den Passus ein: *φάσκουσα ἑαυτὴν ἐκτῇ γενεᾷ, μετὰ τὸν κατακλυσμὸν, γενέσθαι.*

Auf die Weise kommt heraus, dass wir bei Eusebius die betreffende Stelle haben, wie sie heute vorliegt. Auf die Weise kommt heraus, dass Eusebius selbst das erste Buch der Oracula Sibyllina nicht kennt, womit parallel läuft, dass Lactantius dasselbe nicht kennt, womit endlich parallel läuft, dass man zu des Eusebius Zeit vom Lapis philosophicus noch nichts wusste.

Bleek (Theologische Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Berlin 1819 und 1820) ist schwerlich auf richtigem Wege, wenn er annimmt, die Aussage der Sibylle von sich bei Eusebius Cap. 18 habe vordem wahrscheinlich am Ende unseres dritten Buches (des jetzigen dritten Buches) der Oracula Sibyllina ihren Platz gehabt. Damit ist er aber auf richtigem Wege, wenn er sagt, der Autor des ersten Buches habe gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts gelebt. Wir glauben, er wäre der Wahrheit nicht zu nahe getreten, wenn er jenen Autor noch etwas weiter nach dem 6. Jahrhundert hin gerückt hätte. Wir für unseren Theil setzen die Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. um 450 p. C., übernehmen dabei übrigens die Garantie nicht, dass sie nicht etwa noch jüngeren Datums ist, das ist, dass sie nicht etwa mehr nach 500 hinrückt.

Die Schwindel-Goldmacherkunst.

Was die *χρυσοποιΐα* in alchemistischer Beziehung ist, wissen wir, und ebenso ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Lehre von der *χρυσοποιΐα* von Narren und Betrügern derartig ausgebeutet wurde, als könne man in der That Gold machen. Wir wissen auch bereits, dass der Schwindel seine doppelte Methodik hat. Vor der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. würde das Gold aus Hydrarg. oxyd. rubr. gemacht, resp. aus Stoffen, wie Auripigment, Mennige u. s. w., welche eine äusserliche Aehnlichkeit mit ihm haben. Auf Grund der Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. kam eine neue Methodik auf, welche von da an stereotyp blieb, und darin bestand, dass man irgend ein unedeles Metall nahm und diesem den Lapis philos. zusetzte, dann sollte der Lapis philos. das Metall in Gold verwandeln.

Die Geschichte der Schwindel-Goldmacherkunst ist in der neueren Zeit mannigfach abgehandelt worden. Keiner der betreffenden Schriftsteller hat aber einen richtigen Ausgangspunct. Alle gehen davon aus, die Alchemie sei die Lehre vom Goldmacher-Schwindel. Jene Schriftsteller können sich nicht von der perversen Idee losschälen, als seien Alchemie und Schwindel-Goldmacherkunst synonime Dinge. Nun, wir wollen dies Thema hier nicht breit treten. Wir denken, das ganze vorliegende Buch ist eine Widerlegung dafür, dass Alchemie etwas ganz anderes ist, als Goldmacherei.

Der Goldmacher-Schwindel tritt mit Eclat in den Vordergrund von der Zeit an, in welcher die Alchemie von Spanien aus zu den Abendländern kommt. Wir finden zwar schon früher Goldmacher-Geschichten und Geschichtchen, doch stehen sie vereinzelt da. Fasst man das in's Auge, so wäre es eigentlich geeigneter gewesen, dass wir die Sache bei den Abendländern abgehandelt hätten. Indessen, da bereits mannigfach von der Goldmacherkunst die Rede war und noch sein wird, bis wir zu der Abendländischen Alchemie kommen, so konnten wir das Capitel, das doch einmal auf's Tapet gebracht werden muss, nicht länger hinaus schieben, und darum besprechen wir die Sache jetzt.

Wie es in Aegypten um die Goldmacherkunst gestanden, ob sie dort grössere Dimensionen angenommen, darüber haben wir beim Quellenmangel keine rechte Uebersicht. Wenn die Rede auf diese Sache kommt, so wird Suidas herangezogen. In dessen Lexikon heist es:

Χημεία· ἡ τοῦ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ κατασκευή· ἧς τὰ βιβλία διερευνησάμενος ὁ Διοκλητιανὸς ἔκαυσεν. ὅτι διὰ τὰ νεωτερισθέντα Αἰγυπτίοις Διοκλητιανῷ τούτοις ἀνημέρως καὶ φονικῶς ἐχρήσατο. ὅτε δὴ καὶ τὰ περὶ χημείας χρυσοῦ καὶ ἀργύρου τοῖς παλαιοῖς αὐτῶν γεγραμμένα βιβλία διερευνησάμενος ἔκαυσε, πρὸς τὸ μηκέτι πλοῦτον Αἰγυπτίοις ἐκ τῆς τοιαύτης προςγίνεσθαι τέχνης, μηδὲ χρημάτων αὐτοὺς θαῤῥοῦντας περιουσίᾳ τοῦ λοιποῦ Ῥωμαίοις ἀνταίρειν.

„Chemie. Die Silber- und Goldmacherkunst. Diokletian spürte den auf sie bezüglichen Büchern nach, und verbrannte diese. Die Aegypter hatten sich gegen Diokletian empört, und deswegen ging dieser hart und grausam mit ihnen um. So geschah es denn auch, dass er den Büchern nachspürte, die von ihren Altvorden über Gold- und Silbermacherkunst geschrieben worden waren, und dieselben verbrannte. Er bezweckte damit, zu verhindern, dass die Aegypter aus dieser Kunst nicht weiter Reichthümer schöpften, und, gestützt auf das Vertrauen zu Geld-Hülfsmitteln, sich ferner gegen die Römer erheben möchten."

Mit dieser Erzählung des Suidas ist mannigfach umgesprungen worden. Die Einen legten Gewicht auf sie, die Anderen nicht. Von den Gegnern wurde sie angezweifelt, weil ausser Suidas Keiner ihrer Erwähnung thut. Dann wurde gesagt *κατασκευὴ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ* sei nicht Silber- und Goldmacherkunst, sondern hüttenmännische Goldgewinnung resp. Silbergewinnung: — Diokletian habe die Recepte für diese verbrennen lassen, auf dass keine Privatleute jenes Geschäft betrieben. Und was derartiger Aufstellungen mehr sind.

Die Sache liegt einfach so, dass Suidas die Magier-Verfolgung seitens der Römischen Kaiser in's Auge fasst. Diese Magier-Verfolgung seitens der Römischen Kaiser ist historisch, und selbst Diokletian steht bei ihr im Vordergrund. Im Codex Justinian. 9, 19: De maleficis et mathematicis steht das folgende Gesetz von Diocletianus und Maximianus:

Artem geometriae discere atque exercere publice interest. Ars autem mathematica damnabilis est et interdicta omnino.

„Die geometrische Kunst zu lernen und auszuüben, leistet dem öffentlichen Wohl Vorschub (— oder auch: die geometrische Kunst zu lernen und öffentlich auszuüben, ist dienlich). Die mathematische Kunst aber ist verdammlich und absolut verboten."

Nun nimmt Suidas die Ars mathematica als Magie, was nahe liegt, setzt diejenigen, welche sie executiren, zu den Aegyptern in Relation, was auch nahe liegt, da namentlich gerade Aegyptische Magier Rom überschwemmt haben mögen. Dann nimmt er Magie als synonim mit Alchemie, und Alchemie als synonim mit Goldmacherkunst. Und so haben wir die Quintessenz der Sache. Dass ein Römischer Kaiser, der die Magier verfolgte, dieser seiner Verfolgung auch den Ausdruck gegeben, dass er ihre Schriften verbrannte, hat weiter nichts auffallendes. Das Uebrige ist Reflexion, welche Suidas an seine Auffassung reiht, Magie sei Goldmacherkunst. Suidas denkt sich, aber was kann denn nun den Diokletian bewogen haben, die Goldmacher-Schriften zu verbrennen? Und da tischt er uns denn die sublimen Gedanken auf, wenn er sie nicht verbrannt hätte, so hätten die Aegypter sie gehabt, und wenn sie dieselben gehabt, so hätten sie dieselben gebraucht, und hätten sie sie gebraucht, so hätten sie sich Gold gemacht, und hätten sie sich Gold gemacht, so erhielten sie Geldmittel, und erhielten sie Geldmittel, so konnten sie sich empören. Zu diesem Convolut progressiven Unsinnes kommt nun noch die Voraussetzung des Suidas, ein Goldmacher würde aufhören, ein Goldmacher zu sein, wenn man ihm seine Bücher cassire und verbrenne.

Es liegt auf der Hand, dass mit der Nachricht des Suidas nicht viel anzufangen ist.

Bei den Arabern stand die edele Goldmacherkunst durchaus im Hintergrunde. Das geht daraus hervor, dass sie die Rubrik Completum est quod dixi de operatione Solis in der Tab. smar. einerseits strichen, andererseits anders, als im Sinne der χρυσοποιΐα interpretirten. Und unter solchen Umständen war denn der Goldmacherkunst der Lebensfaden abgeschnitten. Erst ganz spät wurde in dem Completum est von einer Partei der χρυσοποιΐα Rechnung getragen, und da ist denn die Möglichkeit gegeben, dass das Unwesen der Goldmacherkunst Leben bekam. Wir müssen noch erwähnen, dass Abu Jussuf Alchindi, der ein Jahrhundert nach Geber gelebt haben soll, eine Abhandlung schrieb (Manuscript), um diejenigen zu widerlegen, welche mit der Kunst prahlen, Gold und Silber zu machen. Wir kennen diese Abhandlung nicht, und wissen daher auch nicht, was der Mann des Näheren zu widerlegen, und, wen er zu widerlegen unternahm.

Wie erwähnt, tritt die Goldmacherkunst bei den Abendländern in den Vordergrund. Der Schwindel nahm hier kolossale Dimensionen an, und bereits 1317 fand sich der Papst Johann XXII. bewogen, gegen die Goldmacher (Alchemisten) eine Bulle zu erlassen. Es ist die Bulle Spondent quas non exhibent etc. (Decret. Jur. Canon. Gregor. XIII. Lib. 5. T. 4.) Die Methodik des Goldmachens in dieser Zeit besteht in der Anwendung des Lapis philosoph., in seiner Projection über unedele Metalle, und das Hauptkunststück bestand natürlich darin, den Lapis philos. zu finden, denn wer ihn hat, hat das Mittel zum Zweck, wer ihn hat, braucht ihn nur einfach über das unedele Metall — namentlich Quecksilber — zu werfen, und er hat ohne weitere Mühen das ersehnte Gold.

Es ist monströs, mit welcher Süffisance die Goldmacher-Geschichten und Geschichtchen während dieser Periode aufgetischt werden. Sachverständige sind dabei, Zeugen sind dabei bis zu den höchsten Personen, Acten, Protocolle, Producte der Verwandlung, wie Stücke Goldes, Münzen, Nägel, die zur Hälfte verwandelt sind u. s. w. Und doch ist alles nicht wahr, kann nicht wahr sein. Eben so wenig, wie man aus einem Spatze eine Ente, aus einem Hunde ein Pferd machen kann, eben so wenig kann man ein unedeles Metall in ein edeles verwandeln. Wo der Goldmacher bei der Arbeit Gold erhielt, da liegt einfach ein Betrug vor, entweder ein grober oder ein feiner. Durchschnittlich handelte es sich um Taschenspieler-Manoeuvres. Der Tiegel hatte einen doppelten Boden, die Rührlöffel, Rührstäbe, Zangen u. s. w. waren hohl, und bargen so das Gold, welches der Process „ergab." Unter Umständen lag die Sache auch derartig, dass das Product des Processes eine chemische Composition war, welche blos mit Gold Aehnlichkeit hatte, es handelte sich also einfach um falsches Gold. Auf die Weise machte eine Deutsche Kaiserin Gold und Silber und verkaufte es für ächtes. Der Alchemist de Laaz kam der Dame hinter die Schliche, und sollte dafür in's Gefängniss wandern, er machte sich aber auf und davon.

Sehr zu bedauern sind jene armen Leute, welche an die betrügerische Kunst glaubten, und ihr Vermögen im Schmelztiegel in die Luft jagten. Sie wollten Vermögen erwerben, und schlugen das, was sie hatten, in die Schanze.

Man muss die Goldmacher von verschiedenen Gesichtspuncten auffassen.

Die Einen glaubten an die Kunst, und spürten nun namentlich dem Steine der Weisen, dem Mittel zum Zwecke, nach. Das sind die Narren.

Die Anderen glaubten selbst nicht an die Kunst, und schwatzten den Leuten blos vor, sie seien Meister der hohen Kunst. Das sind die Betrüger. Sie wollten das Gold dessen holen, dem sie Gold zu bringen vorgaben. Natürlich wandten diese Schlauköpfe sich nicht an arme Teufel, sondern an reiche Leute, bei denen etwas zu holen war. Hauptsächlich wandten sie sich an Fürsten, wenn's da kein Gold setzte, so setzte es doch einen lucrativen Posten. Das Spiel mit Fürsten musste aber mancher Schwindler schwer, selbst mit dem Leben büssen. Ueber den Stein der Weisen hatte der gute Mann die wohlfeile Weisheit vergessen, dass mit grossen Herren schlecht Kirschen essen ist. Nahe liegt es, dass man sagt, aber wenn sich ein Goldmacher Einem anbot, so liegt es doch nicht fern, dass dieser sagte, du Goldmacher, wozu hast du mich nöthig, mache dich doch selbst reich. Das ist schon recht, aber der Goldmacher sagte, wenn er einmal so weit wäre, dass er den Stein der Weisen hätte, dann hätte er freilich Keinen mehr nöthig, aber diesen wolle er erst machen, und dazu seien Geldmittel erforderlich, über die er nicht zu disponiren habe. Nun kam der Andere herüber. Fürsten wurde in dieser Beziehung auch wohl Patriotismus vorgeschwindelt; den Goldmacher trieb Liebe, Anhänglichkeit u. s. w. dazu, seine Kunst zu Gunsten des Fürsten auszubeuten. War nun die Sache am Gange, so zog sie sich in die Länge; so leicht ging das nicht, den Stein der Weisen darzustellen, und je länger sich die Sache hinzog, desto mehr Geld für die Kosten des Lapis philos. wanderte in die Taschen des Goldmachers. Eines frühen Morgens hatte der Goldmacher wirkliches Gold in den Tiegel practicirt: — nun war man auf dem besten Wege. Der Betrogene, der schon anfing, an der Kunst des Goldmachers zu zweifeln, schöpfte jetzt wieder neuen Muth, und willig gab er neue Summen hin, aus denen der Goldmacher sich doppelt und dreifach schadlos hielt für die Auslagen, die er bei dem in den Tiegel prakticirten Golde gehabt. Zuweilen standen auch die Sachen so, dass des Goldmacher, um den zu Betrügenden sicher zu machen, nicht unbedeutende Summen aus seiner Tasche hergab, um das Gold zu präsentiren, welches er gemacht. Er setzte dann die Hoffnung auf die Zukunft, die ihn für seine Auslagen schadlos halten würde. Dabei kam es nun aber wohl vor, dass der Andere die Sache abbrach — nun dann hatte der Goldmacher die Rechnung ohne den Wirth gemacht, und aus dem Betrüger war ein Betrogener geworden. Es kommen auch solche Anekdoten vor, wo ein Mensch an irgend einem Orte erscheint, en passant Gold macht, und dann wieder abzieht, ohne die Sache weiter auszubeuten. Solche Fälle beuten die, welche der Goldmacherkunst das Wort reden, ganz besonders aus, indem sie sagen, welcher Nebengrund sollte denn nun hier vorgelegen haben, einen Betrug zu spielen? Wir antworten darauf ff. Wenn wir Alles glauben sollten, was uns im Bereich der Goldmacher-Anekdoten vorgeschwindelt wird, dann hätten wir viel zu thun. Welche Unzahl von Anekdoten, um ein Analogon heranzuziehen, circulirt nicht, wo dieser und jener Laie dies und jenes curirt haben soll, und sehen wir Aerzte näher zu, so ist Alles eitel Lüge. Aber gesetzt auch, diese und jene Goldmachergeschichte, die so en passant spielt, ohne dass der Künstler sein Thun auch nur im mindesten ausbeutet, habe sich zugetragen, so sagen wir, wer kann einem Taschenspieler hinter seine Kniffe kommen? Der Betreffende war wahrscheinlich die Avant-Garde für den Haupt-Acteur; er hatte das Publicum en passant zu bearbeiten.

Eine ganz andere Situation in Bezug auf die Goldmacher haben wir da, wo es blos heisst, dieser und jener sei ein Goldmacher gewesen, wo es dem Betreffenden aber nie in den Sinn gekommen ist, sich im Ernst mit der Goldmacherkunst zu befassen. Hierbei müssen wir einen generellen und speciellen Standpunct einnehmen.

Den generellen Standpunct haben wir, wenn wir uns an den gewöhnlichen Schlendrian halten, gemäss dessen angenommen wird, ein Alchemist sei ein Goldmacher. Von diesem Gesichtspunct aus ist jeder, der ein Alchemist war, eine alchemistische Abhandlung geschrieben hat, ein Goldmacher. Auf die Weise sind Demokrit, Albertus Magnus, Arnoldus Villanovanus, Basilius Valentinus, Paracelsus u. s. w. Goldmacher. Hierbei haben nun einige Alchemisten das Schicksal, sich blos des Namens von Goldmachern zu erfreuen. Bei Anderen dagegen begnügte sich der Leumund nicht blos mit dem Namen, sondern fügte auch Facta hinzu. Auf die Weise haben wir, dass Albertus M. zu Köln einige sehr grosse Leuchter und Tafeln aus unedelem Metall in Silber verwandelt hat, dass Arnold von Villanova goldene Stangen gemacht, u. s. w.

Den speciellen Standpunct haben wir einerseits da, wo es der Betreffende, ohne sich je mit der Goldmacherei befasst zu haben, darauf anlegte, dem Vorschub leistete, dass er im Volksmunde für einen Goldmacher galt, und andererseits da, wo sich der Betreffende, ohne sich je im Ernst mit der Goldmacherkunst befasst zu haben, dem willig hingab oder nothgedrungen hingeben musste, dass ein Anderer ihn dem Publicum gegenüber zu einem Goldmacher stempelte.

Was den ersten Punct betrifft, so musste die Goldmacherkunst zuweilen zum Deckmantel für erworbene Reichthümer dienen. Diese waren auf eine andere Weise

erlangt, und der Besitzer verbreitete die Meinung, sie seien mittelst des Steines der Weisen erlangt. Auf die Weise setzte sich z. B. Nicolaus Flamellus in den Ruf eines Goldmachers. Diesen Flamellus werden wir später als wirklichen Alchemisten kennen lernen; seine alchemistischen Hieroglyphen sind sogar epochemachend. Das verhinderte aber nicht, dass der Mann nebenbei Wucherer war, und als solcher glänzende Geschäfte machte. Im Jahre 1413 hatte er in Paris bereits 14 Hospitäler, 7 Kirchen, 3 Kapellen gebaut und zugleich mit grossen Einkünften versehen. Ueberdies gab er noch sonst „erstaunliche" Summen zu gottesdienstlichen und milden Zwecken her (Kortüm). Das zeigt eben, dass der Mann das Wu — wollte sagen Goldmacher-Geschäft aus dem Grunde kannte. In anderen Fällen war auch das Vermögen, zu dem die Goldmacherkunst den Deckmantel hergeben musste, auf die ehrlichste Weise von der Welt erworben, und zwar durch die Verwendung der Chemie zu industriellen Zwecken. Hier lag es sehr nahe, das Publicum auf die unrichtige Fährte der Goldmacherkunst zu leiten, um es von der richtigen Fährte des Fabrik-Geheimnisses abzuleiten, oder um es sonst wie zu verhindern, dem Techniker in die Karten zu gucken. Man bedenke doch, wie selbst noch im vorigen Jahrhundert einem Manne, der mit Chemikalien umzugehen wusste, sehr naheliegend die Gelegenheit geboten war, mit kleinen Mitteln grossen Reichthum zu erwerben. Man versetze sich in die Zeiten, wo die Branntweinfabrication, die Essigfabrication, die Darstellung riechender Wasser, von Färbestoffen u. s. w. nur Wenigen bekannt war, welche Fundgrube zur Erwerbung von Vermögen war da nicht gegeben! Auf diese Weise setzte sich der Helmstedter Professor Beireis (geb. 1730 gest. 1809) in den Ruf eines Goldmachers. Er soll zu seinem Reichthum, den er zur Anlegung herrlicher Kunstkabinete verwandte, unter anderem durch neue Methoden, Karmin und Essig zu bereiten, den Grundstein gelegt haben.

Was den zweiten Punct betrifft, so wird derselbe in der Geschichte der Goldmacherkunst viel zu wenig gewürdigt. Das mag gar nicht selten vorgekommen sein, dass ein Fürst, welcher mehr ausgab, als es seine Mittel erlaubten, sich einen Mann, der ihm das Zeug zu dieser Qualification zu haben schien, nolens volens heranholte, sich einen Goldmacher hielt, um denen gegenüber, welchen er die Art und Weise verheimlichen wollte, wie er zum Gelde käme, einen Rückhalt zu haben. Es wurden Länder und Besitzungen verpfändet, wichtige Privilegien verkauft u. s. w. — und das gelöste Gold hatte der Herr Goldmacher gemacht. Wer weiss, ob auf solcher Basis nicht die Goldmacher-Erzählungen ruhen, kraft derer Roger Baco dem Könige Heinrich III. von England die Kosten zu den Kriegen verschafft, die dieser geführt, kraft derer Raimund Lullus einem König von England sechs Millionen Gold zu einem Saracenenkrieg angefertigt, kraft derer Ripley viele Jahre hintereinander den Rhodiser-Rittern zum Kriege gegen die Türken jährlich 100000 Pfund Sterling zusammengekocht u. s. w.?

Man verlange von uns keine specielle Geschichte der Goldmacherkunst und Vorführung ihrer Helden. Wer für diese Interesse hat, dem stehen ja Bücher genug, die dies Thema behandeln, zu Gebote. Speciell empfehlen wir: J. Chr. Wiegleb, Historisch kritische Untersuchung der Alchemie oder eingebildeten Goldmacherkunst (welche gegen die Goldmacherkunst geschrieben), und: K. A. Kortüm vertheidigt die Alchemie gegen die Einwürfe einiger neuen Schriftsteller, besonders des Herrn Wiegleb. — Kortüm liebte es nicht selten, sich in Paradoxen zu bewegen, und wohl nur dem verdanken wir es, dass er Partei für die Goldmacher nahm. Bei der Lectüre dieses Buches fiel uns der 2. und 3. Theil der Jobsiade desselben Autors unwillkürlich ein, und wir dachten, wenn man dem Kortüm in die Seele liest, so wird er schwerlich geglaubt haben, dass aus so einem verbummelten Subjecte, wie dieser Hieronymus Jobs war, hinterdrein noch ein ordentlicher anständiger Mensch werden konnte, der es in der Welt zu etwas brachte. Nun, gerade so wenig wird er wohl im Grunde an den Goldmacher-Schwindel geglaubt haben, für den er Partei nimmt. Wir konnten uns nicht des Gedankens erwehren, jetzt, wo Wiegleb gegen die Goldmacherkunst geschrieben, schrieb Kortüm für dieselbe, hätte Wiegleb für dieselbe geschrieben, so hätte Kortüm gegen sie geschrieben.

Indem wir nun den geehrten Leser auf derartige Schriften über die Goldmacherkunst verweisen, erlauben wir uns, noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Herren Autoren keine Idee von dem haben, was Alchemie ist, und auf Grund dessen ganz harmlos Alchemie mit Goldmacherkunst identificiren und untereinander werfen.

Bevor wir dies Capitel verlassen, wollen wir noch darauf hinweisen, dass die Goldmacher und deren Anhänger, um der edelen Kunst eine mysteriöse Folie zu geben, dieselbe bereits in das graueste Alterthum versetzen, und der Bibel und der Mythologie tapfer zusetzen. Nach ihnen war Thubalkain (1. Buch Mosis, Cap. 4, Vers 22) bereits ein Goldmacher, das goldene Kalb (2. Buch Mosis, Cap. 32) wurde auf chemisch-goldmacherischem Wege dargestellt. Der König Salomo war nun erst recht ein Goldmacher, und wenn er aus Ophir Gold bekam, nämlich 1. Buch der Könige, Cap. 9 nach Luthers Uebersetzung:

Vers 27. Und Hiram sandte seine Knechte im Schiff, die gute Schiffsleute und auf dem Meer erfahren waren, mit den Knechten Salomons.

Vers 28. Und kamen gen Ophir, und holten daselbst 420 Centner Gold, und brachten es dem Könige Salomo — so war dies Ophir eine chemische Werkstätte.

Die einzelnen Bibelstellen, die, indem sie von Gold sprechen, auf die Goldmacherkunst bezogen werden, wollen wir nicht weiter nach Capitel und Vers citiren. Esra wird herangezogen, Hiob, Jesaias, Jeremias, Ezechiel, die Psalmen, Offenbarung des Johannes u. s. w., und wer bibelfest ist, dem dürfte es vielleicht gelingen, noch manche Stelle an's Licht zu ziehen, die den Bibel-Goldmachern entgangen.

Ferner war Midas ein Goldmacher, nicht etwa wegen seiner Eselsohren, sondern auf Grund dessen, dass das, was er berührte, zu Gold wurde. Das goldene Vliess war ein Buch, welches auf einer Haut geschrieben war, und die Anweisung enthielt, wie man Gold macht. Der goldene Zweig, der beim Hinabsteigen in die Unterwelt abgebrochen wurde, (Vergil. Aeneis, Lib. 6. Vers. 136. sequ.) bezieht sich auf die Goldmacherkunst. Die goldenen Aepfel der Hesperiden desgleichen u. s. w., u. s. w.

Was in diesem Abschnitt über die Goldmacherkunst gesagt, bezieht sich mutatis mutandis selbstredend auch auf die Silbermacherkunst.

Alchemistishe Schriftsteller der Aristotelischen Richtung (Hydrargyr. oxydat. rubrum, Lapis philosophicus) zwischen Demokrit und Geber.

Abhandlungen werden uns genug geboten, wenn auch die meisten von ihnen nur handschriftlich existiren. Aber die meisten von ihnen gehören einer späteren Zeit an, wie das ihr Arabischer und Abendländischer Charakter nur zu sehr zeigt. Viele von ihnen tragen den Namen von Autoren an der Spitze, welche zur Zeit, die wir in der Ueberschrift angedeutet haben, gelebt haben oder gelebt haben mögen, nun — auf die Weise werden wir wenigstens mit den Namen jener Alchemisten bekannt. Wir wissen die Sache nicht besser zu charakterisiren, als dass wir sagen, es existirte eine Fabrik, ihr Haupt-Domicil mag zu Konstantinopel gewesen sein, und diese machte es sich zur Aufgabe, die Welt mit alchemistischen Abhandlungen zu versorgen. Wenn man eine alchemistische Schrift, welche aus der, in der Ueberschrift angedeuteten Zeit stammen soll, in die Hände bekommt, so geht man am sichersten, wenn man sich mit dem Gedanken an die Lectüre macht: „Ei, das wird auch wieder so ein Machwerk aus jener Fabrik sein." Findet man sich dann hintendrein getäuscht, nun — desto besser. Aber für den grossen Durchschnitt der Fälle wird man sich bald überzeugen, dass man mit jener Voraussetzung auf dem richtigen Wege war.

Nicht aus jener Fabrik stammen: Demokrits *Φυσικὰ καὶ μυστικά*; des Synesius Commentar zu jener Schrift; des Pelagius: *Περὶ τῆς θείας ταύτης καὶ ἱερᾶς τέχνης*, De eadem divina et sacra arte. Der Griechische Text der letzteren Schrift existirt blos handschriftlich; wir kennen die Lateinische Uebersetzung aus des Ant. Mizaldi Memorabilia, aus welchem Buche wir auch die Uebersetzung

Demokrits kennen. Des Pelagius Schrift fängt dort an: Majores nostri et sapientiae amatores et praestanti doctrina philosophi dixerunt (*οἱ μὲν προγενέστεροι καὶ ἐρασταὶ καὶ ἀνάπλεοι φιλόσοφοι ἔφησαν*). Ferner: das erste Buch der Oracula Sibyllina. Auch nicht aus jener Fabrik scheint zu stammen der Stephanus Alexandrinus. Seine Schrift heisst: *Στεφάνου Ἀλεξανδρέως οἰκουμενικοῦ φιλοσόφου καὶ διδασκάλου τῆς μεγάλης καὶ ἱερᾶς ταύτης τέχνης περὶ χρυσοποιΐας πράξεις*. Dieselbe ist dem Kaiser Heraclius (Kaiser von 610—641) gewidmet. Leider haben wir nichts davon auftreiben können. Wir lesen im Fabricius: Hae actiones novem Latine prodierunt Dominico Pizimento interprete, Patavii 1573,8, cum Democrito de arte magna, Synesiique, Pelagii et Michaelis Pselli scriptis ejusdem argumenti. Auch das haben wir nicht auftreiben können.

Stark hat jene Fabrik dem Zosimus zugesetzt. Fabricius in seiner Bibliotheca Graeca, Band XII, S. 760 u. w. führt ff. Pariser Manuscripte auf, die seinen Namen tragen:

Ζωσίμου περὶ ἀρετῆς (καὶ) συνθέσεως ὑδάτων.

Ζωσίμου τοῦ Πανοπολίτου γνησία γραφὴ περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ θείας τέχνης τῆς τοῦ ☉ καὶ ☽ ποιήσεως. Das Adjectivum *γνησία*, ächt, macht die Aechtheit der Schrift von vorn herein erst recht verdächtig.

Ἔκ τινος παλαιοῦ Ζωσίμου τινός.

Ζωσίμου τοῦ θείου περὶ ἀρετῆς καὶ ἑρμηνείας.

Ζωσίμου πρὸς Θεόδωρον κεφάλαια.

Ζωσίμου τοῦ Πανοπολίτου περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων.

Ζωσίμου τ. Π. περὶ τοῦ θείου ὕδατος.

Ζωσίμου πρᾶξις καὶ ὅραμα περὶ τῆς συνθέσεως τῶν ὑγρῶν.

Ὁ Ζώσιμος περὶ τῆς ἀσβέστου. In dieser Schrift kommt das *ὠόν*-Räthsel vor, welches wir bei den Abendländern kennen lernen werden.

Ζωσίμου τ. Π. περὶ τοῦ τριβίκου καὶ τοῦ σωλῆνος.

Eine Schrift, welche anfängt: *οὐσίας ἐκάλεσεν ὁ Δημόκριτος τὰ δ' σώματα.*

Ζωσίμου Θηβαίου μυστικὴ βίβλος.

Höfer, Histoire de la Chimie, Tom 1, pag. 498, bringt ein Bruchstück aus: *Περὶ ἀρετῆς καὶ συνθέσεως ὑδάτων.* Dasselbe trägt den Abendländischen Charakter.

Christ. Gottfr. Gruner hat des Zosimus *Περὶ ζύθων ποιήσεως*, De zythorum confectione,—ein kleines Bruchstück—herausgegeben. Dasselbe lehnt an die Fermentations-Interpretation der Tab. smar. (s. b. d. Abendländern).

Unter dem Autor-Namen des Heliodor besitzen wir eine Schrift, welche heisst: *Ἡλιοδώρου φιλοσόφου πρὸς Θεοδόσιον τὸν μέγαν βασιλέα περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων μυστικῆς τέχνης, δι' ἰάμβων* (Es sind 269 Verse). Wie dieser Titel besagt, ist das Werk Theodosius dem Grossen gewidmet. Da dieser nun von 379 bis 395 p. C. Kaiser war, so würde Heliodor um 385 p. C. zu setzen sein. Das Heliodorsche Gedicht findet sich bei Fabricius, Bibliotheca Graeca, Band VI, S. 790, und scheint — Fabrikarbeit.

Fabricius führt unter den Pariser Manuscripten (s. oben) noch ff. Autoren und Schriften auf, von denen übrigens manche nie Ansprüche darauf gemacht haben mögen, zwischen Demokrit und Geber zu fallen.

Christianus. *Τοῦ Χριστιανοῦ περὶ εὐσταθείας τοῦ χρυσοῦ.*

Derselbe Name ad Sergium. *Περὶ τοῦ θείου ὕδατος.*

Μέθοδος δι' ἧς ἀποτελεῖται ἡ σφαιροειδὴς χάλαζα, κατασκευασθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν τεχνουργίᾳ διαβοήτου τοῦ Σαλμανᾶ.

Τῶν μαργάρων σκευασία κ. τ. λ.

Ἑρμηνεία τῆς ἐπιστήμης τῆς χρυσοποιΐας ἱερομονάχου τοῦ Κοσμᾶ.

Ἀνεπιγράφου φιλοσόφου περὶ τοῦ ὕδατος τῆς λευκώσεως.

Ἀνεπιγράφου φιλοσόφου περὶ ☉ ποιΐας.

Ostanes. *Ὀστάνου φιλοσόφου πρὸς Πετάσιον περὶ τῆς ἱερᾶς ταύτης καὶ θείας τέχνης.*

Theophrastus. *Θεοφράστου φιλοσόφου περὶ τῆς θείας αὐτῆς τέχνης διὰ στίχων ἰάμβων* (Versibus Jambicis 265). Wie wir lesen, stehen Bruchstücke dieses Gedichtes in einem Anhange zu des Palladius: Synopsis de febribus. Lugdun. 1745. Wir haben es nicht auftreiben können.

Hierotheus. *Ἱεροθέου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς θείας καὶ ἱερᾶς τέχνης διὰ στίχων ἰάμβων.*

Derselbe Name. *Περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης.*

Derselbe Name. *Περὶ λίθου τῶν φιλοσόφων* (in jambischen Versen).

Archelaus. *Ἀρχελάου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς ἱερᾶς τέχνης* (Versus jambici 322).

Olympiodorus. *Ὀλυμπιοδώρου φιλοσόφου Ἀλεξανδρέως πρὸς Πετάσιον τὸν βασιλέα Ἀρμενίας εἰς τὸ κατ' ἐνέργειαν Ζωσίμου ὅσα ἀπὸ Ἑρμοῦ καὶ τῶν φιλοσόφων ἦσαν εἰρημένα.* Höfer, Histoire, Tom 1, pag. 501, welcher ein Bruchstück bringt, hat den Titel so: *Ο. φ. Α. π. Π. τ. β Α περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης, τοῦ λιθοῦ τῶν φιλοσόφων καὶ εἰς τ. κ. ε. Ζ. καὶ ὅσα α. Ε. κ. τ. φ. η. ε.* — Auch Fabricius giebt einige Excerpte.

Ἀνεπίγραφος φιλόσοφος.

Pappus. Die Schrift fängt an: *ὄμνυμί σοι τὸν μέγαν ὅρκον ὅστις ἂν σὺ ᾖ.*

Eugenius. *Εὐγενίου περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης* (?).

Τῆς Κλεοπάτρας περὶ σταθμῶν καὶ μέτρων ἐξήγησις κ. τ. λ.

Ἑρμηνεία τῶν σημείων, τῆς ἱερᾶς τέχνης καὶ χρυσούλου βίβλου.

Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον τῆς ἱερᾶς τέχνης.

Comarius. *Κομαρίου φιλοσόφου ἀρχιερέως διδάσκοντος τὴν Κλεοπάτραν τὴν θείαν καὶ ἱερὰν τέχνην τοῦ λίθου τῆς φιλοσοφίας.*

Anonymus. Breve apospasmation de vasis.

Anonymus. De dracone *οὐροβώρῳ.*

Olympiodorus (der obige?). Die Schrift fängt an: *ὅτι οὐδεὶς τὰ πάντα σποδὸν γενόμενα, τότε νόει ὅτι καλῶς ἔχει.*

Anonymus. Die Schrift fängt an: *λάβε τὰ λευκὰ καὶ ξανθὰ τῶν ὠῶν.*

Joannes. *Ἰωάννου ἀρχιερέως τοῦ ἐν ἐβραγίᾳ* (?) *περὶ τῆς θείας τέχνης.*

Ἶσις προφῆτις τῷ υἱῷ Ὥρῳ (Siehe Höfer, Histoire, 1, pag. 502.)

Democritus. *Δημοκρίτου βίβλος ἑ, προσφωνηθεῖσα Λευκίππῳ.*

Anonymus. Die Schrift fängt an: *ἐὰν τὸν χαλκὸν ἀσκίαστον ποιήσεις.*

Agathodaemon. *Ἀγαθοδαίμων εἰς τὸν χρησμόν.*

Ὀρφέως συναγωγὴ καὶ ὑπόμνημα.

Ἡ Ἰαμβλίχου ποίησις. (?)

Μῆνες Ῥωμαίων, Μάρτιος φαμενὼθ κ. τ. λ.

Ἀνωνύμου περὶ τῆς τιμιωτάτης καὶ πολυφήμου χρυσοχοΐκῆς κ. τ. λ.

Rinaldon. *Ῥινάλδων — φησὶ περὶ τῆς χυμευτικῆς τέχνης κ. τ. λ.*

Joannes Damascenus. *Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἐκ τῆς διόπτρας.* Versus politici.

Ἀνωνύμου περὶ τοῦ ὠοῦ.

Ἀνωνύμου ἀρχὴ τῆς κατὰ πλάτος τῶν ἔργων ἐξηγήσεως.

Ἀνωνύμου περὶ τῆς θείας τέχνης τῶν φιλοσόφων Χρυσοποίησις. σκευασία ἀφρονίτρου τοῦ ζητουμένου εἰς τὰς κολλήσεις ☉ καὶ ☽ καὶ ♀. κιννναβάρεως σκευασία.

Lapis- und Elixir-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii. Lib. 1. Cap. 9. Cap. 10. et Cap. 11.

In der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. sind auf Grund des omnes res natae fuerunt ab una re adoptione alle Arcana das, was der Lapis philos., die res una, ist, das ist Schwefel und Mercur, resp. Gold. Gerade so nahe, vielleicht noch näher liegt, dass man sagt, wenn alle Arcana das sind, was der Lapis philos. ist, so sind die Arcana: Lapides, denn der Lapis philos. ist ein Lapis.

Wenn man sagt, die Arcana sind Lapides, so heisst das, die Arcana sind fest. Das ist nun natürlich ein ideeller Standpunct, denn nicht alle Arcana sind fest, sondern nur ein Theil derselben, während der andere Theil flüssig ist. Nimmt man aber einmal diesen ideellen Standpunct ein, dass man sagt, alle Arcana sind Lapides, so kann man auch denselben Gegenstandpunct einnehmen und sagen, alle Arcana sind Elixiria, das heisst, sie sind flüssig. Daher kommt es denn auch, dass die Lapis- und

Elixir-Auffassung, resp. die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. Hand in Hand geht. Wir haben die Auffassung der Arcana vom Standpunct des Fest- und Flüssig-Seins bereits bei Plato kennen lernen. Platonisch oder überhaupt allgemein gefasst, stehen nun beide Standpuncte absolut ebenbürtig nebeneinander, denn mit demselben Rechte, mit dem man den ideellen Standpunct einnehmen kann, dass alle Arcana fest sind, kann man auch den ideellen Standpunkt einnehmen, dass alle Arcana flüssig sind. Vom Standpunct der Tab. smar. macht sich die Sache aber etwas anders. Vom Standpunct der Tab. smar. steht die Auffassung der Arcana als Lapides im Vordergrund vor der Auffassung der Arcana als Elixiria. Denn hier ist die Sachlage die, dass man vorab die Lapis philos.-Interpretation hat. An sie schmiegt sich zuvörderst das, dass die Arcana = Lapides, und erst wenn man das hat, dann sagt man in weiterer Folge, eben so wohl, wie man den Lapis-Standpunct einnehmen kann, kann man auch den Elixir-Standpunct einnehmen.

Die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. ist besonders dadurch epochemachend in der Geschichte der Tab. smar., dass sie uns sechs Arcana bietet. Sie fasst die Arcana vom Standpunct der Sechs-Zahl auf. Diese 6 Arcana sind: 1) Acid. sulphur., 2) Natron, 3) Liquor hepatis, 4) Ferrum, 5) Pulv. solaris ruber, 6) Pulv. solaris niger.

Lernen wir nun die betreffende Interpretation näher kennen.

Bei ihr fällt die letzte Rubrik: Completum est etc. Den 6 Arcanis zu Liebe werden auch 6 Rubriken angenommen. Diese sind:

1. Rubrik Verum bis verissimum.
2. „ Quod est inferius bis adoptione.
3. „ Pater ejus est Sol bis in terram.
4. „ Separabis bis penetrabit.
5. „ Sic mundus bis modus est hic.
6. „ Itaque vocatus bis mundi.

Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und wir beginnen mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

An der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes hat man Wasser und erhält Erde. Das wird so ausgebeutet, dass man sagt, wenn man Wasser hat, so erhält man Erde von selbst. Die flüssigen Arcana werden nun als Wasser genommen, die festen Arcana als Erde, und im Anschluss daran hat man: Wenn man die flüssigen Arcana hat, dann hat man die festen von selbst. Demgemäss braucht man blos die flüssigen Arcana zu haben, denn wenn man sie hat, dann hat man die festen implicite. Wenn man also die flüssigen Arcana hat, so hat man alle Arcana. Nimmt man dies, letztere nun relativ in der Gedankenfolge von vorhin, so ergiebt das, man hat in so fern in den flüssigen Arcanis alle Arcana, als die flüssigen Arcana die festen von selbst ergeben, haben sie sich aber ergeben, so sind die flüssigen Arcana eben flüssig und die festen eben fest. Stellt man sich aber nicht auf diesen relativen Standpunct, sondern sagt ganz absolut: Wenn man die flüssigen Arcana hat, so hat man alle Arcana—so knüpft sich an diesen absoluten Standpunct das, dass alle Arcana flüssig sind, denn wenn alle Arcana nicht flüssig wären, so könnte man, indem man die flüssigen Arcana hat, eben nicht alle Arcana haben.

Auf die Weise von vorhin gelangt man dazu, dass alle Arcana = Elixiria, man kommt aber nicht dazu, dass alle Arcana = Lapides. Denn das Wasserverwandlungs-Experiment ist kein Erdverwandlungs-Experiment. Man kann wohl sagen, wenn man Wasser hat, so ergiebt sich die Erde von selbst, man kann aber nicht sagen, wenn man Erde hat, so ergiebt sich das Wasser von selbst. Somit kann man wohl sagen, wenn man die flüssigen Arcana hat, so hat man alle Arcana, man kann aber nicht sagen, wenn man die festen Arcana hat, so hat man alle Arcana. So wenigstens scheint es. Indessen an der Hand des

Quod est inferius est sicut id quod est inferius

macht sich die Sache anders. Da sich beim Wasserverwandlungs-Experiment das Wasser oben und die Erde, das Präcipitat, unten stellt, so ist

superius = Wasser,
inferius = Erde.

Es heisst hier also: Die Erde steht auf gleicher Rangstufe mit dem Wasser. Das heisst aber: Dieselbe Calcu lation die du an das Wasser der Wasserwandlung knüpfen kannst, kannst du auch an die Erde knüpfen, und wenn dich eine Deduction an der Hand das Wasserverwandlungs-Experimentes darauf führt, dass alle Arcana = Elixiria, so führt sie dich auch umgekehrt darauf, dass alle Arcana = Lapides.

Die praktische Basis dafür, dass die Erde auf gleicher Rangstufe mit dem Wasser steht, dass man also eben so wohl, wie man sagt, wo man Wasser hat, hat man auch Erde, auch umgekehrt sagen kann, wo man Erde hat, da hat man auch Wasser, die praktische Basis hierfür liegt darin, dass man sich die Erde auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen entstanden denkt. Auf Grund dessen ist überall da, wo wir Erde haben, dieser Erde Wasser vorangegangen. Wir können uns keine Erde ohne vorangegangenes Wasser, das ist kurz, ohne Wasser denken. Eben so wohl wie wir also an der Hand des Wassers die Erde haben, haben wir auch an der Hand der Erde das Wasser.

Nachdem wir nun wissen, dass die Erde auf gleicher Rangstufe mit dem Wasser steht, folgt:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda mirula rei unius.

Das Wasser, das sind die flüssigen Arcana, dienen dazu wie die Erde, das sind die festen Arcana, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Diese res una ist einerseits der Lapis, andererseits das Elixir. Man kann, wird hier gelehrt, die festen und flüssigen Arcana zusammen einerseits aus dem Gesichtspunct fassen, dass alle als fest genommen werden, dass alle Lapides sind, und andererseits aus dem Gesichtspunct, dass alle als flüssig genommen werden, dass alle Elixiria sind.

Et sicut res omnes etc.

Die res natae sind die Arcana. Indem die res natae fuerunt ab una re, wirft sich die una res zum Vater der Arcana auf, und die Arcana werden das, was die res una ist. Nimmt man nun res una = Lapis, so werden alle Arcana zu Lapides. Nimmt man res una = Elixir, so werden alle Arcana zu Elixiria. Im Grunde wird hier nichts anderes gesagt, als das, was vorhin darin gesagt wurde, dass quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Indessen der Unterschied von vorhin und hier liegt darin, dass vorhin die Sache ganz allgemein gehalten wurde. Es wurde gesagt, dass die flüssigen und festen Arcana dazu dienen, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Worin dies Wunder beiderseits in Bezug auf feste und flüssige Arcana bestand, lag nun zwar gerade durch den Ausdruck res una sehr durchsichtig. Indessen geradezu wurde es doch nicht weiter exponirt, worin das Wunder bestehe. Hier lernen wir es ganz speciell: — die res una wirft sich zum Vater der Arcana auf.

Im Uebrigen haben wir in dem Passus Et sicut etc. die analoge Sachlage, wie bei der metaphysischen und Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Diese Rubrik bringt ff. die Arcana:

1) Pater ejus est Sol = Acid. sulphuricum.
2) Mater ejus est Luna = Natron.
3) Portavit illud ventus in ventre suo = Liquor hepat.
4) Nutrix ejus terra est = Ferrum.
5) Pater omnis telesmi totius mundi est hic = Pulv. solaris ruber.
6) Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram = Pulv. solaris niger.

ad 1) Acid. sulphur. crudum raucht, das ist, ihm wohnt ein Hitzeprocess inne, welcher Hitzeprocess auch in seiner Kausticität vertreten ist.

Die Sonne ist das Princip der Wärme, der Hitze.

Acid. sulphur. crud. ist braun, das ist tingirt gelb.

Die Sonne ist gelb.

Also haben wir bei Acid. sulphur. und Sol auf beiden Seiten die Hitze und die gelbe Farbe.

Man kann nun entweder sagen: Hitze und Farbe führen darauf, die Sonne ideell zum Vater des Acid. sulphur. zu stempeln. Wo es sich also um das handelt, dessen Vater

die Sonne ist, da versteht es sich, das Acid. sulphur. gemeint ist.

Oder man kann sagen: An der Hand der aufgeführten Berührungspuncte sind Acid. sulphur. und Sol Synonima. Pater ejus est Sol heisst also, indem man Sol durch sein Synonimum ausdrückt: der Vater desselben ist das Acid. sulphur. Das aber ist: das Betreffende ist selbst Acid. sulphur., denn wo der Vater Acid. sulphur. ist, da ist's auch der Sohn.

ad 2) Natron carbon. und nitricum sind weiss.

Der Mond ist weiss.

Der Mond regiert die Nacht, wie die Sonne den Tag regiert. Wo also die Sonne heiss ist, ist der Mond kalt.

Nitrum bringt Kälte hervor, ist daher kalt.

Wir haben also an der Hand von Farbe und Kälte eine Parallele zwischen Luna und Natron, wie vorhin zwischen Sol und Acid. sulphur. So führt denn die analoge Calculation, die darauf führte, dass wir ad 1) das Acid. sulphur. haben, darauf, dass wir hier ad 2) beim Mater ejus est Luna das Natron haben.

ad 3) Das, was der ventus, die Luft, im Bauche trug, das, dessen Mutter die Luft ist, ist selbst Luft. Die Luft führt aber auf das Empedokleische Luftarcanum: Liquor hepatis. Somit ist in dem Portavit etc. der Liquor hepatis gegeben.

ad 4) Das, dessen nutrix die Erde ist, ist das, was in der Erde vorkommt. Das Arcanum aber, welches in der Erde vorkommt, ist Eisen, Eisen als Eisenvitriol genommen. Nun kommt zwar auch das Natron in der Erde vor. Man kann also fragen, warum muss denn das, cujus nutrix terra est, gerade Eisen sein, warum nicht Natron? Darauf ist die Antwort die: Gerade den Eisenvitriol als Eisen zu nehmen liegt nahe, weil aus dem Eisenvitriol das Acid. sulphur. gemacht wird. Und dann kann zwar Natron als Arcanum in der Erde vorkommen, braucht es aber nicht, denn man kann es auch künstlich darstellen. Dies trifft in Bezug auf den Eisenvitriol nicht zu. Man kann zwar auch Eisenvitriol künstlich darstellen, thut es aber nicht, um zu dem Eisenvitriol zu kommen, aus dem man das Acid. sulphur. darstellt, den schafft man sich aus der Erde hervor. Uebrigens kann man auch anders calculiren. Man sagt nämlich kurzweg, es handelt sich deswegen um Eisen und nicht um Natron, weil die Arcanen-Stelle für das Natron bereits besetzt ist. Nun kann man auch noch sagen, auch das Stibium sulphuratum nigrum kommt in der Erde vor, warum ist das denn nicht beim Nutrix ejus terra est gemeint? Hierauf ist einerseits die Antwort die, dass Stibium sulphur. nigrum kein Arcanum, sondern blos ein Theil-Arcanum ist, und andererseits die, dass das Stibium sulphur. nigrum, resp. der P. solaris niger, erst im Folgenden an die Reihe kommt, so an die Reihe kommt, dass es auf der Hand liegt, dass dort Stibium sulphur. nigrum und nicht Ferrum gemeint ist, dadurch aber für das Nutrix ejus terra est gar nichts anderes übrig bleibt, als das Eisen.

ad 5) Der pater omnis telesmi totius mundi ist der P. solaris ruber, und zwar aus dem Grunde, weil in der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. dieser pater telesmi κατ' ἐξοχήν = P. solaris ruber. Das hier heranzuziehen, liegt sehr nahe, weil die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. in erster Reihe die Arcana als Lapides in's Auge fasst, diese Lapides sich aber an den Lapis philos. reihen.

ad 6) Fasst man den P. solaris ruber generell als Repräsentanten des P. solaris, so hat die Sache mit dem P. solaris ruber ihr Bewenden. Soll aber, wie hier, mit dem P. solaris ruber die Sache nicht absolvirt sein, vielmehr auf den P. solaris ruber noch der P. solaris niger folgen, so ist die vis des P. solaris ruber keine integra, sie wird erst eine integra, wenn zum P. solaris ruber der P. solaris niger hinzutritt. Nun steht hier die virtus ejus, das ist, des P. solaris ruber, integra est, si versa fuerit, wenn der P. solaris ruber verwandelt worden: in terram, in Erde. Diese Erdverwandlung wird genommen, als die Verwandlung in das, was in der Erde vorkommt. Wir haben nun:

P. solaris ruber = Hydrarg. oxyd. rubr. + Sulphur aurat.

P. solaris niger = Hydrarg. oxyd. rubr. + Stibium sulphur. nigrum.

Hydrarg. oxyd. rubr. enthalten sie beide. Also kommt der Unterschied von P. solaris ruber und niger darauf hinaus, dass der eine Sulphur aurat., und der andere Stibium sulphur. nigr. enthält. Dieses Letztere kommt aber in der Erde vor. Wenn also der P. solaris ruber vertitur in terram, in das verwandelt wird, was in der Erde vorkommt, so heisst das, Sulphur aurat. wird in Stibium sulphur. nigrum verwandelt. Wenn man aber den P. solaris ruber hat, und verwandelt sein Sulphur aurat. in Stibium sulphur. nigr., so heisst das mit anderen Worten, man lässt zum P. solaris ruber den P. solaris niger hinzutreten.

Vierte Rubrik.

Separabis bis penetrabit.
Terra = Erde.
Ignis = Schwefel.
Subtile = Wasser.
Spissum = Mercur.

Wenn die Arcana nach der vorliegenden Interpretation auch als Lapides resp. Elixiria aufgefasst werden, so wird der Standpunct doch nicht fallen gelassen, dass der Lapis philos. sie zu Schwefel und Mercur macht. Im Gegentheil, da sie Lapides sind, so sind sie von vorn herein das, wozu der Lapis philos. sie gemacht hat, das ist Schwefel und Mercur. Wenn man also die Summe der Arcana nimmt, so hat man in ihnen in Bezug auf die festen Arcana: Erde, in Bezug auf die flüssigen Arcana: Wasser, in Bezug auf die Lapis philos.-Natur aller: Schwefel und Mercur. Nun soll man gemäss des:

Separabis terram ab igne etc.

den Schwefel von der Erde, den Mercur vom Wasser trennen. Das heisst gerade nicht, die festen Arcana besässen den Schwefel, die flüssigen den Mercur, und dies Betreffende sei nun von jedem zu trennen. Sondern es heisst, man soll, indem man im Ganzen Wasser, Erde, Schwefel, Mercur hat, trennen, trennend einen Unterschied machen zwischen Schwefel und Mercur einerseits, und Wasser und Erde andererseits. Und dass es gerade so sein soll, darauf macht das:

suaviter magno cum ingenio aufmerksam.

Und ferner hat statt, dass das, was man auf der einen Seite erhalten, dass das:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Das heisst, es ist Schwefel und Mercur. Anlehnend an die Darstellung des P. solaris ruber ist nämlich das, was ascendit: Luft, das was descendit: Erde. Nach der Lapis philosophicus-Interpretation ist aber in der Luft der Schwefel, in der Erde das Quecksilber repräsentirt.

Und es hat statt, dass das, was man auf der anderen Seite erhalten, dass das:

recipit vim superiorum et inferiorum.

Das heisst, es ist Wasser und Erde. Das betreffende Wasser erhält die Kraft der Arcana superiora und die betreffende Erde die Kraft der Arcana inferiora.

Sic habebis gloriam totius mundi, ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Indem du nun auf der einen Seite Schwefel und Mercur erhältst, hast du den Gloria-Standpunct der Arcana.

Haec est totius fortitudinis etc.

Indem du auf der anderen Seite die Arcana vom flüssigen und festen Standpunct erhältst, hast du den Fortitudo-Standpunct. Dieser Fortitudo-Standpunct besiegt omnem rem subtilem, alle flüssigen Arcana (subtile ja auch oben = Wasser), und vermöge dieses Sieges werden die flüssigen Arcana fest, wie es die festen Arcana bereits sind. Das Resultat des vincere ist also, dass alle Arcana zu Lapides werden. Und dieser Fortitudo-Standpunct penetrat omnem rem solidam, alle festen Arcana, und vermöge dieses Penetrirens werden die festen Arcana flüssig, wie es die flüssigen Arcana bereits sind. Das Resultat des penetrare ist also, dass alle Arcana zu Elixiria werden. Gemäss des Gloria-Standpunctes erhält man also die Arcana als Schwefel und Mercur. Gemäss des Fortitudo-Standpunctes erhält man die Arcana als Lapides einerseits und Elixiria andererseits.

Die cumulirte fortitudo zählt übrigens nach der Vier. Der Lapis-Standpunct steht nämlich vor dem Elixir-Standpunct, wie wir hierauf bereits mehrfach hingewiesen.

Dem analog haben die ursprünglich festen Arcana vor den urspünglich flüssigen Arcanis den Vorrang. Es giebt aber 4 feste Arcana: Natron, Ferrum, die beiden Pp. solares, und 2 flüssige: Acid. sulphur. und Liquor hepatis. Die ersteren haben den Vorrang vor den letzteren, und da ihrer gerade 4 sind, so weist hierauf die nach der 4 gezählte fortitudo.

Fünfte Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der von der Welterschaffung die Rede ist.

Die adaptationes beziehen sich auf die dritte Rubrik. Adaptationes ganz wie bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.: Arcana. Nun, diese bringt ja die dritte Rubrik, und sie wurzeln darin (hinc erunt), was die erste Rubrik bringt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die vierte Rubrik, in der von dem μέτρον, der fortitudo, die Rede ist.

Sechste Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes ist ein trismegistus auf Grund des Drei-Gesichtspunctes der Arcana, welchen die vorliegende Interpretation der Tab. smar. bringt und welcher darin besteht, dass die Arcana gefasst werden 1) als Schwefel und Mercur, 2) als Lapides, 3) als Elixiria.

Habens tres partes philosophiae totius mundi. Anlehnend an die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. (7. Rubrik) wird hier interpretirt: Und habe den Lapis philos. Es ist wohl angebracht, dass der Lapis philos. auf diese Weise in den Vordergrund geschoben wird, da es eben der Lapis phil. ist, der den Impuls zur vorliegenden Interpretation der Tab. smar. giebt. Der Titel dieser Interpretation der Tab. smar. ist somit eigentlich, wie der der Lapis philosophicus-Interpretation: De Lapide philosophico oder Tabula de Lapide philosophico. Um aber einen Unterschied zwischen beiden zu haben, wird hier zuvörderst, da der L a p i s im Vordergrunde steht, der Nachdruck auf Lapis gelegt, so dass wir erhielten: De L a p i d e philosophico oder Tabula de L a p i d e philosophico. Da nun aber der Lapis betont wird, so ist es sachentsprechend, dass das philosophicus, das in den Hintergrund tritt, fallen gelassen wird. Auf die Weise erhielte man denn: De Lapide oder Tabula de Lapide. Da es sich nun aber bei der Lapis philosophicus-Interpretation um e i n e n Lapis handelt, hier aber um m e h r e r e, so ist es sachentsprechend, dass man hier den Plural nimmt, wo man dort den Singular genommen, und so käme denn der Titel heraus: De Lapidibus oder Tabula de Lapidibus. Dieser Titel wandelt sich natürlich da, wo an die Stelle der Lapides die Elixiria treten, um in: De Elixiriis oder Tabula de Elixiriis.

Schlussbemerkungen.

Die Ausführung der Absicht, eine Lapis- und Elixir-Interpretation an die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. zu reihen, bringt es mit sich, den Passus Pater ejus Sol bis versa fuerit in terram für die Gesammtzahl der Arcana auszubeuten, ihn zur arcanologischen Rubrik zu machen, was jedenfalls eine geniale Idee ist. Sobald nun diese Idee da ist, sind die s e c h s Arcana geboten, gerade sechs Arcana, weil die betreffende Rubrik organisch in sechs Theile zerfällt, nämlich: 1) Pater ejus est Sol. 2) Mater ejus est Luna. 3) Portavit illud ventus in ventre suo. 4) Nutrix ejus terra est. 5) Pater omnis telesmi totius mundi est hic. 6) Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Den sechs Arcanis gegenüber macht es sich nun ganz gut, dass auch die Tab. smar. in sechs Rubriken zerfällt. Es wäre gerade nicht nöthig, dass die vierte Rubrik ginge von Separabis bis penetrabit, es stände gar nichts im Wege, dass sie blos von Separabis bis inferiorum ginge, und nun bei Sic habebis gloriam eine neue Rubrik anfinge. Indessen auf die Weise würden wir bei Sic habebis die fünfte, bei Sic mundus creatus die sechste, bei Itaque vocatus sum die siebente Rubrik, und damit im ganzen s i e b e n Rubriken haben, welche sich den sechs Arcanis gegenüber minder gut machen. Da nun der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dadurch, dass er die vierte Rubrik von Separabis bis penetrabit gehen lässt, notorisch den sieben Rubriken aus dem Wege geht, so kann er sich durch das Anfügen der Schlussrubrik Completum est keine siebente Rubrik heranziehen, und so fällt das Completum est. Indessen, dass es fällt, das hat auch noch eine andere Motivirung. Nämlich die Rubrik Completum est bringt die χρυσοποιΐα, die Lehre vom Einarcanum. Diese Lehre gestaltet sich nach der Lapis philosophicus-Interpretation, an welche die vorliegende Interpretation anlehnt, derartig, dass die Arcana zu dem werden, was der P. solaris ist. Nun aber liegt in der Auffassung der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. das, dass die Arcana, indem sie Lapides sind, von vorn herein das sind, wozu der Lapis philos. sie gemacht hat, das ist Schwefel und Mercur, und das ist wieder in arcanologischer Auffassung: P. solaris. Da nun das Sachverhältniss derartig liegt, was soll uns denn noch die siebente Rubrik mit ihrer χρυσοποιΐα, das ist mit der Lehre vom Einarcanum, welches Einarcanum auf den P. solaris hinauskommt? Man sieht also, dass die Sache an und für sich zwar derartig liegt, dass sechs Arcana angenommen werden, diesen sechs Rubriken entsprechen sollen, die sechs Rubriken aber unmöglich sind, wenn nicht das Completum fällt, somit dieses Completum est dem Fallen nicht entgegen kann, dass aber doch in dem Streichen desselben kein Gewaltstreich gegen die Fassung der Tab. smar. liegt, wie sie sich nun einmal im Laufe der Zeiten gestaltet hat, sondern dass vielmehr jenes Streichen aus der inneren Natur der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. resultirt, in ihr begründet ist.

Elixiria und Lapides.

Fassen wir die sämmtlichen sechs Arcana, denn um diese handelt es sich ja bei der Elixir und Lapis-Interpretation der Tab. smar., als E l i x i r i a auf, so ist dem eine materielle Unterlage zu geben. Es ist dem eine materielle Unterlage zu geben, dass Natron, Ferrum, die beiden Pp. solares, welche an und für sich fest sind, nun auf einmal flüssig sein sollen. Diese materielle Unterlage liegt nun schon im Namen Elixirium. Lix heisst Lauge. Soll ein Arcanum also ein Elixir sein, so hat man sich dasselbe im zerflossenen Zustand zu denken. Am nächsten liegt ein solcher Gesichtspunct beim Eisen. Dieses wird im Anschluss an die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. als Eisenvitriol gewonnen, und nun gesagt, Schwefelsäure ist zerflossener Eisenvitriol, somit Ferrum als Elixir = Acid. sulphuricum. Der zerflossene Zustand für Natron, P. solaris ruber, P. solaris niger kommt heraus, wenn man sich den P. solaris ruber vom Standpunct der Darstellung denkt. Demzufolge fasst man, anlehnend an die dritte Rubrik der Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar., P. solaris ruber als Sulphur aurat., und P. solaris niger als Stibium sulphuratum nigrum; das Quecksilber wird also bei Seite geschoben. Dann sagt man Sulphur aurat. = Sulphur. Somit kommen die drei Arcana: Natron, P. solaris ruber, P. solaris niger hinaus auf: Natron, welches als Natron carbon. gefasst wird, Schwefel und Stibium sulphur. nigr. Diese drei zusammengeschmolzen stellen aber ein Fluidum dar, welches auf Zusatz von Schwefelsäure (s. d. Abschnitt von der Darstellung der Arcana) Sulphur aurat., das ist, wie es hier gefasst wird, P. solaris ruber ergiebt. Somit haben wir den Standpunct des Elixir für Natron, P. solaris ruber und P. solaris niger, wenn man sich, wie oben gesagt, den P. solaris ruber vom Standpunct der Darstellung denkt.

Stellt man sich also beim Flüssigkeits-Standpunct auf den Standpunct des Elixir, so hat man Ferrum, Natron, die beiden Pp. solares als Elixiria. Dieser Name Elixir zieht alsdann auch die beiden ursprünglich flüssigen Arcana, Acid. sulphur. und Liquor hepatis, zu sich hinüber.

Wie wir gesehen, liegt der Lix-Standpunct für das Eisen viel näher, als für Natron und die beiden Pp. solares. Es liegt also nahe, die letzteren besonders in's Auge zu fassen. Wir wissen nun, dass in Bezug auf sie der Lix-Standpunct derartig herauskommt, dass man den P. solaris ruber vom Standpunct der Darstellung auffasst. Das heisst mit anderen Worten, man bringt den P. solaris ruber in die Sache, und da dieser als Sulphur aurat. gefasst wird, so heisst es, man bringt das Sulphur aurat. in die Sache. Nun ist aber Sulphur aurat. = Sulphur,

also heisst es, man bringt den Schwefel in die Sache. Und endlich ist Schwefel = Feuer, also heisst es, man bringt den ignis in die Sache. Man hat also für den Elixir-Standpunct den ignis. Dem Elixir-Standpunct gegenüber steht der Lapis-Standpunct. Lapis aber ist, wie wir aus der Lapis philosophicus - Interpretation der Tab. smar. wissen, nichts anderes, als terra. Somit haben wir in dem Gegeneinander-Ueberstehen von Lapis und Elixir das Gegenüberstehen von terra und ignis. Das aber führt auf die Stelle der Tab. smar.: Separabis terram ab igne. Diese Stelle ist nun in der Lapis- und Elixir-Interpretation bereits in ihrer Weise verwerthet worden, und es lässt sich mit ihr in Betreff des Gegenüberstehens von terra und ignis, wie wir es so eben haben kennen lernen, nichts weiter anfangen. Daher greift man auf die spirituelle Interpretation der Tab. smar. über, und sagt, terra = Corpus (Leib), und ignis = Spiritus (Seele). Hiermit ist es denn gegeben, dass wir für den Namen Elixiria den neuen Namen: Spiritus erhalten. Ebensowohl wie also die Arcana von dem Standpunct, dass sie alle als flüssig aufgefasst werden, Elixiria heissen, ebensowohl heissen sie auch Spiritus. Diesen Namen finden wir im Lib. 1. Cap. 10. bei Geber.

Ausser Elixir und Spiritus haben wir nun aber auch noch andere Namen zur Bezeichnung des Flüssigkeitsstandpunctes der Arcana. Nämlich:

Die Arcana heissen vom Flüssigkeitsstandpunct: Olea, Oele. Dieser Name lehnt sich an den ignis von vorhin. Wenn man nämlich Feuer hat, und dies Feuer soll in Bezug auf eine Flüssigkeit Feuer sein, so liegt es nahe, das Feuer als Oel aufzufassen, da Oel brennt. (Man vergl. Plato, der Liquor hepatis Oel nennt.)

Ferner heissen die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct: Vina, das ist nun ein Anlehnen an den Spiritus von vorhin. Spiritus wird als spirituoses Getränk gedacht, und da haben wir eben den Wein.

Ferner heissen die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct: Aceta, Essige, Säuren. Das geschieht nun im Anlehnen an den Wein von vorhin. Einerseits geschieht es ganz vom Allgemein-Standpuncte, indem man an den Weinessig denkt, andererseits geschieht es im Anlehnen an Plato. Dieser führt nämlich da, wo er von den Pflanzensäften spricht, Wein, οἶνος, auf, und hat es auf den Essig abgesehen.

Endlich heissen die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct: Aquae und Liquores, Ausdrücke, die am Ende am nächsten liegen. Und weil man das Wasser, die Flüssigkeit trinkt, so schmiegen sich hieran die Ausdrücke Res potabiles für die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct.

Was nun den Elixiria gegenüber gilt, nämlich dass dem, dass alle 6 Arcana flüssig sein sollen, eine materielle Unterlage zu geben ist, das gilt auch den Lapides gegenüber. Es sind an und für sich Natron, Eisen, die 2 Pulv. solares fest, dagegen Acid. sulphur. und Liquor hepatis flüssig. Es ist also dem eine materielle Unterlage zu geben, woher diese letzteren auf einmal fest sein sollen. Nun, in Bezug auf das Acid. sulphur. hält man sich an den Eisenvitriol. Wie man also bei den Elixiria sagte: Eisenvitriol ist Acid. sulphur., so sagt man hier bei den Lapides: Acid. sulphur. ist Eisenvitriol. Das ist nun eine Sache, die so nahe liegt, dass sie weniger die Augen auf sich zieht. Hervorstechend die Augen auf sich zieht der Liquor hepat., es fragt sich hauptsächlich bei ihm, wie die materielle Unterlage dafür ist, dass er zum Lapis wird. Und da hält man sich an Plato, der den Liquor hepatis vom Standpunct des λίθος oder der γῆ als Salmiak auffasst.

Nimmt man also Acid. sulphur. als Eisen und Liquor hepatis als Salmiak, so hat man alle 6 Arcana als feste Körper, das ist als Terrae, das ist als Lapides, denn der Ausdruck Lapis philos. wurzelt ja (vergl. Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.) in „terra".

Ausser der Bezeichnung Lapides kommt nun noch für die Arcana vom festen Standpunct die Bezeichnung Corpora vor. (Geber, Lib. 1. Cap. 11.) Diese Bezeichnung steht der Bezeichnung des flüssigen Standpunctes durch Spiritus gegenüber (vergl. oben).

Ferner heissen die Arcana vom Feststandpunct: Salia, Aluminia, Boracia. (Geber, Lib. 1. Cap. 11.) Diese Ausdrücke schmiegen sich daran, dass der Liquor hepatis als Salmiak aufgefasst wird. Weil es gerade der Liquor hepatis ist, der das Hauptaugenmerk auf sich richtet, wenn es sich darum handelt, dem Feststandpunct der Arcana eine materielle Unterlage zu geben, so zieht das, was der Liquor hepatis in seinem Festsein ist, die übrigen Arcana alle zu sich hinüber. Der Salmiak wird nun aufgefasst als Sal, das ist nicht Salz im neueren chemischen Sinne, sondern Salz als Kochsalz. Bei Plato nämlich wird Liquor hepatis per analogiam deswegen zu Salmiak, weil Natron als Kochsalz gefasst wird. Das Hauptmotiv also, dass Liquor hepatis = Salmiak, liegt darin, dass Natron = Kochsalz = Sal, und darum wird Salmiak: Sal genannt. Ferner wird Salmiak: Alumen und Borax genannt. Zu diesen Ausdrücken liegt dieselbe Berechtigung vor, als zu dem Ausdruck Nitrum, den Plato für Salmiak bringt. Da nun auf diese Weise Salmiak = Sal, Borax, Alumen, so werden eben alle Arcana zu Salia, Aluminia, Boracia. Es steht auch nichts im Wege, da Plato will, dass Salmiak = Natron, diesen Ausdrücken: Nitrosa beizufügen.

Ferner heissen die Arcana vom Feststandpunct: Crescentia (Geber, Lib. 1. Cap. 11.) das sind vegetabilische Stoffe. Hiermit ist auf das gezielt, was Plato χυμοὶ nennt. Diese χυμοὶ nimmt Geber nicht mit Plato als flüssig, sondern als fest. Er setzt sie nicht unter die Spiritus (Elixiria), sondern unter die Lapides. Damit hat er nun einerseits den verdickten, erhärteten Pflanzensaft vor Augen, andererseits zielt er auf das Extract, welches mehr zum Festen als zum Flüssigen neigt, und gewissermassen ein künstlich dargestellter χυμὸς ist.

Endlich sind die Arcana vom Feststandpunct: Metalle. Das hängt einerseits damit zusammen, dass Lapis = Mineral. Ob man also sagt, Arcana = Lapides, oder Arcana = Mineralien, bleibt sich so circa gleich. Mit der Auffassung der Arcana als Minerale geht aber die Auffassung derselben als Metalle Hand in Hand. (Vergl. bei Plato). Andererseits tritt aber in Bezug auf die Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. der Metallstandpunct noch besonders dadurch in den Vordergrund, dass in Bezug auf die gloria die unvollkommenen Arcana als Metalle aufgefasst werden.

Damit, dass die Arcana zu Lapides und Elixiria, resp. zu dem werden, was die verwandten Ausdrücke für Lapis und Elixir sind, wird die Bezeichnung der Arcana eine eigenthümliche, wie sie sonst nicht gewesen. Der Arcanumausdruck erhält nämlich ein Epitheton. Es ist ähnlich, als wenn eine Person Carl oder Heinrich heisst. Nun kommt der Titel Herr auf, und die Person wird jetzt Herr Garl, Herr Heinrich genannt. Analog bei den Arcanis. Wo sonst beispielsweis das Arcanum Liquor hepatis: Sulphur genannt wurde, da bahnt es sich jetzt an, dass es genannt wird: Elixir Sulphuris, Spiritus Sulphuris, Oleum Sulphuris, Acetum Sulphuris, Vinum Sulphuris, Aqua Sulphuris, Liquor Sulphuris, Sulphur potabile, Lapis Sulphuris, Corpus Sulphuris, Sal Sulphuris, Alumen Sulphuris, Borax Sulphuris, Nitrum Sulphuris, Extractum Sulphuris und was in dem Genre noch einzelne Ausdrücke mehr sind, z. B. Hepar Sulphuris, welcher Ausdruck Hepar sich als pars pro toto dem Corpus anschmiegt, u. s. w.

Mit den Epitheton-Ausdrücken von vorhin haben aber an und für sich nichts zu thun, sondern stehen für sich da die Ausdrücke: Tinctura und Essentia. Der Ausdruck Tinctura schmiegt sich an das Arcanum vom Standpunct der Farbe an. Tinctura kommt her von tingere, färben. Tinctura heisst also eigentlich das Färben, in übertragener Weise heisst es aber ein Arcanum vom Gesichtspunct der Farbe aufgefasst. In Bezug auf Tinctura haben wir also das Arcanum vom Standpunct des Eindruckes, welchen es auf den Gesichtssinn macht. Da nun die Arcana (vergl. b. Plato) nicht nur vom Standpunct des Eindruckes, welchen sie auf den Gesichtssinn machen, sondern auch vom Standpunct der Eindrücke, welche sie auf die anderen Sinne machen, aufgefasst werden, so wäre es lückenhaft, wenn der Tinctura nichts zur Seite stände. Darum tritt ihr die οὐσία, das ist Lateinisch Essentia, zur Seite. Die οὐσία, Essentia, fasst das Arcanum vom Standpunct des Eindruckes, welchen es auf die Sinne macht, mit Ausnahme des Gesichtssinnes, denn für den Eindruck auf diesen tritt die Tinctura ein. Wenn nun aber auch die Ausdrücke Tinctura und Essentia auf ganz anderer Basis stehen, als die Ausdrücke Lapis und Elixir und die diesen verwandten,

so übernehmen sie doch mit diesen eine analoge Rolle, sie werden dem Namen des Arcani als Exitheton beigegeben. Es würden also zu der Reihe von Ausdrücken, die wir vorhin als Beispiel für den Liquor hepatis gegebeu, die Bezeichnungen: Tinctura Sulphuris und Elixir Sulphuris hinzutreten.

Nun muss man aber wohl beachten — das ist eine Sachlage, die uns, von unserem Standpunct der Neuzeit, aufangs etwas fremd vorkommt — dass das Epitheton auf die Sache selbst weiter nicht influirt. Ob der Carl Herr Carl, der Heinrich Herr Heinrich genannt wird, ob wir an die Stelle des „Herr" irgend einen synonimen Ausdruck setzen, das influirt auf den Carl und Heinrich nicht weiter, die bleiben eben Carl und Heinrich. Ganz so ist es in Bezug auf das Arcanum. Ob man, um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, wenn man Liquor hepatis: Sulphur nennt, ob man von Elixir Sulphuris, oder Spiritus Sulphuris, oder Oleum Sulphuris, oder Corpus Sulphuris, oder Tinctura Sulphuris, oder Essentia Sulphuris u. s. w., u. s. w. spricht, das bleibt sich ganz gleich. In dem einen Falle nimmt man das Arcanum Liquor hepatis oder Sulphur vom Standpunct des Elixir, für den Flüssigkeitsstandpunct entweder diesen oder irgend einen anderen Ausdruck nehmend, im anderen Falle nimmt man dasselbe Arcanum vom Standpunct des Lapis, für den Feststandpunct entweder diesen oder irgend einen anderen Ausdruck nehmend, im dritten Falle fasst man dasselbe Arcanum vom Standpunct des Eindruckes auf, den es auf den Gesichtssinn macht, im vierten Falle fasst man dasselbe Arcanum vom Standpunct des Eindruckes auf, den es auf einen anderen Sinn macht; ob aber nun das eine oder das andere statt hat — das Arcanum Liquor hepatis oder Sulphur ist in allen Fällen da.

Im Anlehnen an das so eben Exponirte hat nun ff. statt. Den Alchemisten gehen principiell blos die Arcana an, mit anderen Chemikalien hat er eigentlich nichts zu schaffen. Indessen auf der einen Seite kann er sich der Chemikalien überhaupt nicht entschlagen, weil er eine bestimmte Reihe von ihnen nöthig hat, um sich die Arcana darzustellen. Und auf der anderen Seite liegt es zu nahe, dass der Alchemist, der es doch nun einmal mit chemischen Stoffen zu thun hatte, sich vermöge ihrer auch andere Präparate darstellte, als gerade die Arcana. So ist es unausbleiblich, dass der Alchemist eine grössere Reihe von Chemikalien und Präparaten vor sich hatte, als gerade seine Arcana. Nun gruppirte er sich seine Chemikalien und Präparate um die einzelnen Arcana herum, und indem er nun für das Arcanum eine Reihe von Ausdrücken hatte, die Ausdrücke, dio wir oben haben kennen lernen, vertheilte er dieselben auf die Chemikalien und Präparate, die um das betreffende Arcanum standen. Z. B. es handelte sich um das Arcanum Liquor hepatis. Indem der Alchemist dieses hatte, hatte er eine Reihe von Chemikalien und Präparaten, welche sich um dasselbe gruppirten. In Folge dessen nannte er diese Chemikalien und Präparate mit dem Namen, welchen er dem Liquor hepatis gab, z. B. Sulphur. Um nun aber einen Unterschied zwischen den einzelnen Sulphur-Chemikalien und Präparaten zu haben, nannte er das eine Sal Sulphuris, das andere Corpus Sulphuris, das dritte Oleum Sulphuris u. s. w., u. s. w. Viele derartiger Ausdrücke wurden nun successiv stereotyp, sie wurden officiell angenommen, und hierin liegt die Basis für eine Reihe pharmakologischer und chemischer Bezeichnungen, die sich im Laufe der Zeiten entwickelten.

Schliesslich wollen wir bemerken, dass von den besprochenen Ausdrücken auch ein Theil auf den Lapis philosophicus kommt, so dass man also nicht blos sagt Lapis philosophicus, sondern auch Tinctura philosophica, Elixirium philosophicum u. s. w.

Die Arcana als Edelsteine.

Es liegt nahe, dass, wenn man so edele Dinge, wie die Arcana sind, Steine nennt, dass dann aus den Steinen Edelsteine werden. Daher treten den Arcana als Lapides die Arcana als Gemmae und Vitrum zur Seite. Das Vitrum wird deswegen herangezogen, weil in der populären Vorstellung die Edelsteine: Glas sind. Die Auffassung der Arcana als Gemmae und Vitrum findet sich bereits bei Geber. Hierbei ist nun zu bemerken, dass im Anfang,

wo die Sache aufkommt, nur von einer generellen Fassung der Edelsteine die Rede ist. Wir werden später an der Hand der Metall-Interpretation der Tab. smar. sehen, dass man, indem man die Arcana als Metalle auffasst, sagt, dieses Arcanum ist dieses Metall, jenes Arcanum jenes Metall. So ist es ursprünglich mit den Edelsteinen nicht. Ursprünglich sagt man, die Arcana, indem sie als Lapides gefasst werden, werden auch als edele Lapides, als Gemmae gefasst, und damit ist die Sache fertig. Man sagt aber nicht, dieses Arcanum repräsentirt diesen Edelstein und jenes Arcanum jenen. Diese Auffassung kommt erst später in die Sache. Sie ist aber nicht kanonisch, das heisst, sie lehnt sich nicht an die Tab. smar. Es giebt keine Interpretation der Tab. smar., auf Grund derer dies Arcanum dieser Stein resp. Edelstein ist, jenes Arcanum jener Stein resp. Edelstein. Und weil diese Auffassung nicht kanonisch ist, so distribuiren verschiedene Alchemisten die Arcana in verschiedener Weise auf die Edelsteine.

Indem wir die Gegenüberstellung der Arcana und speciellen Edelsteine in's Auge fassen, wollen wir uns (man kann damit vergleichen, was R. Lullus in: Compendium animae transmutationis artis metallorum bringt) an den Basilius Valentinus halten. Derselbe sagt in dieser Beziehung, Currus triumphalis, edid. Kerckring, P. 131:

Advertat interim artis amator, virtutem Antimonii non tantum, ut cetera metalla, singula cum singulis lapidibus pretiosis comparari posse, sed ipsum solum omnium lapidum virtutes universaliter continere, quod colores ejus, quos per regimen ignis ex se effert et oculis exhibet, satis demonstrant. Pellucidum ejus rubrum assignatur carbunculo, pyropo et corallo; album adamanti et crystallo; coeruleum sapphiro; viride smaragdo; flavum hyacintho; nigrum granato, qui lapis occulte nigredinem quandam in se habet absconditam.

„Der Kunstliebhaber bemerke nun, dass das Antimonium nicht nur, wie die übrigen Metalle (Arcana), einzeln mit einzelnen Edelsteinen verglichen werden kann, sondern dass dasselbe in seiner Einheit vom Allgemeinstandpunct alle Steine in sich fasst, und das geht klar hervor aus den Farben, welche es durch Vermittelung des Feuers zeigt. Seine hochrothe Farbe kommt auf den Karfunkel, den Pyrop, die Koralle; seine weisse Farbe auf den Diamant und den Krystall; seine blaue Farbe auf den Sapphir; seine grüne Farbe auf den Smaragd; seine gelbe Farbe auf den Hyacinth; seine schwarze Farbe auf den Granat, welcher Stein eine gewisse Schwärze in sich verborgen hält."

Basilius Valentinus hält sich nämlich an die sechs Arcana der Lapis-Interpretation der Tab. smar. Dass dies sachentsprechend ist, wird Niemand leugnen. Nun stellt er den sechs Arcanis die sechs Farben gegenüber. Damit hat er (vergl. den Abschnitt von den Farben der Arcana):

Acid. sulphur.	Gelb,
Natron	Blau,
Liquor hepatis	Grün,
Ferrum	Weiss,
P. solaris ruber	Roth,
P. solaris niger	Schwarz.

Sich nun an diese Farben haltend, fasst er die verschiedenen Edelsteine vom Gesichtspunct ihrer Farbe auf, und setzt an die Stelle von Gelb, Blau u, s. w. einen gelben Edelstein, einen blauen Edelstein u. s. w. In derselben Weise, wie die gelbe Farbe, die blaue Farbe u. s. w. dem betreffenden Arcanum entspricht, in derselben Weise entspricht dann auch der gelbe Edelstein, der blaue Edelstein u. s. w. dem betreffenden Arcanum.

Indem er nun die Edelsteine vom Gesichtspunct der Farbe auffasst, sagt er:

Gelb	ist der	Hyacinth,
Blau	„ „	Sapphir,
Grün	„ „	Smaragd,
Weiss	„ „	Diamant, der Krystall,
Hochroth	„	Karfunkel, der Pyrop, die Koralle,
Tiefroth „	„	Granat.

Es sind nun aber die sechs Arcanenfarben: Gelb, Blau, Grün, Weiss, Roth, Schwarz; nicht aber: Gelb, Blau, Grün, Weiss, Hochroth und Tiefroth. Um nun hier den Einklang hervorzubringen zwischen den Farben, wie sie eigentlich auf die sechs Arcana kommen, und den

Farben, wie sie hier den Edelsteinen gegenübergestellt sind, nimmt Basilius das Hochroth des Karfunkels u. s. w., kurz als Roth, und das Tiefroth des Granats als Schwarz, letzteres, weil das Tiefroth „eine gewisse Schwärze in sich verborgen hält". Und so bekommt er denn heraus:

Gelb ist der Hyacinth,
Blau „ „ Sapphir,
Grün „ „ Smaragd,
Weiss „ „ Diamant, der Krystall,
Roth „ „ Karfunkel, der Pyrop, die Koralle,
Schwarz „ „ Granat.

Wie nun Basilius Valentinus sechs Arcana und sechs Farben annimmt, so müsste er eigentlich auch sechs Edelsteine annehmen. Er müsste also der weissen Farbe gegenüber nicht den Diamant und den Krystall bringen, sondern einen von beiden; er müsste der rothen Farbe gegenüber nicht den Karfunkel, den Pyrop, die Koralle bringen, sondern einen (eine) von den dreien. Dass er das nun aber nicht thut, das ist wohl überlegt. Er will nämlich auf der einen Seite wohl den sechs Arcanis zu Liebe, welchen in der Lapis-Interpretation der Tab. smar. Rechnung getragen wird, sechs Edelsteinne annehmen, doch will er auf der anderen Seite aber auch wieder nicht diese Edelstein-Sechs zu sehr in den Vordergrund drängen, weil es dadurch den Anschein gewinnen könnte, als wäre die Specialisirung der Edelsteine kanonisch, was sie doch, wie wir oben gesehen, notorisch nicht ist. Durch diese beiden Standpuncte segelt er nun, sich den Rücken frei haltend, derartig durch, dass er auf der einen Seite nach der Farben-Sechs specialisirt, auf der anderen Seite aber statt der Edelstein-Sechs eine Edelstein-Neun herausbekommt.

Auf Grund der Basilschen Aufstellung kommt also folgende Zusammenstellung von Arcanum, Farbe und Edelstein heraus:

Acid. sulphur. . . . Gelb . . Hyacinth,
Natron . . . . Blau . . Sapphir,
Liquor hepatis . . . Grün . . Smaragd,
Ferrum . . . . Weiss . Diamant, Krystall,
P. solaris ruber . . Roth . . Karfunkel, Pyrop, Koralle,
P. solaris niger . . Schwarz. Granat.

Der specialisirten Edelsteinauffassung der Lapides verdanken wir den stereotypen Titel der Tabula smaragdina: Tabula smaragdina. Nämlich an der Hand der Lapis philosophicus-Interpretation erhalten wir den Titel: Tabula de Lapide philosophico. An der Hand der Lapis-Interpretation (s. diese in der 6. Rubrik) wird derselbe vorab zu: Tabula de Lapide philosophico, dann zu: Tabula de Lapide, und endlich: Tabula de Lapidibus. Sobald nun die Lapides zu Gemmae werden, rückt zuvörderst an die Stelle des Titels: Tabula de Lapidibus der Titel: Tabula de Gemmis. Nun sagt man aber, wo es sich auf der einen Seite um eine Tabula de Lapide philosophico handelt, und auf der anderen Seite um eine Tabula de Lapide, da ist es ganz gut, dass man, um keine Verwechselung hervorzubringen, die Tabula de Lapide umwandelt in Tabula de Lapidibus. Wo aber an die Stelle des Lapis die Gemma tritt, da ist keine Verwechselung mehr möglich. Hier also kann man wieder vom Plural abgehen, und statt zu sagen: Tabula de Gemmis, sagt man: Tabula de Gemma. Das macht sich namentlich gut, wenn man (s. den folgenden Abschnitt) den Sol im Passus Completum est quod dixi de operatione Solis als Edelstein nimmt. Sobald man nun aber im Titel der Tab. smar. die Gemma hat, führt das sehr nahe liegend darauf, dass man sich fragt, welche eine Gemma ist das denn? Und da antwortet man dann, diese eine Gemma ist der Smaragd. Sobald man nun den Smaragd hat, erhalten wir den Titel: Tabula de Smaragdo. Da das aber darauf führen könnte, dass bei einer Tabula de Gemmis blos der Smaragd in's Auge gefasst sei, so nimmt man statt des Substantivs mit der Präposition das Adjectiv. So wird aus de Smaragdo: smaragdinum, und aus der Tabula de Smaragdo: Tabula smaragdina.

Wir müssen nun sehen, wie wir in Bezug auf die eine Gemma gerade zum Smaragd kommen. Wir haben es hier mit zwei Gründen zu thun.

Der eine Grund liegt darin, dass, wenn man die Arcana vom Feststandpunct auffasst, dass dann namentlich der Liquor hepatis es ist, welcher das Augenmerk auf sich

zieht. (Vergl. den Abschnitt: Elixiria und Lapides.) In Bezug auf die Gemmae handelt es sich aber um den Feststandpunct, und so ist es nahe liegend, dass auch hier der Liquor hepatis das Hauptaugenmerk auf sich zieht. Indem er aber das Hauptaugenmerk auf sich richtet, sagt man, die eine Gemma, um die es sich dem Obigen gemäss handelt, ist ein Edelstein, der eine Relation zum Liquor hepatis hat. Nimmt man nun den Liquor hepatis als grün, so hat man einen grünen Edelstein, und als solcher präsentirt sich eben der Smaragd.

Der andere Grund basirt auf eine Stelle bei Seneca. Es heisst nämlich in des L. Annaeus Seneca Epistolae morales, Lib. 14. Ep. 2. (90): Excidit porro vobis, eundem Democritum invenisse, quemadmodum ebur molliretur, quemadmodum decoctus calculus in Smaragdum converteretur, qua hodieque coctura inventi lapides hoc utiles colorantur. „Es entfiel euch weiter, dass derselbe Demokrit erfunden hat, wie Elfenbein weich gemacht wird, wie eine geschmolzene Steinmasse in Smaragd verwandelt wird. Durch diese Art des Schmelzens werden noch heute die falschen Steine, die sich dazu eignen, gefärbt." Seneca will sagen, man kann falsche Steine machen, wie sie an Ringen u. s. w. getragen werden, z. B. Smaragd. Es handelt sich aber nicht blos um den falschen Smaragd, sondern auch um andere falsche Steine, die ähnlich gemacht werden. In Bausch und Bogen kann man aber nicht alle ächten Steine nachmachen, darum das „hoc utiles," es muss auch der Möglichkeitsstandpunct da sein. Ein Stein, der sich nicht nachmachen lässt, der ist nicht utilis, passend, zu einer solchen Procedur.

So liegt die Stelle im Sinne Senecas. Die Alchemisten legten ihr zu ihrem Zwecke einen anderen Sinn unter. Nämlich in Bezug auf die eine Gemma, welche zum Smaragd wird, ist der dedoctus calculus der Liquor hepatis. Ein calculus ist er vom Standpunct der Arcana als Lapides. Decoctus ist er vom Gesichtspunct dessen, dass er an und für sich flüssig ist. Man denkt nämlich beim Kochen an Wasser, welches dem Kochprocesse anheimfällt. Also der decoctus calculus, der Liquor hepatis, welcher das Hauptaugenmerk auf sich zieht, convertitur in Smaragdum, wird in Smaragd verwandelt, den stempelt man zum Smaragd. Und durch diese coctura, das ist das, was so eben decoctus calculus genannt wurde, durch diesen Smaragd werden die inventi lapides, das sind die uneigentlichen Steine, die Arcana als Lapides gefasst, hoc oder ad hoc utiles, die ganz für die Sache passend sind, colorantur, gefärbt, das ist an der Hand der Farben zum Edelsteinstandpunct hinübergezogen.

Dass den Alchemisten diese Stelle in die Augen stach, kommt primo loco davon her, dass in ihr Demokrit genannt wird, welcher als Autor der Φυσικὰ καὶ μυστικὰ bei ihnen in hohem Ansehen stand. Ob nun Seneca den Demokrit von Abdera oder den Demokrit, der die Φυσικὰ καὶ μυστικὰ geschrieben, vor Augen hat, bleibt sich gleich. Nach dem Schwindel, den Synesius dem Dioscorus vorgemacht, fliesst die Persönlichkeit beider Demokrite in eine zusammen.

Schliesslich ist zu erwähnen, dass der Titel Tabula smaragdina sich nicht deswegen vor anderen Titeln in den Vordergrund drängt, weil man die Tabula de Lapidibus höher stellt, als andere Interpretationen der Tab. smar., noch weniger deswegen, weil man die Tab. de Lapidibus in Bezug auf die specialisirten Edelsteine höher stellt, als andere Interpretationen der Tab. smar.—ist doch eine solche Specialisirung der Edelsteine gar nicht kanonisch—sondern deswegen, weil man an den Ausdruck Tabula smaragdina den Begriff geknüpft wissen will: die Tabula, das Schriftstück, welches wie ein Smaragd, wie ein Juwel dasteht.

Hortulanus (vergl. den Abschnitt: Allgemeine Vorbemerkungen über die Tab. smar.) nennt seine Schrift bereits: Commentarius in Hermetis Tabulam smaragdinam.

Die Edelsteinmacherkunst.

Unter die Lapis-Interpretation der Tab. smar. gehört der Schlusspassus: Completum est quod dixi de operatione Solis nicht. Setzt man ihn aber nun doch unter dieselbe, so kann das ff. ausgebeutet werden.

In der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. kann

man sagen, wie die Stelle Pater ejus est Sol lehrt, ist der Vater der res una, des Lapis philos.: Sol. Da nun aber das, was der Vater ist, auch das Kind ist, so ist Sol = Lapis philos., und wenn es heisst Completum est etc., so heisst das: Completum est quod dixi de Lapide philos. Damit haben wir denn in der Lapis philosophicus-Interpretation den Lapis philos. ebensowohl im habens tres partes, als im Completum est. Ueberträgt man das nun auf die Lapis-Interpretation, so kann man bei der Anfügung des Completum est sagen: Im habens etc. haben wir den Lapis philos. überhaupt, in Completum dagegen haben wir den Lapis philos. als den Edelstein. Das letztere liegt darin, dass die operatio Solis als χρυσοποιΐα auf eine Veredelung führt. Handelt es sich nun um Metalle, so ist die Veredelung Gold, handelt es sich dagegen um Steine, so ist die Veredelung der Edelstein.

So haben wir denn eine der Goldmacherkunst parallel laufende Edelsteinmacherkunst, welche, wie wir gesehen, derartig in die Alchemie gebracht wird, dass man den Schlusssatz Completum est etc., welcher ursprünglich nicht unter die Lapis-Interpretation der Tab. smar. gehört, trotzdem unter dieselbe setzt.

Das Edelsteinmacher-Wesen drängt sich nicht so mit Eclat in den Vordergrund, als das Goldmacher-Wesen, doch wird es nach derselben Schablone zugestutzt, indem die Bibel, biblische und Profan-Personen zu seiner Verherrlichung herhalten müssen.

Was die Bibel betrifft, so müssen hauptsächlich ff. Stellen für die Edelsteinmacherkunst herhalten: Offenbarung des Johannes, Cap. 21 (Luthers Uebersetzung):

Vers 18. Und der Bau ihrer (der Stadt) Mauren war von Jaspis, und die Stadt von lauterm Golde, gleich einem Glase.

Vers 19. Und die Gründe der Mauren und der Stadt waren geschmückt mit allerlei Edelsteinen. Der erste Grund war ein Jaspis, der andere ein Sapphir, der dritte ein Chalcedonier, der vierte ein Smaragd.

Vers 20. Der fünfte ein Sardonich, der sechste ein Sardis, der siebente ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topasier, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyacinth, der zwölfte ein Amethist.

2. Buch Mosis, Cap. 28 (Luthers Uebersetzung):

Vers 17. Und sollst es (das Amtschildlein) füllen mit vier Reihen voll Steine. Die erste Reihe sei ein Sarder, Topaser, Smaragd;

Vers 18. Die andere ein Rubin, Sapphir, Demant;

Vers 19. Die dritte ein Lyncurer, Achat, Amethyst;

Vers 30. Die vierte ein Türkis, Onych, Jaspis. In Gold sollen sie gefasst sein in allen Reihen.

Wir wissen aus dem Abschnitt „Der erste Theil des ersten Capitels des Evangelium Joannis," dass der Evangelist Johannes zu Anfang seines Evangelium auf die Tab. smar. eingeht. Er ist somit ein Alchemist, und als solcher wird er denn zum Goldmacher und Edelsteinmacher gestempelt. Wir besitzen einen Hymnus zu Ehren des Johannes von Adam von St. Victor (12. Jahrhundert), welcher anfängt: Gratulemur ad festivum. In ihm heisst es:

Cum gemmarum partes fractas
Solidasset, has distractas
Tribuit pauperibus.
Inexhaustum fert thesaurum
Qui de virgis fecit aurum,
Gemmas de lapidibus.

„Nachdem er die zerbrochenen Theile der Edelsteine aneinandergefügt hatte, riss er sie wieder voneinander, und vertheilte sie unter die Armen. Der trägt einen unerschöpflichen Schatz davon, der aus Ruthen Gold und aus Steinen Edelsteine machte."

Dass Johanes die Edelsteine erst zusammenfügt und dann auseinanderreisst, zielt auf das ἀγείρειν und σπάειν (vergl. Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.)

Bei den Ruthen kann man denken: an den goldenen Stab des Mercurius (virgâque levem coërces aureâ turbam. Horaz), an den ramus aureus im 6. Buche der Aeneide (vergl. den Abschnitt: Die Schwindel-Goldmacherkunst), vielleicht an den Lapis philos., der von den Bäumen gepflückt wird (s. bei den Abendländern den Abschnitt: Epistola Haimonis), und an die Wünschelruthe, mittelst derer man Gold findet.

Aus der Profan-Geschichte wird namentlich die Königin Kleopatra herangezogen. Als Antonius verliebt in den Armen der Kleopatra girrte, wetteten die beiden einmal, wer von ihnen die kostbarste Mahlzeit geben würde. Antonius liess nun seinerseits die kostbarsten Leckerbissen herbeischleppen, Kleopatra aber wartete mit einem an und für sich einfachen Mahle auf, bei dem sie die Auflösung einer Perle, im Werthe von einer halben Million Thalern, in Essig auf des Antonius Gesundheit trank. Diese Erzählung wird in alchemistischem Sinne ausgebeutet. Der Essig war ein „Acetum philosophicum," nnd indem Kleopatra mit ihm umzugehen verstand, war sie eine Alchemistin. Perlen werden dann zu den Edelsteinen gezählt, und so kommt heraus, dass Kleopatra sich der Edelsteinmacherkunst befleissigte. Nun ist es zwar ein grosser Unterschied, Edelsteine zu machen, und Edelsteine in einem Acetum philosophicum aufzulösen. Indessen man muss sich hier auf den Standpunct des σπάειν und ἀγείρειν stellen. Das Lösen des Edelsteines ist ein σπάειν, wogegen das Herstellen des Edelsteines aus einer Lösung ein ἀγείρειν ist. Wie sich Kleopatra nun auf das σπάειν verstand, wird sie sich auch wohl, so ist die leitende Idee, auf das ἀγείρειν verstanden haben.

Indem die Königin Kleopatra auf Grund der erwähnten Erzählung zur Alchemistin gestempelt wird, wird sie auch zur alchemistischen Schriftstellerin gemacht, und ihr ein Fragmentum chemicum untergeschoben; dann die Schrift: Τῆς Κλεοπάτρας περὶ σταθμῶν καὶ μέτρων ἐξήγησις κ. τ. λ. (Handschrift.)

Dass sich die Edelsteinmacherkunst nicht so mit Eclat in den Vordergrund drängte, als die Goldmacherkunst hat seinen guten Grund. Die Edelsteinmacherkunst hatte eine reelle Basis. Wie, eine reelle Basis?! Ja, allerdings, freilich nicht in unserem Sinne, aber doch im Sinne der Alten. Die zählten zu der Edelsteinmacherkunst die Kunst, Glaskrystalle und bunte Glase darzustellen — daher auch der Ausdruck Vitrum für Gemmae — und das war zu jener Zeit eine edele Kunst. Wer die Kunst verstand, Glaskrystalle, prächtig gefärbte Glasflüsse darzustellen, und aus ihnen Armleuchter, prächtige Fenster u. s. w. anzufertigen, der trieb wahrlich keine brodlose Kunst. Noch heut zu Tage, wo sich die Concurrenz der Sache bemächtigt hat, sind einzelne Branchen einer solchen „Edelsteinmacherkunst" sehr lucrative Erwerbsquellen. So ein Edelsteinmacher hatte gar keinen Grund, über seine Kunst viel Reden zu machen, und um sie an den Mann zu bringen, so lange im Lande umherzureisen, bis er einen Narren fand, der sich von ihm düpiren liess. Der fertigte ruhig seine Glasflüsse an, und verwerthete sie. Wenn irgend etwas die Goldmacherkunst in ihr wahres Licht zu setzen vermag, so ist es die Edelsteinmacherkunst. Wenn die Goldmacher ihre Kunst verstanden hätten, wie die Edelsteinmacher, so würde die Goldmacherkunst gerade so bescheiden im Hintergrunde stehen, wie die Edelsteinmacherkunst, zu einer Geschichte der Goldmacherkunst in dem Massstabe, wie wir sie jetzt besitzen, wäre es dann nie gekommen.

Allgemeines über Gebers Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii, namentlich Lib. 1. Cap. 12—22. und Lib. 3. Cap. 1—9. Indem der Autor der Lapis-Interpretation der Tab. smar. in die Rubrik Pater ejus est Sol etc. interpretationsweise die sechs Arcana bringt, hat er nicht ganz die Uebersicht darüber, was er thut, oder was nun alles in der von ihm geschaffenen Interpretation liegt. Es geht ihm, wie Manchem, der etwas neues auf's Tapet bringt, und nun die Tragweite desselben nicht übersieht. Es war erst einem Nachfolger (Geber) vergönnt, zu durchschauen, dass mit der betreffenden Interpretation jener Stelle die Metallauffassung der Arcana angebahnt ist. Nämlich:

Pater ejus est Sol. Das bezieht sich auf das Acid. sulphur. Sol kann man nun aber nach der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. als Gold nehmen. Der Vater des Acid. sulphur., so haben wir dann, ist Gold, also das Acid. sulphur. selbst als Kind = Gold.

Mater ejus est Luna. Das ejus bezieht sich auf das Natron. Luna kann man als Silber nehmen. (Vergl. Lapis philosophicus - Interpretation der Tab. smar.) Die

Mutter des Natron, so haben wir dann, ist Silber, also das Natron als Tochter = Silber.

Da haben wir also an der Hand der eigensten Worte der Tab. smar., dass zwei Arcana Metalle sind.

Das Eisen, das gehört ja zu der Sechs-Areanenzahl, ist eo ipso ein Metall.

Da haben wir also drei Arcana, die Metalle sind.

Da nun auf die Weise die Hälfte der Arcana Metalle sind, so liegt es sehr nahe, auch die andere Hälfte als Metalle aufzufassen.

Die zuerst in der Geschichte der Menschheit vorkommenden festen Metalle sind: Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei. Das sind also die Metalle κατ᾽ ἐξοχήν. Ihrer erwähnt auch die Bibel, 4. Buch Mosis, Cap. 31. Vers 22:

אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת:

Von ihnen sind drei bei der obigen Calculation untergebracht, nämlich: Gold, Silber, Eisen. Es liegt also nahe, die drei restirenden Arcana als Kupfer, Zinn, Blei aufzufassen. Und das liegt auch gar nicht ohne Anhaltspuncte.

Liquor hepatis hat entweder eine gelbe, oder eine grüne Farbe, wie man will, wie wir das bei den Farben der Arcana haben kennen lernen. Gerade so ist Kupfer entweder gelb als Kupfer im gewöhnlichen Sinne, oder grün als Grünspan, welcher ein sehr häufig vorkommendes Kupferpräparat ist. Also der Liquor hepatis wäre unter die Metall-Arcana als Kupfer leicht unterzubringen, wenn man sich, wie bei den specialisirten Edelsteinen an die Farbe hält. Man vergl. übrigens auch Plato, der Liquor hepatis als ἰός (Grünspan) nimmt.

Es blieben also P. solaris ruber und niger für Zinn und Blei.

Was haben nun aber diese beiden Arcana mit Zinn und Blei zu schaffen? — Die Sache macht sich ff.

Die beiden Pp. solares bestehen aus Hydrarg. oxyd. rubr. und Antimonpräparaten. Die Antimonpräparate werden nun nicht als Metalle aufgefasst, das Hydrarg. oxyd. rubr. aber wohl. Denn nach der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. ist ja Hydrarg. oxyd. rubr. = Mercur. Mercur aber ist ein Metall. Damit haben wir denn je einen Theil der betreffenden Präparate als Metall, und das legalisirt ihren Mettallstandpunct sattsam. Wir haben also zwei Präparate. Diese Präparate sollen als Metalle aufgefasst werden. Nun enthalten sie ein Metall. Da liegt es doch nahe, dass sie aufgefasst werden als das Metall, welches sie enthalten, das ist als Quecksilber. Trotzdem das nun aber nahe liegt, bieten sich doch Gesichtspuncte dar, die beiden Pp. solares nicht als Quecksilber aufzufassen. Nämlich:

1) Quecksilber gehört nicht unter die Metalle, die wir oben als die Metalle κατ᾽ ἐξοχήν aufgeführt haben.

2) Quecksilber ist Eins. Es handelt sich aber nicht um Eins, sondern um Zwei. Denn sowohl der P. solaris ruber als der P. solaris niger sind, da es sich um die Sechs-Arcanenzahl handelt, unterzubringen.

3) Wenn an und für sich gesagt wird: Ich fasse die Arcana als Metalle auf, Mercur ist ein Metall, somit habe ich auch das Recht, irgend ein Arcanum als Mercur aufzufassen: — wenn das an und für sich gesagt wird, so steht dem nichts im Wege. Wie die Alchemie nun aber einmal zur Zeit, wo der Metallstandpunct aufkommt, liegt, ist dem Mercur gewissermassen der Weg versperrt. Denn wenn nach den längst vorher angebahnten Verhältnissen gesagt wird, dieses oder jenes Arcanum ist Mercur, so denkt man dabei an Mercur im Sinne der metaphysischen oder Lapis philosophicus - Interpretation der Tab. smar. Das ist aber ein ganz anderer Standpunct, als der Metallstandpunct, mit dem wir es hier zu thun haben. Ja, der Mercur ist um so mehr excludirt, als es, wie wir noch sehen werden, statt hat, dass nach der neu aufkommenden Metall-Auffassung der Arcana, die Arcana zwar als je irgend ein Metall aufgefasst werden, dass sie dabei aber alle nach vorangegangener Lehre Mercur (und Sulphur) bleiben.

Dieser Calculation zufolge können die Pp. solares also nicht als Mercur aufgefasst werden. Dagegen liegt auf der anderen Seite ein Anhaltspunct für den Mercur vor, wie wir vorhin gesehen. Dazu kommt für die betreffenden Arcana der Anhaltspunct für Zinn und Blei, wie wir auch gesehen. Also ist das Ganze dazu angethan dass Mercur auf der einen Seite und Zinn und Blei auf der anderen Seite in Relation gesetzt werden.

Und hier sagt man denn: Quecksilber ist flüssig. Flüssig sein ist aber nichts anderes, als in hohem Grade weich sein. Zinn und Blei sind weich, also sind sie nichts anderes, als Quecksilber in geringerem Grade. Zinn und Blei haben also auf Grund ihrer Weichheit eine Verwandschaft mit dem Quecksilber, welche Verwandschaft noch dadurch gesteigert wird, dass sie, wie das Quecksilber, weiss sind. Somit treten bei den Pp. solares Zinn und Blei zuerst für den Mercur, und dann für die Pp. solares selbst ein. Die beiden Pp. solares werden zu Zinn und Blei.

So liegt die Sache für Zinn und Blei in Bezug auf die Pp. solares. Indem sie aber so liegt, haben wir eben nur, dass die beiden Pp. solares Zinn und Blei sind. Wir wissen nun aber noch nicht, ob P. solaris ruber Blei oder Zinn, P. solaris niger Zinn oder Blei sein soll. Und hier wird denn angenommen, dass Zinn = P. solaris ruber und Blei = P. solaris niger, wobei das in's Auge gefasst wird, dass Blei leichter schwarz wird als Zinn, somit Blei mehr für den schwarzen P. solaris niger passt. Geber sagt in dieser Beziehung ausdrücklich über das Blei (Lib. 1. Cap. 19.): Plumbum multum habet de substantia terrea. Das bezieht sich auf das in der Erde vorkommende Stibium sulphur. nigr. Und dann sagt er: Et in Stannum per lavacrum vertitur. Das ist, man kann Stibium nigrum durch Zusätze in Sulphur aurat. verwandeln. Und über das Zinn sagt er (Lib. 1. Cap. 20.): Suscipit tincturam rubedinis. Das bezieht sich auf die rothe Farbe des Sulphur aurat. Es unterliegt also gar keinem Zweifel, dass Geber Zinn nimmt als P. solaris ruber, und Blei als P. solaris niger.

Wir hätten also:

Acid. sulphur. = Gold,
Natron sulphur. = Silber,
Eisen = Eisen,
Liquor hepatis = Kupfer,
P. solaris ruber = Zinn,
P. solaris niger = Blei.

Die Metall - Interpretation der Tab. smar. ist schon in der Alchemie, wie sie ihr vorangeht, längst vorbereitet. Wir haben den Metallstandpunct bereits bei Plato. Wir haben ihn an der Hand der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. Denn die Arcana, indem sie zu Gold werden, werden dort als Metalle aufgefasst. Indem der Lapis philos. die Arcana zu Gold macht, werden die unvollkommenen Arcana als unvollkommene, unedele Metalle aufgefasst. Und dann ist auch der Metallstandpunct in der Auffassung der Arcana als Lapides gegeben, denn der Lapis führt auf das Mineral, das Mineral aber auf das Metall. (Vergl. den Abschnitt: Elixiria und Lapides.)

Dem Metallstandpunct der Arcana, wie wir ihn hier gezeichnet haben, begegnen wir zuerst bei Geber. Geber ist ein Arabischer Alchemist aus dem 8. Jahrhundert.

Gebers Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Rubricirung ist wie bei der Lapis-Interpretation der Tab.smar. Wir haben also sechs Rubriken. Das Anflicksel Completum est fällt. Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und so fangen wir an mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Nach dem vorigen Abschnitt wissen wir, dass, gemäss der Stelle Pater ejus est Sol, Acid. sulphur. eo ipso = Gold, gemäss der Stelle Mater ejus est Luna, Natron eo ipso = Silber, gemäss der Stelle Nutrix ejus est terra, Eisen eo ipso = Eisen.

Ebenso wissen wir, dass es nun nahe liegt für Liquor hepatis, P. solaris ruber und niger: Kupfer, Zinn, Blei herauszuziehen.

Davon liegt nun Kupfer ziemlich nahe für Liquor hepatis. Es würde aber Schwierigkeiten haben, für die beiden Pp. solares Blei und Zinn unterzubringen, wenn Zinn und Blei nicht dem Quecksilber an die Seite ge-

setzt würden, wenn sie nicht als weiche Metalle als flüssige Metalle aufgefasst würden.

Demgemäss ist es sehr wichtig für den Metallstandpunct der Tab. smar., dass man nicht sagt, wie das so gewöhnlich geschieht, Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei sind feste Metalle, sondern dass man vielmehr sagt, von den genannten Metallen sind die einen als fest aufzufassen, die anderen als flüssig. Sobald man aber die Metalle als feste und flüssige hat, hat man iu ihnen das Substrat zum Wasserverwandlungs-Experiment. Man mischt sie unter einander, dann hat man die res uua, und die res una zerfällt dann in das superius und inferius, indem die flüssigen Metalle in die Höhe und die festen zu Boden gehen. Also wenn man die Metalle als feste und flüssige auffasst, so ist damit gegeben, dass das, quod est superius, dazu dient, wie das, quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Gerade so aber auch umgekehrt. Wenn gelehrt wird, dass in Bezug auf die Metalle quod est superius est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, so ist damit dle Lehre gegeben: Die Metalle (Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei) sind theils als feste, theils als flüssige aufzufassen.

So findet die Stelle: Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius ihre Erledigung.

Voran geht aber:

Quod est inferius est sicut id quod est superius.

Mit dieser liegt es ff.

In dem: Et quod est superius etc. ist wohl gesagt, die Metalle sind als feste und flüssige aufzufassen. Man weiss aber nicht, wie man dazu kommt. Dazu dient eben das Quod est inferius est sicut id quod est superius. Nämlich: Sobald man den Metall-Flüssigkeitsstandpunct in's Auge fasst, denkt man an Quecksilber. Nun sollen ausser dem Quecksilber auch andere Metalle, Blei und Zinn, flüssig sein. Nun gut, dann werfe man sie in ein Gefäss, in dem Quecksilber ist, dann wird man eine Flüssigkeit haben. Das letztere hat nun aber nicht statt. Nimmt man ein Gefäss mit Quecksilber, und giebt Blei und Zinn hinzu, so fallen die letzteren zu Boden, und das Quecksilber stellt sich über sie, Quecksilber bildet das superius, Blei und Zinn das inferius. Das hat die Stelle im Auge. Sie will besagen: Du giebst in ein Gefäss Quecksilber, Zinn, Blei. Nun gehen Zinn und Blei nach unten. Wo bleibt also ihre Flüssigkeit? Hieran, sagt die Stelle, stosse dich nicht. Das inferius steht auf gleicher Rangstufe mit dem superius. Dasselbe, was dir das Quecksilher, das superius bietet, bieten dir auch Zinn und Blei, das inferius. Es steht also nichts im Wege, dass du Zinn und Blei als flüssig auffassest. Hierbei ist nun zu bemerken, dass man in Bezug auf die flüssigen Metalle nicht blos bei Blei und Zinn stehen bleibt, sondern auch das Silber mit in den Bund aufnimmt. Das ist dadurch motivirt, dass nach den vorangegangenen Interpretationen der Tab. smar. Silber und Quecksilber auf einer Linie stehen. Durch die Aufnahme von Silber wird dann auch Gleichmässigkeit in die Zahl der festen und flüssigen Metalle gebracht. Wir haben dann nämlich:

Flüssig	Fest
Silber	Gold
Blei	Kupfer
Zinn	Eisen

Es wird nun übersetzt Et quod est superius etc.: Und das Obere dient wie das Untere dazu, um die Wunder des Metallstandpunctes (res una) zu Stande zu bringen.

Et sicut res omnes etc.

Res natae = Arcana.

Und von diesem Metallstaudpunct entstanden omnes res natae, alle Arcana, auf Grund eines väterlichen Verhältnisses. Also nicht nur diejenigen Arcana, von denen es auf der Hand liegt, dass sie Mstalle sind, das sind Acid. sulphur. (Sol), Natron (Luna), Eisen, nicht nur sie sind Metalle, sondern auch diejenigen, von denen es nicht auf der Hand liegt, nämlich Liquor hepatis, P. solaris ruber und P. solaris niger.

Man vergleiche übrigens beim ganzen Passus das, was bei der metaphysischen Interpretation und Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. gesagt, wobei noch zu bemerken, dass hier, bei der Metall-Interpretation, der

Nachdruck zugleich auch auf dem omnes liegt. Alle Dinge sind von Gott, und so sind auch alle res natae von der res una.

Dritte Rubrik.

Sie lehnt an die Lapis-Interpretation der Tab. smar., wobei denn die einzelnen Arcana zu den betreffenden Metallen werden; s. d. vorigen Abschnitt.

Vierte Rubrik.

Separabis bis penetrabit.

Hier wird auseinandergesetzt, dass die Metalle Schwefel und Mercur sind, und zwar betrifft die gloria den Schwefel, die fortitudo den Mercur.

Separare heisst trennend einen Unterschied machen.

Terra = Erdschwefel = Sulphur spissum.

Ignis = Luftschwefel, Hydrothiongas = Sulphur subtile.

Also subtile ist dasselbe, was ignis ist, dient zur Erklärung dessen, was unter ignis zu verstehen. Spissum ist dasselbe, was terra ist, dieut zur Erklärung desselben.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso heisst also: Trenne, mache einen Unterschied zwischen festem Schwefel und gasförmigem Schwefel. Der so interpretirten Stelle zu Liebe nimmt Geber die beiden Schwefelarten: Sulphur und Arsenicum an, von denen Sulphur das spissum, und Arsenicum das subtile repräsentirt. Lib. 1. Cap. 13. heisst dem spissum der Tab. smar. zu Liebe der Schwefel eine pinguedo inspissata, und Cap. 14. ist dem subtile der Tab. smar. zu Liebe das Arsenicum de subtili materia.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich darauf, dass, entgegen früheren Interpretationen, spissum und subtile synonim mit terra und ignis, wobei aber der Wortstellung entgegen subtile auf ignis kommt, und spissum auf terra.

Nun denke man sich die festen und flüssigen Arcana in ein Gefäss geworfen; dann gehen die flüssigen in die Höhe, bilden die Metalla superiora, die festen gehen zu Boden, bilden die Metalle inferiora. In dasselbe Gefäss werfe ich nun den Schwefel, oder vielmehr die beiden Schwefel; dann geht das Gas in die Höhe, aufwärts zu den Metallis superioribus, der feste Schwefel dagegen sinkt herab und geht zu den Metallis inferioribus. Also um auf die Stelle Ascendit a terra zu kommen:

Du hast den Schwefel. Dieser zerfällt dem Vorangehenden gemäss in das subtile und spissum. Nun wird er in ein Gefäss geworfen, in dem die Metalle sind. Dann ascendirt er, das heisst sein subtile ascendirt, und er descendirt, das heisst, sein spissum descendirt, und er erhält die vis superiorum, das ist der Metalla superiora, er geht zu den Metallis superioribus, und die vis inferiorum, das heisst der Metalla inferiora, er geht zu den Metallis inferioribus. Ebensowohl nun aber wie der Schwefel die vis Metallorum empfängt, ebenso empfangen auch umgekehrt die Metalla die vis Sulphuris.

Sic habebis gloriam totius mundi. So hast du den Schwefel.

Im directen Arrangement würde die ganze Stelle so liegen: Du hast den Schwefel (gloria). Dieser zerfällt in das subtile und spissum. Das subtile geht an die flüssigen Metalle, das spissum an die festen Metalle.

Statt dieses directen Arrangements haben wir das indirecte Arrangement: Du trennst das subtile vom spissum, das eine geht zu den flüssigeu Metallen, das andere zu den festen. So hast du den Schwefel (gloria). — Nun das bleibt sich gleich, vermöge der obscuritas fugiens ist es leicht einzusehen.

Also kurz und bündig heisst die Stelle: Die Metalle bestehen aus Schwefel. Denn wie schon vorher gesagt, ebensowohl wie der Schwefel die vis Metallorum empfängt, so empfangen auch die Metalle die vis Sulphuris. Und indem sie sich präsentiren als mit der vis Sulphuris begabte, sind sie eben Schwefel.

Nun kommt der Mercur an die Reihe.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis. Der Mercur ist die cumulirte fortitudo, repräsentirt die cumulirte fortitudo, quia: —

denn er besiegt omnem rem subtilem. Subtilis hier = flüssig. Omnis res subtilis = die flüssigen Metalle. Also: denn er besiegt die flüssigen Metalle.

Und er durchdringt omnem rem solidam. Omnis res

solida = die festen Metalle. Also: er durchdringt die festen Metalle.

Das ist also kurz und bündig: Die Metalle bestehen aus Mercur.

Dass die Metalle aus Schwefel bestehen, wird also ausgedrückt: Der Schwefel wird theilhaftig der Macht der Metalle. Dass die Metalle aus Mercur bestehen, wird ausgedrückt: Der Mercur besiegt und durchdringt die Metalle.

In Bezug auf den fortitudo-Ausdruck ist ff. zu bemerken. Derselbe zählt nach der Drei, und zielt damit auf diejenigen Metalle, welche an und für sich bereits eine nähere Relation zum Quecksilber haben. Diese drei Metalle sind 1) Plumbum, weil es dem P. solaris niger entspricht, welcher Quecksilber als Hydrarg. oxyd. rubr. enthält; 2) Stannum, weil es dem P. solaris ruber entspricht, welcher ebenfalls Hydrarg. oxyd. rubr. enthält; 3) Argentum, weil Luna nach den vorangegangenen Interpretationen der Tab. smar. als Silber und Quecksilber aufgefasst wird. Die Drei der fortitudo führt also schon darauf, dass fortitudo = Quecksilber.

Fünfte Rubrik.

Sic mundus creatus bis est hic.

Analog wie bei der Lapis-Interpretation der Tab. smar.

Sechste Rubrik.

Itaque vocatus sum bis totius mundi.

Der Hermes ist ein trismegistus deshalb, weil sich bei der Metall-Interpretation der Tab. smar. die Drei in dreifacher Weise in den Vordergrund drängt. Zuerst haben wir nämlich die Existenz von drei flüssigen und drei festen Metallen (Silber, Zinn, Blei: flüssig; Gold, Eisen, Kupfer: fest). Dann haben wir zweitens drei Metalle, die derartig hervortreten, dass zu ihnen das Quecksilber in besonders naher Relation steht, nämlich Blei (P. solaris niger), Zinn (P. solaris ruber), Silber (Queck-Silber). Endlich haben wir drittens drei Metalle, die nicht weiter auf einem Umwege herauscalculirt zu werden brauchen, sondern die uns die Metall-Interpretation der Tab. smar., indem sie die dritte Rubrik vorab wie die Lapis-Interpretation interpretirt, gewissermassen von selbst bietet, das ist Gold in der Stelle Pater ejus est Sol (Sol = Aurum), Silber in der Stelle Mater ejus est Luna (Luna = Argentum) und Eisen in der unveränderten Interpretation der Lapis-Interpretation. — Dass nun möglicher Weise gesagt werden kann, indem wir drei flüssige und drei feste Metalle haben, ist in dem ersten Gesichtspuncte, den wir aufgeführt haben, eine zwiefache Drei, womit eigentlich der Hermes trismegistus zum tetrakismegistus wird, — das erledigt sich zu Gunsten des Hermes trismegistus dadurch, dass die drei flüssigen Metalle, welche uns der erste Gesichtspunct bietet, dieselben sind, als die, welche uns der zweite Gesichtspunct bietet, nämlich: Blei, Zinn, Silber, und damit beim ersten Gesichtspuncte in den Hintergrund treten können.

Indem nun drei Gesichtspuncte da sind, die dem Hermes anheimfallen, und jeder dieser Gesichtspuncte wieder nach der Drei zählt, haben wir bis hierhin noch keine Interpretation der Tab. smar. kennen lernen, die so strict dem Hermes trismegistus Rechnung trägt, als die vorliegende. Wenn nämlich der Hermes deswegen zum trismegistus wird, weil sich ihm drei Gesichtspuncte anschmiegen, wie das sonst statt hatte, so handelt es sich eigentlich nicht um den τρὶς μέγιστος, sondern blos um den τρὶς μέγας. Hier, bei der Metall-Interpretation der Tab. smar., haben wir aber den Hermes vorab vom Gesichtspunct der Drei, das ist den Hermes τρὶς μέγας, und dann zersplittert sich jeder einzelne Gesichtspunct wieder nach der Drei, und damit kommt der Superlativ τρὶς μέγιστος heraus. Hier haben wir ganz eigentlich den Hermes trismegistus.

Habens tres partes philosophiae totius mundi.

Philosophia totius mundi (vergl. die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.) = Lapis philos. Damit wird darauf hingewiesen, dass die Metalle aus Schwefel und Mercur bestehen. Dies Verhältniss liegt aber nun nicht, wie bei der Lapis philosophicus-Interpretation, dass die Metalle Metalle sind ohne Schwefel und Mercur, und dass dadurch, dass zu den Metallen Schwefel und Mercur, das ist der Lapis philos. hinzutritt, dass dadurch diese Metalle zu Gold werden. Nein, ganz von vorn herein sind alle Metalle des Lapis philos., das ist des Schwefels und Mercur theilhaftig, sie bestehen aus Schwefel und Mercur. Hat man also ein Metall, so hat man den Lapis philos. Und da nun, wie wir vorhin gesehen, die Metalle sich um eine Drei gruppiren, so hat der Lapis philos. tres partes. Diese tres partes Lapidis philos. decken also gewissermassen den Hermes trismegistus von sonst in seiner einfachen Dreiheit. Mit diesem Hermes trismegistus in seinem früheren einfachen Drei-Standpunct wird also nicht absolut gebrochen.

Anlehnend an seine Interpretation des habens tres partes philosophiae totius mundi hat Geber nun zuvörderst als Titel der Tabula smaragdina: De Lapide philosophico. Nun giebt er Lapis philos. als Magisterium, soll heissen Meisterstück, wieder. Würde er haben: De Magisterio. Nun nimmt er aber den Lapis philos., auf den er lossteuert, als einen vollkommeneren an, als es der Lapis philos. der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. ist. Denn an der Hand dieses letzteren Lapis philos. müssen erst, so calculirt er, die Metalle zu Sulphur und Mercur werden. Sie sind des Lapis philos. nicht theilhaftig, werden es erst auf Grund dessen, dass man sie zu Gold macht, das ist, indem man Schwefel und Mercur (Lapis philos.) zusetzt. Dagegen sein Lapis philos. ist von vorn herein in den Metallen, denn alle Metalle bestehen von vorn herein aus Schwefel und Mercur. Deswegen nennt er seinen Lapis philos., sein Magisterium, die Perfectio magisterii, die Vervollkommnung des Lapis philos. Somit hätte er als Titel der Tab. smar.: De perfectione magisterii. Nun fasst er aber in's Auge, dass er, Geber, wie wir oben auseinandergesetzt, auf Grund seiner cumulirten Gesichtspuncte des Drei-Hermes den τρὶς μέγιςος hat, wo seine Antecessoren blos den τρὶς μέγας hatten. Wo seine Antecessoren also die 3 hatten, da summirt er 3 + 3 + 3, er bekommt also, seinen Antecessoren gegenüber, eine Summe heraus, und dieser zu Liebe, dem in der That als τρὶς μέγιςος und nicht τρὶς μέγας figurirenden Hermes zu Liebe, hält er sich an die „Summe" und bekommt als Titel heraus: De summa perfectionis magisterii. Damit ist er nun aber noch nicht fertig. Er will auch dem τὰ μετὰ τὰ φυσικά des Autors der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und der Umwandlung desselben seitens Demokrit in τὰ φυσικά Rechnung tragen, und bekommt so als vollständigen Titel heraus: De summa perfectionis magisterii in sua natura (φύσις), oder: Tabula de summa perfectionis magisterii in sua natura. Und auf Grund dieses Titels der Metall-Interpretation der Tab. smar. heisst das Gebersche Werk: Summa perfectionis magisterii in sua natura. Mit der „Summa" auf dem Titel des Geberschen Werkes haben sich nun Manche nicht zurecht zu finden gewusst, und haben dies Wort im Sinne genommen: „Sumarische Zusammenstellung, Inbegriff." Und auf Grund dessen haben sie dann geschrieben: Summa de perfectione magisterii. Das ist aber nicht richtig. Will man ein „de" in den Titel bringen, so muss man schreiben: De summa perfectionis magisterii in sua natura.

Der umfangreiche Titel Gebers für die Tab. smar. bahnt dem kurzen Titel Tabula smaragdina den ersten Weg.

Schlussbemerkungen.

Dass nach Geber die Metalle aus Schwefel und Mercur bestehen, heisst arcanologisch gefasst, die Arcana bestehen aus Schwefel und Mercur, und das heisst wieder, die Arcana sind das, was der P. solaris ist. Es ist dies nichts anderes, als die Lehre vom Einarcanum mit dem Einarcanum P. solaris an der Spitze der Arcana. Die sechs Rubriken, welche die Tab. smar. nach der vorliegenden Interpretation erhält, entspechen den sechs Metallen, welche aus den sechs Arcanen der Lapis- und Elixir-Interpretation entspringen, und welche sich an die organische Sechstheilung der dritten Rubrik lehnen. Diese sechs Rubriken bieten sich bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. viel selbstständiger, organischer dar, als bei der Lapis- und Elixir-Interpretation, denn dort war die Auffassung der vierten Rubrik als eine Rubrik mehr willkürlich, hier ist sie nothwendig, hier ist es ganz unmöglich, bei Sic habebis gloriam etwa eine neue Rubrik anfangen,

zu lassen. Geber hat also noch viel mehr Grund, seinen sechs Metallen zu Liebe die Schlussrubrik Completum est fallen zu lassen, als der Autor der Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar., denn sie würde ihm eine organisch resultirende Sechs-Rubricirung zerstören, wo sie bei der Lapis- und Elixir-Interpretation blos einer mehr willkürlich angenommenen Sechs-Rubricirung in die Quere käme. Die nähere Motivirung übrigens, dass die Schlussrubrik Completum est nun auch wirklich fallen kann, liegt gerade so, wie bei der Lapis- und Elixir-Interpretation. Was soll noch eine χρυσοποιΐα, ein künstliches Machen der Metalle resp. Arcana zu Schwefel und Mercur, zum P. solaris, wo sie von vorn herein bereits Schwefel und Mercur, P. solaris, sind?

Das Anhängen der Schlussrubrik an die Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii, namentlich Liber 3.

Die metaphysische Interpretation der Tab. smar., die erste Interpretation auf dem neu angebahnten Wege der exclusiv arcanologischen Alchemie, hat den Schlusssatz Completum est. Die Interpretation, welche sich der metaphischen anreiht, das ist die Lapis philosophicus-Interpretation, hat ebenfalls das Completum est. Die Lapis-Interpretation, welche sich der Lapis philosophicus-Interpretation anschmiegt, hat es nicht. Wir wollen nun nicht sagen, obgleich wir es vielleicht sagen könnten, dieses letztere wird dadurch redressirt, dass bei der Lapis-Interpretation das Completum est dennoch angefügt, und im Sinne der Edelsteinmacherkunst verwerthet wird. Wir wollen dies deswegen nicht sagen, weil wir nicht nachweisen können, dass zu der Zeit, zu welcher das vorging, was wir sogleich vorbringen werden, bereits die Edelsteinmacherkunst in die Alchemie gekommen war. Wir wollen, um ganz sicher zu gehen, annehmen, zu jener Zeit seie das Completum noch gar nicht an die Lapis-Interpretation gefügt gewesen. Dann haben wir also das Sachverhältniss, auf welches wir so eben hingewiesen, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. das Completum est hat, ebenso die Lapis philosophicus-Interpretation, dass aber die Lapis-Interpretation dasselbe nicht hat. Das nun ergiebt aber in Bezug auf das Anfügen und Nichtanfügen des Completum est keinen principiellen Unterschied für die drei erwähnten Interpretationen der Tab. smar. Denn die Lapis-Interpretation steht gar nicht so selbstständig für sich da, dass sie ebenbürtig der metaphysischen und Lapis philosophicus-Interpretation gegenüber gestellt werden könnte. Die Lapis-Interpretation schmiegt sich unmittelbar der Lapis philosophicus-Interpretation an, ist eine Erweiterung derselben, die sich als Tochterstock gar nicht Schritt für Schritt an den Mutterstock zu halten braucht. Wo der Tochterstock etwas nicht hat, was der Mutterstock wohl hat, da greift man, wo man es, den Tochterstock vor sich habend, aber doch heranziehen will, auf den Mutterstock hinüber. Man kann also nicht sagen, seht, das ist doch ein Unterschied zwischen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und der Lapis-Interpretation, dass die erstere das Completum est hat, die letztere nicht. Freilich, man kann es wohl sagen, aber man hat damit nicht einen principiellen Unterschied. Wenn die metaphysische Interpretation das Completum est nicht hätte, nun so hätte sie es eben nicht. Wenn aber die Lapis-Interpretation das Completum est nicht hat, so hat sie es blos direct nicht, indirect hat sie es doch, denn wenn man es haben will, so geht man einfach vom Tochterstock auf den Mutterstock über.

Stellt man nun aber die metaphysische Interpretation der Tab. smar., die Lapis philosophicus-Interpretation und die Metall-Interpretation einander gegenüber, dann ergiebt sich der principielle Unterschied, dass die beiden ersteren das Completum est haben, und die letztere nicht. Damit weicht denn die Metall-Interpretation aus der Bahn, welche bei dem Einschlagen des neuen Weges der rein arcanologischen Alchemie eröffnet ist, aus der Bahn, an die Tab. smar. das Completum est anzuhängen. Der Einwurf, dass so etwas aber denn doch nicht neu sei, da es in der Lapis-Interpretation bereits statt gehabt, dieser Einwurf ist nur halb zutreffend, denn wie wir so eben gesehen, liegt die Sache in Bezug auf die Lapis-Interpretation anders, und was etwa die Interpretationen der Tab. smar. in Neuplatonischer Richtung betrifft, welche stellenweis das Completum est anhängen, so fallen sie bei der Aristotelischen Richtung nicht in die Wagschale. Es ist daher ganz sachentsprechend, wenn ein Alchemist auftritt und sagt, Gebers Standpunct ist der metaphysischen Interpretation und der Lapis philosophicus-Interpretation gegenüber ein ganz absonderlicher, denn Geber trägt dem Completum est keine Rechnung, wo die metaphysische und Lapis philosophicus-Interpretation es wohl thun. Man kann ferner nichts dagegen haben, wenn derselbe Alchemist von seinem Standpunct aus sagt, Gebers Thun ist nicht ganz correct. Die neue Bahn, welche der Alchemie durch die metaphysische Interpretation der Tab. smar. eröffnet worden, bewegt sich auf dem Terrain des Completum est, darum hat Geber kein Recht, dasselbe zu streichen. Und endlich kann man nichts dagegen haben, dass derselbe Alchemist sagt, wir wollen den Geberschen Metallstandpunct festhalten, aber bei diesem Standpuncte ist das von Geber gestrichene Completum est der Tab. smar. wieder anzufügen.

Dem entgegen sagt man nun, aber das Fallen des Completum est hängt ja ganz innig mit Geberschen Anschauungen zusammen. Durch das Fallen des Completum est erhält Geber sechs Rubriken der Tab. smar., und diese sechs Rubriken entsprechen eben seinen sechs Metallen. Nun soll auf einmal das Completum est angefügt werden, dann erhalten wir ja sieben Rubriken, und damit müssten wir denn auch sieben Metalle haben und keine sechs.

Ganz recht, sagt unser Alchemist, so will ich es eben. Die sechs Rubriken der Tab. smar. erweitern sich auf sieben, und damit erweitern sich die sechs Geberschen Metalle auf sieben.

Aber, sagt man weiter, die χρυσοποιΐα ist ja überflüssig, denn die Metalle bestehen ja eo ipso aus Schwefel und Quecksilber.

Ja, antwortet unser Autor, das ist schon recht. Wir wollen aber auch keine χρυσοποιΐα. Wenn wir das Completum est anders ausbeuten, als gerade im Sinne der χρυσοποιΐα, und das thun wir eben — s. später — so sind wir diesem Stein des Anstosses aus dem Wege gegangen.

Das siebente Metall, welches nun den sechs Geberschen Metallen zugefügt wird, ist das Quecksilber. Dasselbe wird in der arcanologischen Rubrik beim Mater ejus est Luna untergebracht, indem Luna einerseits als Silber und andererseits als Quecksilber gefasst wird. Und indem man von der Metall-Rubrik (3.) auf die ihr zu Grunde liegende eigentlich arcanologische Rubrik der Lapis-Interpretation übergreift, dilatirt sich das Natron, welches die Luna bietet, zu Natron carbonicum und Natron nitricum, so dass man an der Hand von sieben Metallen auch sieben Arcana erhält, wobei sich Arcana und Metalle ff. gegenüberstehen:

Gold	Acid sulphur.
Silber	Natron carbon.
Quecksilber	Natron nitricum
Eisen	Ferrum
Kupfer	Liquor hepatis
Zinn	P. solaris ruber
Blei	P. solaris niger

Man hat natürlich die Wahl, ob man sagen will, Natron carbon. entspricht dem Silber und Natron nitricum dem Quecksilber, oder ob man umgekehrt sagen will, Natron carbon. entspricht dem Quecksilber und Natron nitricum dem Silber. Wir entscheiden uns für das erstere. Denn da Natron nitricum dargestellt werden kann aus Acid. nitricum und Natron carbon. so haben wir im Natron nitricum eine Flüssigkeit (Acid. nitricum) und Natron. Analog haben wir nun auch in Quecksilber eine Flüssigkeit und Silber (ὕδωρ-ἄργυρος.) Im Natron carbon. dagegen haben wir das Natron ohne Flüssigkeit, wie wir im Silber das Silber ohne Flüssigkeit haben.

Geber ging davon aus, dass Quecksilber schlecht dazu angethan sei, in die Zahl der Metalle aufgenommen zu werden, denn (vergl. den Abschnitt: Allgemeines über Gebers Metall-Interpretation der Tab. smar.) 1) Quecksilber gehört nicht unter die Metalle, welche von Alters her κατ' ἐξο-

χὴν als Metalle aufgefasst worden sind sind. Diese sind vielmehr: Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Blei. 2) Quecksilber ist Eins. Es handelt sich aber nicht um Eins, sondern um Zwei, nämlich um die zwei Pp. solares, die Geber unterzubringen hatte. 3) Wenn man vom Quecksilber spricht, so hat man damit das Quecksilber vor Augen, welches neben dem Schwefel in allen Metallen eo ipso enthalten ist.

Diese Scrupel gegen das Quecksilber fallen nun dem neuen Autor. Der sagt ad 1) diejenigen Metalle, welche κατ' ἐξοχήν als Metalle aufgefasst werden, sind bereits untergebracht. Ihnen kann also nicht zu nahe getreten werden, wenn Quecksilber hinzukommt. Ad 2) sagt er, die Eins des Quecksilbers passte nicht für die Zwei des P. solaris ruber und niger. Hier aber handelt es sich nicht mehr um P. solaris ruber und niger. Diese Arcana haben wir als Zinn und Blei. Wie sie dazu kommen, Zinn und Blei zu sein, das ist eine Sache für sich, die nicht mehr in Erwägung kommt, nachdem der Usus es einmal festgestellt hat, dass eben P. solaris ruber = Zinn und P. solaris niger = Blei. Ad 3) sagt er, freilich liegt es etwas eigenthümlich, dass alle Metalle des Quecksilbers theilhaftig sind, dass man auf Grund dessen, wenn man Gold hat, Quecksilber (und Schwefel) hat, wenn man Silber hat, Quecksilber (und Schwefel) hat, wenn man Kupfer hat, Quecksilber (und Schwefel) hat u. s. w., und dass nun das Quecksilber auf einmal an und für sich neben dem Gold, Silber, Kupfer u.s.w. als ein Metall da stehen soll, welches denselben Rang einnimmt, als sie. Indessen dagegen lässt sich nichts machen. Geber kam um diese etwas eigenthümliche Sachlage herum. Aber um welchen Preis ?! Nun, um den Preis, dass er das Completum est strich. Das zu thun, dazu hatte er aber keine Befugniss.

Bei der Geberschen Metall-Interpretation der Tab. smar. war die Vertheilung der festen und flüsigen Metalle eine gleiche. Drei Metalle wurden als flüssig genommen: Silber, Zinn, Blei, drei als fest: Gold, Kupfer, Eisen. An eine solche gleiche Vertheilung des Fest- und Flüssigkeits-Standpunctes ist nun bei der neuen Auffassung nicht zu denken, denn von sieben Metallen kann man keine zwei gleiche Hälften machen. Hier rangiren als

Flüssig	Fest
Quecksilber	Gold
Zinn	Kupfer
Blei	Eisen
	Silber

Dass der neue Autor auch eine neue Interpretation der Tab. smar. zu bringen hat, versteht sich von selbst. Diese lehnt sich im Allgemeinen an die Gebersche, hat aber natürlich im Besonderen von ihr abzuweichen. Diese Abweichungen beziehen sich zuvörderst einmal auf die dritte Rubrik, welche, wie bereits erwähnt, die Luna als Silber und Quecksilber nimmt. Alsdann fasst sie das:

Sic habebis gloriam bis penetrabit

in's Auge. Das Sic habebis gloriam wird fallen gelassen, das Haec est totius fortitudinis mit Prägnanz hervorgehoben. Die Berechtigung hierzu giebt Demokrit, der die gloria in der fortitudo aufgehen lässt. Hat man die fortitudo, so hat man die gloria eo ipso. Und nun wird, ebenfalls auf die Autorität Demokrits hin, penetrare als κρατεῖν genommen, womit man hat

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, et in omnem rem solidam dominabitur: Hier hast du den Mercur, welcher sich zum Herrscher über die Metalle aufwirft.

Nun, wenn der Mercur sich zum Herrscher über die Metalle aufwirft, so steht er an ihrer Spitze, und wenn er an ihrer Spitze steht, so würde es sehr verkehrt liegen, sechs Metalle anzunehmen, und das Quecksilber, welches ihr Herrscher ist, unterwegs zu lassen. Damit ist nicht nur das Quecksilber als siebentes Metall legalisirt, nicht nur das, sondern indem sieben Metalle angenommen werden, ist auch das Quecksilber an ihre Spitze zu stellen.

Die fortitudo zählt übrigens nach der Vier. Es wird, wie bei Geber, auf die Metalle gezielt, welche eine nähere Relation zum Quecksilber haben. Dabei kann das Quecksilber selbst aber nicht umgangen werden. Wo also Geber zählte: 1) Plumbum, 2) Stannum, 3) Argentum, wird hier gezählt: 1) Mercurius, 2) Plumbum, 3) Stannum, 4) Argentum.

Bei solchem Hervorheben der fortitudo auf Kosten der gloria kommt nun die letztere schlecht weg. Oder in Geberscher Weise gefasst, bei dem die gloria den Schwefel, und die fortitudo den Mercur umfasst, auf die Weise kommt der Schwefel schlecht weg. Es entsteht ein Riss. In diesen tritt aber, die Sache ausgleichend, das:

Completum est quod dixi de operatione Solis,

welches, wie wir bereits wissen, nicht im Sinne des χρυσοποιΐα ausgebeutet wird. Dasselbe wird viel mehr ff. interpretirt. Sol = Feuer, und Feuer = Schwefel. Operatio Solis also = Wirksamkeits-Entfaltung des Schwefels. Completum est etc.: Es ist complet, nicht incomplet, was ich über die Wirksamkeits-Entfaltung des Schwefels gesagt. Das heisst: Du musst dich nicht daran stossen, dass vorhin die gloria, welche auf den Schwefel kommt, so stiefmütterlich behandelt zu sein scheint. O nein, die gloria ist nicht stiefmütterlich behandelt. Hätte dies statt, so müsste die Sache so weit gehen, dass angenommen würde, die Metalle beständen nicht aus Schwefel und Mercur, sondern blos aus Mercur. Das letztere hat aber im Sinne der vorliegenden Interpretation nicht statt, wie wir das sogleich kennen lernen werden.

Endlich fasst die neue Interpretation in's Auge das:

Itaque vocatus sum Hermes etc.

In Bezug auf den Hermes trismegistus drängt sich wieder, wie bei Geber, die Drei in dreifacher Weise in den Vordergrund. Doch ist die Sache nur im Allgemeinen, wie bei Geber. Im Besonderen liegt sie gerade umgekehrt. Geber fasste (s. vorigen Abschnitt, sechste Rubrik) pro secundo diejenigen drei Metalle in's Auge, welche eine besondere Relation zum Quecksilber haben. Der Autor der neuen Interpretation dagegen fasst diejenigen Metalle in's Auge, welche eine besondere Relation zum Schwefel haben. Das thut er dem Completum est zu Liebe, welches auf den Schwefel hinweist, indem er denkt, wenn ich den Schwefel in's Auge fasse, so bekomme ich an der Hand des Completum est ein completeres Verhältniss heraus, als wenn ich den Mercur in's Auge fasse. An der Hand des Schwefels erhält er nun als Metall-Drei: Kupfer, Zinn, Blei. Kupfer nämlich arcanalogisch = Liquor hepatis, und in dem ist Schwefel hervorstechend vertreten. Zinn arcanologisch = P. solaris ruber, und in dem ist Sulphur aurat vertroten, welches im Sinne der Alten Schwefel ist. Endlich Blei arcanologisch = P. solaris niger, und in dem ist Schwefel als Hydrothiongas vertreten, indem er mit Salzsäure behandelt, Hydrothiongas entwickelt.

Der Autor kehrt also bei den drei Gesichtpuncten dem Hermes trismegistus gegenüber den zweiten Geberschen Gesichtspunct gerade um. Will er nun consequent sein, so muss er auch den ersten und dritten Geberschen Gesichtspunct umkehren. Beim ersten Gesichtspunct traten bei Geber die flüssigen Metalle in den Hintergrund. Unser Autor zieht sie in den Vordergrund, und erhält also von diesem Gesichtspunct aus die Metalle, die er als flüssig auffasst, das ist die Drei: Quecksilber, Zinn, Blei. Beim dritten Gesichtspunct nahm Geber die Metalle, welche nicht weiter auf einem Umwege herauscalculirt zu werden brauchen. Unser Autor nimmt umgekehrt die Metalle, welche wohl auf einem Umwege herauscalculirt werden müssen. Das ist die Drei: Kupfer, Zinn, Blei, denn eo ipso hat er Gold (Sol), Quecksilber und Silber (Luna), Eisen (terra).

Auf die Weise hat nun aber unser Autor dasselbe Resultat beim zweiten und beim dritten Gesichtspunct. Denn beide bieten ihm: Kupfer, Zinn, Blei. Das ist ihm aber gerade recht, weil er denkt, auf die Weise werde sein Schwefelstandpunct, wie ihn der zweite Gesichtspunct bietet, noch „completer." Um aber die Sache nicht gar zu prägnant zu haben, welches für den Hermes trismegistus anstössig sein könnte, geht er derselben wenigstens nomenclatorisch aus dem Wege. Und das ist der Grund, weshalb im 3. Capitel des 3. Buches bei Geber die Essentia Marcasitae, Magnesiae et Tutiae gebracht werden. Sie sollen das beim dritten Gesichtspuncte wiederkehrende Kupfer, Zinn, Blei verdecken.

Habens tres partes philosophiae etc.

Philosophia totius mundi wieder, wie bei der Geberschen Interpretation = Lapis philos. Dieser Lapis philos., auf den ganz besonders beim Hermes hingewiesen wird, zeigt

nun, dass die Metalle dem neuen Autor ebensowohl, als dem Geber, aus Schwefel und Mercur bestehen, und nicht etwa aus Quecksilber allein, wie anzunehmen man verführt werden könnte, wie man sich daran hält, dass die gloria gegen die fortitudo zurücktritt.

Durch die Art und Weise, wie der neue Autor die Stelle Itaque vocatus sum etc. ausbeutet, steht er wie Geber auf dem Standpuncte der Summa perfectionis magisterii.

Darstellung des Hydrargyrum oxydatum rubrum mittelst Feuers allein.

Die metaphysische Interpretation der Tab. smar. hatte zuvörderst das Hydragyrum oxydatum rubrum, und lehnte an dieses das Quecksilber überhaupt. Die Araber haben, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen, das Quecksilber mit Prägnanz. Es liegt also nahe, dass sie ihm das Hydrarg. oxyd. rubr. anreihen. Wir wissen nun aus dem Abschnitte „Die Arcana und ihre Darstellung," dass es zwei Darstellungsweisen des Hydrarg. oxyd. rubr. giebt, mittelst Salpetersäure, und mittelst Feuers allein. Die letztere Darstellungsweise fassen die Araber mit Vorliebe in's Auge, weil sich das ihrem Metallstandpunct in Bezug auf die Arcana organisch anreiht. Nämlich die Metalle werden aus ihren Erzen durch einen hüttenmännischen Process gewonnen, mittelst Feuers gewonnen. Stellt man also das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein dar, so ist das gewissermassen ein hüttenmännischer Process im Kleinen. Das Quecksilber, aus dem das Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, ist das Erz, das Hydrarg. oxyd. rubr. das gewonnene Metall. Gegen eine solche Auffassung liesse sich nun zwar einwerfen, aber das Quecksilber, aus dem das Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, ist ja kein Erz, sondern ein Metall. Dieser Einwurf erledigt sich derartig, dass man sagt, Metalle und Erze stehen sich nicht absolut, excludirend, gegenüber. Es giebt nämlich Metalle, welche gediegen vorkommen. Bei derartigen Metallen aber geht der Erzstandpunct in den Metallstandpunct, der Metallstandpunct in den Erzstandpunct über. Ein natürlich vorkommendes Metall ist, so kann man sagen, ein Erz als Metall, ein Metall als Erz. Nun kommt aber das Quecksilber gediegen vor, also ist es als Metall: Erz, und der obigen Auffassung steht nichts im Wege. Und noch ein anderer Gesichtspunct bietet sich dafür dar, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein vom Standpuncte des hüttenmännischen Processes aufzufassen. Nämlich die Erze erhalten bei hüttenmännischer Bearbeitung einen „Zuschlag." Z. B. das Eisenerz erhält als Zuschlag: Kohle, Kalk, Kieselerde; das Bleierz: Kohle, Kalk u. s. w. Wir wissen nun, dass es bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure ein Verfahren giebt, welches darin besteht, dass man dem salpetersauren Quecksilber noch einmal laufendes Quecksilber zusetzt. (Vergl. die metaphysische Interpretation der Tab. smar.) Dies Verfahren, auf's neue Quecksilber zuzusetzen, fassen nun die Araber auch in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein in's Auge. Es wird angenommen, dass wenn man im Kolben eine kleine Portion Hydrarg. oxyd. rubr. hat, oder wenn die Umwandlung des Quecksilbers im Kolben bis zu einem gewissen Grade gediehen ist, dass es dann geeignet ist, auf's neue eine Portion laufendes Quecksilber zuzugeben, und dieses neue Quecksilber wird dann als „Zuschlag" aufgefasst. So ist die Zuschlagsparallele da für den hüttenmännischen Process im Grossen und im Kleinen.

An das Anreihen des Hydrarg. oxyd. rubr. an das Quecksilber, und die Darstellung des ersteren mittelst Feuers allein lehnt sich eine neue Interpretation der Tab. smar.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii, Liber 2.

Es werden acht Rubriken angenommen. Diese sind die der metaphysischen Interpretation. Sie werden in Zusammenhang gebracht mit den acht Regimina, welche wir in der vierten Rubrik kennen lernen werden. Im Uebrigen liegt es nahe, sich an die Rubriken der metaphysischen Interpretation zu halten, da ja das zum Quecksilber hinzutretende Hydrarg. oxyd. rubr. im Grunde in nichts anderem wurzelt, als in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Wenn man will, so kann man auch sagen, mit den acht Rubriken wird ein Seitenblick darauf geworfen, dass man, da das Hydrarg. oxyd. rubr. an die Seite des Quecksilbers als solchen tritt, dass man auf die Weise acht Metalle erhält, und nicht sieben. Indessen so etwas ist auch blos nur als ein Seitenblick aufzufassen, in den Vordergrund darf es nicht treten, denn mit den acht Metallen würden wir auch acht Arcana erhalten, und die giebt es nicht.

Von der ersten Rubrik, der Einleitung, ist nichts zu sagen, und in Bezug auf die zweite Rubrik ist die Gebersche Metall-Interpretation nachzusehen. Wir beginnen daher mit der

Dritten Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Anlehnend an das, was wir oben exponirt, fasst die vorliegende Interpretation der Tab. smar. das mittelst Feuers allein dargestellte Hydrarg. oxyd. rubr. in's Auge, und sieht in dieser Darstellung einen Hüttenprocess im Kleinen. Bei dem Hüttenprocesse werden nun Oefen angewandt. Diese werden hier gebracht. Der Autor nimmt dabei einen Doppelstandpunct ein. Er fast erstens die Oefen im Allgemeinen in's Auge, und dann zweitens das Gefäss, den langhalsigen Kolben, welcher zur Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein benutzt wird:— dieser ist der Ofen, in den das Erz Quecksilber kommt, und in dem es mittelst Feuers behandelt wird.

1) Allgemeinstandpunct.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Es giebt zwei Arten Oefen, eine grosse und eine kleine. Im grossen Ofen brennt ein grosses Feuer, dassen Repräsentant die Sonne ist; im kleinen brennt ein kleines Feuer, dessen Repräsentant der Mond ist.

Portavit illud ventus in ventre suo. Den Ofen nun generaliter genommen, einerlei ob gross oder klein, trug der Wind in seinem Bauche, er ist ein Kind des Windes, das heisst, er muss einen guten Luftzug haben, er muss gut ziehen. Hat das nicht statt, so kann man so viel Heizungsmaterial einlegen, wie man will, es brennt nicht, der Ofen geht aus.

Nutrix ejus terra est. Wie der Ofen aber auf der einen Seite gut ziehen muss, so muss er auf der anderen Seite auch die Einrichtung haben, dass sich die Asche oder Schlacke leicht entfernen lässt, sich nicht aufstaut; denn durch die sich aufstauende Asche, Schlacke, wird der Luftzug paralysirt. Und so ist denn die nutrix des Ofens die terra, das heisst das anf der Erde stehende, in der Erde fundamentirte Untergestell des Ofens, in welches die Asche fällt, durch welches die Schlacke abfliesst.

2) Besonderstandpunct.

Bei Geber Lib. 2. Cap. 6. wird das Gefäss zur Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. höchst abenteuerlich beschrieben und abgebildet, hinterdrein findet sich aber doch die richtige Abbildung. Es ist ein gläsernes Gefäss mit einem engen, langen Halse und einem dicken, kugeligen Bauche. Da dieser Bauch kugelig ist, so ist sein Durchschnitt ein Kreis. Mit diesem Kreise wird an die Kreisfläche der Sonne und des Vollmondes angelehnt, und so kommt heraus, dass die Sonne sein Vater und der Mond seine Mutter ist: — Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Bei dem Portavit illud ventus in ventre suo wird hauptsächlich der venter in's Auge gefasst, da das Gefäss einen dicken Bauch hat. Ein ventus trug diese Kugel im Bauche, weil das Gefäss als Glasgefäss geblasen wird. Nutrix ejus terra est wird darauf bezogen, dass das Gefäss von Glas ist. Glas wird als terra genommen, und diese terra als Mineral dem Metalle gegenübergesetzt. Die terra weist nicht direct darauf hin, dass das Gefäss gerade von Glas ist, sie weist blos indirect darauf hin, indem das Gefäss, dessen Nährmutter die Erde ist, und das somit selbst Erde ist, nicht von Metall ist.

Es hat nun das Gefäss, welches wir so eben beschrieben, bei Geber den Namen: Aludel. Den Grund zu diesem Namen Aludel giebt der 12. Psalm. Dort nämlich heisst es Vers 7:

אמרות יהוה אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים:

Luther übersetzt: Die Rede des Herrn ist lauter, wie durchläutert Silber im irdenen Tiegel bewähret siebenmal.

Was hier im Tiegel übersetzt wird, heisst im Text: בעליל. Dies Wort hat den Gelehrten viel Kopfzerbrechens

gemacht. Der nun, von dem das Aludel herkommt, liess den betreffenden Ausdruck intact und übersetzte flottweg: Die Rede des Herrn ist lauter, wie Silber, geläutert im Alil. Daran schmiegt sich die Uebersetzung Luthers, der einfach an die Stelle des gelehrten Alil den populären Ausdruck Tiegel setzt. Aus diesem עליל wurde nun, dadurch, dass man an die Stelle des ' ein ד setzte: עלדל (Aldl). Dies ד an der Stelle des ' beruht auf einem Irrthum. Dieser Irrthum konnte eintreten, indem man das Wort Hebräisch schrieb, er konnte noch eher eintreten, wenn man das Wort Arabisch schrieb. Schreibt man nämlich schnell Hebräisch, so macht man das ד in einem Zuge, so dass es leicht wie ein ד aussieht, ד ist aber nichst anderes, als ein ' in grösserer Form. War also das עליל mit einem etwas grossen ' geschrieben, so konnte einer das ' für ein in der Eile gemachtes ד halten. Arabisch ist das Hebräische ' ein Ya und das Hebräische ד ein Dal. Diese beiden Buchstaben (Ya und Dal) sehen sich sehr ähnlich, und lässt sich daher die betreffende Verwechslung, das Nehmen des einen Buchstabens statt des anderen, sehr leicht erklären. Das nun einmal erhaltene neue Wort wurde mit den Vocalen u und e unterschrieben, was ein höchst accidenteller Umstand ist, der keiner weiteren Exposition bedarf, und so kam Aludel heraus.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum. — Zuerst wollen wir durchgehen:

Separabis bis inferiorum.

Die Araber nahmen vier chemische Hauptoperationen. Regimina, an, nämlich 1) Calciniren, 2) Congeliren, 3) Solviren, 4) Destilliren — Calcinatio, Congelatio, Solutio, Destillatio. (Man vergl. den Pseudo-A r i s t o t e l e s: De perfecto magisterio.)

Die C a l c i n a t i o n ist diejenige chemische Operation, mittelst derer feste Körper direct mit Feuer behandelt werden. Substrat für diese Operation geben die Metalle, Erze, Steine u. s. w. ab. Auch vegetabilische und animale Stoffe werden der Calcination unterworfen. Zu der Calcinatio werden gerechnet die Reverberatio, Ustio, Tostio, Incineratio, Detonnatio, Decrepitatio etc.

Die chemische Operation der C o n g e l a t i o n, auch C o a g u l a t i o n genannt, besteht in dem Reduciren des Flüssigen auf das Feste. Hierhin würden also zu zählen sein: der Process des Abdampfens, die Praecipitatio, Vitrificatio, Crystallisatio etc.

Die D e s t i l l a t i o n ist diejenige chemische Operation, bei der flüssige Theile von festeren einestheils getrennt werden, anderentheils diese flüssigen Theile in Dampfform in die Höhe gehen. Die erhaltenen Dämpfe verdichten sich dann wieder in Tropfenform, stillant deorsum, sie tröpfeln herab — daher der Name Destillatio.

Der Destillation ist die S u b l i m a t i o n verwandt. Bei der Destillation geht eine Flüssigkeit in die Höhe, bei der Sublimation feste und trockne Körper.

Die chemische Operation der S o l u t i o n besteht in dem Flüssigmachen eines festen Körpers. Sie bildet also das Gegenpart der Congelation. Das Lösungsmittel besteht hauptsächlich direct in einer Flüssigkeit. Doch giebt es auch andere, indirecte Lösungsmittel, z. B. das Feuer (die Hitze). Auch nehmen die Alten die Luft als ein (indirectes) Lösungsmittel, wobei sie namentlich das Zerfliessen eines Salzes vor Augen haben. Fassen wir die Solutio in dem weiten Sinne, wie hier, so subsumirt sie eine Reihe chemischer Operationen, z. B. die Maceratio, Digestio, Infusio, Decoctio, Extractio, Fusio, Liquefactio etc.

In der Stelle nun, mit der wir es hier zu thun haben, wird angenommen, es handele sich bei:

Separabis terram ab igne um die Calcinatio,
Separabis subtile a spisso um die Destillatio,
recipit vim superioris (Singular) um die Solutio,
recipit vim inferioris (Singular) um die Congelatio.

Nämlich 1) Der C a l c i n a t i o n werden die Erze unterworfen. Setzt man nun das Erz der ihm zukommenden Calcination, dem Hüttenprocess aus, so brennt oben der Rauch, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man sich einen Hohofen ansieht, der in Thätigkeit ist. Oben also geht der Rauch, der brennende Rauch, der ignis fort, unten geht die Asche, die Schlacke, die terra fort, und man erhält das Metall als Product der Arbeit. Das Calciniren bei den Erzen besteht also darin, dass man Erde und Feuer, terra und ignis, die ursprünglich eins sind, von einander trennt, dann tritt das Metall zu Tage. Wo es sich also um das separare terrae ab igne handelt, da haben wir den Calcinationsprocess, wenigstens denn bei den Erzen, und auf die ist es hier besonders abgesehen.

2) Wenn man das in's Auge fasst, was wir vorhin von der D e s t i l l a t i o n gesagt haben, so liegt es auf der Hand, dass sie im Separiren des subtile a spisso kurz und bündig gezeichnet ist.

3) und 4). Beim Wasserverwandlungs-Experiment geht das Wasser nach oben und die Erde nach unten. Also Wasser = superius, Erde = inferius. Bei der S o l u t i o n nun wird das feste flüssig gemacht, bei der C o n g e l a t i o n wird das Flüssige fest gemacht. Also hat man bei der Solution das recipere vim superioris seitens des inferius, und bei der Congelation das recipere vim inferioris seitens des superius.

Wir haben also in dem Separabis terram ab igne, subtile a spisso, et recipit vim superioris (Singular) et inferioris (Singular) die vier Regimina gezeichnet.

Diese vier Regimina werden nun der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein gegenüber gestellt.

Zuerst hat man die S o l u t i o, das ist das Quecksilber. Es wird angenommen, dass es sich beim Quecksilber um ein Quecksilber-Fixum handelt, welches in einem Quecksilber-Fluidum gelöst ist. Das Quecksilber-Fluidum wird nun durch die D e s t i l l a t i o abgetrieben, und damit eingeleitet, dass das Quecksilber-Fixum der C o n g e l a t i o anheimfallen kann. Das Congelirte repräsentirt das Hydrarg. oxyd. rubr. Mag dem nun aber sein, wie ihm wolle, die Hauptrolle bei der Sache spielt das F e u e r, und damit haben wir im Ganzen, mag sich die Sache im Einzelnen so oder so gestalten, die C a l c i n a t i o, den Hüttenprocess im Kleinen. Die Calcinatio ist es, welche das Hauptaugenmerk auf sich zieht, und darum steht sie auch in dem Separabis terram ab igne, mit dem der Passus anfängt, im Vordergrunde.

Das über die vier Regimina. Nun nimmt aber der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. nicht vier Regimina, sondern acht Regimina an, das heisst denn dem Quecksilber gegenüber. Er fügt nämlich den vier, die wir vorhin haben kennen lernen, hinzu: 5) Sublimatio (Ascensio), 6) Descensio, 7) Fixio, 8) Ceratio.

Und der Stelle gegenüber, mit der wir es hier zu thun haben, wird angenommen, es handele sich bei:

Ascendit a terra in coelum um die Sublimatio (Ascensio),
descendit in terram um die Descensio,
recipit vim superioris et inferioris (Singular; vorhin hatten wir von der vis superiorum et inferiorum das erste superius und inferius, hier das zweite) um die Fixio und Ceratio.

Mit der Ascensio und Descensio, welche in dem Ascendit etc. gezeichnet sind, hat es der Autor etwa nicht auf zwei neue Regimina abgesehen, sondern die Ascensio ist dasselbe, was Destillatio ist, und die Descensio ist dasselbe, was Congelatio ist. Weil die Sublimatio der Destillatio verwandt ist, es mit der Ascensio aber auf die Destillatio abgesehen ist, eben deswegen spricht der Autor von einer Sublimatio statt von einer Ascensio. Wie es liegt, dass die Congelatio eine Descensio ist, ergiebt sich aus dem, was wir oben bei der Congelatio vom superius und inferius gesagt haben, von selbst.

Dass nun der Autor als fünftes und sechstes Regimen die Ascensio und Descensio heranzieht, geschieht deswegen, weil sonst in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure hauptsächlich von den Alchemisten das in's Auge gefasst wurde, dass sich oben rother Dampf entwickelt, und unten ein Präcipitat bildet. Dies Characteristicum, wie es eigentlich nur der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. vermittelst Salpetersäure eigen ist, möchte der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. nicht fahren lassen, weil man, an der Hand der früheren Darstellungsweise an dasselbe unwillkürlich denkt, wenn man von der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. spricht. Er hat nun aber bei seiner Darstel-

lungsweise keine rothen Dämpfe, und dem gegenüber denn auch nicht das Präcipitat, welches sich an diese Dämpfe knüpft. Darum sagt er, der rothe Dampf: ascendit und das Präcipitat: descendit. Beim Characteristicum der alten Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. handelt es sich also um eine Ascensio und Descensio. Nun diese habe ich bei meiner Darstellung auch, wenn auch in anderem Sinne. Ich habe die Ascensio in Bezug auf die Destillatio und die Descensio in Bezug auf die Congelatio.

Sowohl nun der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. nicht die rothen Dämpfe und das an sie knüpfende Präcipitat fahren lassen will, welche sich an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. knüpfen, eben so will er auch nicht den Sachverhalt bei derselben Interpretation fahren lassen, dass, wenn man bis zu einem gewissen Puncte der Arbeit gelangt ist, dass man dann auf's neue Quecksilber zusetzt. (Ueber diesen „Zuschlag" Quecksilber haben wir bereits oben gesprochen.) Und das fasst er in's Auge, indem er als siebentes und achtes Regimen die Fixio und Ceratio bringt. Sie beziehen sich auf die Hinzufügung von Quecksilber zu einer kleinen Menge bereits erhaltenen Hydrarg. oxyd. rubr., oder zu dem ersten Quecksilber, welches bis zu einem gewissen Grade der Umwandlung gelangt ist. Dies bereits erhaltene Präparat wird durch neues Quecksilber fixirt, oder es wird vermittelst neuen Quecksilbers aus seinem festen oder annähernd mehr festen Zustande in einen mehr flüssigen, halbflüssigen Zustand versetzt, so dass es eine Aehnlichkeit mit der Consistenz von Wachs (cera) erhält. Daher die Ausdrücke Fixio und Ceratio. Dass zwei Regimina herangezogen werden, die Fixio und Ceratio, und nicht eins, die Fixio oder die Ceratio, hängt damit zusammen, dass es sich um ein Doppeltes handelt, um die vis superioris und die vis inferioris.

An der Hand dessen, was wir nun bis hierher haben kennen lernen, liegt die Interpretation der ganzen vorliegenden Rubrik ff.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Hier ist das Quecksilber. Totus mundus nämlich = Metalle. Telesmus der Metalle = Hydrarg. oxyd. rubr., ein Titel, welcher in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dem Hydrarg. oxyd. rubr. deswegen mit Recht zukommt, weil es dem Qeeksilber so mit Prägnanz zur Seite gesetzt wird. Der Vater dieses Hydrarg. oxyd. rubr. ist das laufende Quecksilber, aus dem das Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, dessen Sohn es also ist.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Die Tugend des Vaters ist eine vollkommene, wenn er einen Sohn erhalten, wenn das Quecksilber in Erde umgewandelt worden. Die Erde ist das Hydrarg. oxyd. rubr., welches dem flüssigen Quecksilber gegenüber fest ist.

Von Separabis an wird nun die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. speciell in's Auge gefasst. In Bezug auf sie wird calculirt, alle Chemikalien, die man hat, stellt man sich mittelst der vier Regimina dar. Die Gesammtheit dieser Regimina passt nun auf das eine Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, und damit ist eben die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst des Feuers allein gezeichnet. Nachdem alsdann diese vier Regimina in's Auge gefasst, werden vier neue Regimina hinzugefügt, die Ascensio und Descensio, um eine Parallele mit dem rothen Dampfe und dem Präcipitate bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure und Feuers zu haben, die Fixio und Ceratio, um auf den Zusatz von neuem Quecksilber hinzuweisen, wenn die Arbeit bis zu einem gewissen Puncte gekommen ist.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria umfasst einerseits die Oefen und andererseits das Aludel. Darauf, dass die Oefen zwar in den Vordergrund geschoben werden, es auf dieselben aber weniger abgesehen ist, als auf das Aludel, welches für den hüttenmännischen Process im Kleinen besonders die Augen auf sich zieht, darauf kommt man, wenn die obscuritas fugit.

Die gloria hat zum Aludel eine besondere Relation dadurch, dass nach Psalm 19 die Himmel die gloria Gottes erzählen. Zum Erzählen sind aber Worte אמרות, nöthig. Nach Psalm 12, Vers 1 sind aber die Worte des Herrn lauter, wie Silber (Quecksilber) geläutert im Aludel.

Die fortitudo umfasst die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst des Feuers allein. Die cumulirte fortitudo zählt, den vier Regimina zu Liebe, nach der Vier. Diese fortitudo besiegt die res subtilis, das ist das Quecksilber, jenes Quecksilber, welches uns die metaphysische Interpretation der Tab. smar. bot, sie besiegt aber auch, indem das penetrare ja ebenfalls auf ein Siegen herauskommt, die res solida, das ist das Hydrarg. oxyd. rubr., jenes Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird, und welches uns ebenfalls die metaphysische Interpretation der Tab. smar. bot. Nun ist aber von einer omnis res subtilis und einer omnis res solida die Rede. Das zielt auf die Hinzufügung von neuem Quecksilber, wenn man bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. bis zu einem bestimmten Puncte gelangt ist. Es wird das aufgefasst, als wenn der Darstellungsprocess zweimal statt hätte, und auf Grund des Zwei-Processes hat man denn zweimal laufendes Quecksilber und zweimal Hydrarg. oxyd. rubr.

Der Fortitudo-Passus wird also dazu benutzt, der Auffassung von Quecksilber und Hydrarg. oxyd. rubr., resp. der Darstellung des letzteren, vor der Auffassung resp. Darstellung ein Uebergewicht zu geben, wie sie sich an der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. machen.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der auf die Erschaffung der Welt (omnes res fuerunt ab uno) hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles. Die adaptationes beziehen sich auf die dritte und vierte Rubrik. Zunächst beziehen sie sich auf die letztere, denn die vierte Rubrik bringt das Hydrarg. oxyd. rubr., dies aber wird dem angepasst, was die zweite Rubrik bringt, das sind die Metalle und unter ihnen das im Vordergrunde stehende Quecksilber. Dem Hydrarg. oxyd. rubr. schmiegt sich aber das Aludel innig an, denn ohne dasselbe kann man das Hydrarg. oxyd. rubr. nicht auf die Weise darstellen, welche die vorliegende Interpretation der Tab. smar. in's Auge fasst. Und so beziehen sich die adaptationes auch auf die dritte Rubrik.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in welcher von der fortitudo (μέτρον) die Rede ist. In der fünften Rubrik haben wir es nur mit der adaptatio zu thun, welche sich an das Hydrarg. oxyd. rubr. (nicht an das Aludel) knüpft. Darum sollte man cujus statt quarum erwarten. Indessen, das quarum ist dadurch gerechtfertigt, dass in der fünften Rubrik in der omnis res solida von einem doppelten Hydrarg. oxyd. rubr. die Rede ist.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

In Bezug auf diese Rubrik lehnt sich unser Autor an die Gebersche, resp. die Metall-Interpretation der Tab. smar., wie sie der vorige Abschnitt bringt. Auch er steht also auf dem Standpuncte der Summa perfectionis magisterii, hat wie seine Antecessoren als Titel der Tab. smar.: Summa perfectionis magisterii in sua natura. Damit hat er aber nur den ersten Titel. Einen zweiten Titel bietet ihm die

Achte Rubrik.

Completum est bis Solis.

Sol wird interpretirt als Feuer. Und somit ist operatio Solis: Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers. Der zweite Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. ist also: Operatio Solis, Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers, das heisst, diejenige Metall-Interpretation der Tab. smar., welche der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein Rechnung trägt. Das Completum est besagt also, wenn du bis zum Ende der vorigen Rubrik gekommen bist, so hast du die Summa perfectionis magisterii. Damit bist du aber nicht fertig, sondern du hast auch die Operatio Solis, und erst indem du die hast, ist die vorliegende Interpretation der Tab. smar. complet. Eigent-

lich liegt die Rubrik in Bezug auf das Completum ff. Completum est quod dixi in hac interpretatione, nam quod dixi, complectitur non solum summam perfectionis magisterii, sed etiam operationem Solis, und das wird kurz gefasst als: Completum est quod dixi de operatione Solis.

Calcinations-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii, Lib. 4.

Die Araber kommen, worauf wir auch im vorigen Abschnitte hingewiesen, dazu, dass sie das Hydrarg. oxyd. rubr. dem Quecksilber so mit Prägnanz anreihen, auf Grund dessen, dass sie in die Fussstapfen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. treten. Weil die metaphysische Interpretation der Tab. smar., das Hydrarg. oxyd. rubr. bietend, diesem das Quecksilber anreiht, so reihen die Araber dem Quecksilber, welches sie zuvörderst haben, das Hydrarg. oxyd. rubr. an. Die Araber lehnen also an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. Bei diesem Thun nehmen sie aber mit der einen Hand, und weisen mit der anderen Hand von sich. Und nicht nur das letztere, sondern sie nehmen auch in gewisser Beziehung gerade den Gegenstandpunct der metaphysischen Interpretation ein. Diese nämlich huldigt der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure und Feuers, die Araber dagegen weisen diese Darstellung von sich, und huldigen dem entgegen der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein. In den verschiedenen Darstellungsweisen des Hydrarg. oxyd. rubr. hat also ein Auseinandergehen zweier Standpuncte statt, ein Auseinandergehen, welches bedeutend genug ist, dass die Araber sich sagen mussten, es ist das ein eigenthümliches Thun, in welches wir verfallen, dass wir auf der einen Seite dem Hydrarg. oxyd. rubr. der metaphysischen Interpretation huldigen, auf der anderen Seite aber gegen dieselbe Interpretation Front machen. Das fühlt bereits der Autor der Interpretation der Tab. smar., welche wir im vorigen Abschnitte kennen gelernt haben. Darum beutet er, wie wir gesehen, die fünfte Rubrik dazu aus, dem Quecksilber der Araber, der Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. seitens der Araber vor dem Quecksilber der metaphysischen Interpretation, vor der Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr., wie es diese Interpretation lehrt, in den Vordergrund zu drängen. Ein solches Thun des betreffenden Autors ist nun, im Allgemeinen betrachtet, durchaus sachentsprechend, es sieht einer Sachlage in die Augen, welcher nicht in die Augen zu sehen, etwas auffallendes haben würde. Im Besonderen betrachtet, lässt sich dagegen an dem Thun jenes Autors mäkeln. Denn der nimmt den Standpunct ein, dass er die Frage, wie ist der Perversität gegenüber Abhülfe zu schaffen, dass die Araber auf der einen Seite nehmen, auf der anderen Seite aber zurückweisen und einen Gegenstandpunct einnehmen, dass er diese Frage wie einen Gordischen Knoten nimmt, bei dem man am besten fortkommt, wenn man ihn mit dem Alexander-Schwerdte durchhaut. Das nun sehen die Araber ein, und indem sie es einsehen, sehen sie sich nach anderer Abhülfe um.

Die betreffende Abhülfe findet nun ein neuer Autor in ff. Er sagt, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. zuerst das Hydrarg. oxyd. rubr. hat, und von diesem zum Quecksilber im Allgemeinen kommt, dass dem entgegen die Araber zuerst das Quecksilber im Allgemeinen haben, und von diesem auf das Hydrarg. oxyd. rubr. kommen: — das ist eine irrelevante Sache. Die Augen effectiv auf sich ziehen kann nur der Umstand, dass auf beiden Seiten die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. auseinander geht. Dem ist abzuhelfen. Die Abhülfe ist aber da, wenn wir den Gesichtspunct einnehmen, dass die beiden Darstellungsweisen auf ein und dasselbe hinauskommen, wenn wir einen und denselben Gesichtspunct für beide Darstellungsweisen einnehmen. Das können wir aber, wenn wir die Calcination heranziehen, wenn wir sagen, ob wir das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, oder mittelst Feuers und Salpetersäure darstellen — immer hat ein Calcinations-Process statt. Also wenn Jemand sich sein Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure und Feuers darstellt, so calcinirt er, und wenn er es sich mittelst Feuers allein darstellt, so calcinirt er ebenfalls. Weil nun aber auf beiden Seiten das Calciniren statt hat, so kann man nicht mehr sagen, darin, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. das Hydrarg. oxyd. rubr. auf die eine, und die Araber auf die andere Weise darstellen, darin sei ein Auseinandergehen der Standpuncte zu constatiren.

Sehen wir nun zu, in welcher Weise der neue Autor es motivirt, dass beide Darstellungsweisen des Hydrarg. oxyd. rubr. auf einen Calcinations-Process hinauskommen. Wie wir im vorigen Abschnitt definirt, ist Calcination diejenige chemische Operation, mittelst derer feste Körper direct mit Feuer behandelt werden. Das heisst denn nichts anderes, als Calcinatio = Ignitio. Dass nun Ignitio zu dem Namen Calcinatio kommt, hängt damit zusammen, dass die Ignitio, welche im Grossen vorgenommen wird, und daher die Augen am meisten auf sich zieht, der Hüttenprocess ist. Beim Hüttenprocess zieht nun aber wieder das Kalkbrennen als der am häufigsten vorkommende und am Ende auch der älteste Hüttenprocess die Hauptaufmerksamkeit auf sich, und so sind wir von der Ignitio beim Kalkbrennen, das ist bei der Calcinatio. Unser Autor übersetzt nun Calcinatio im Allgemeinen mit Kalkoperation. Diese Kalkoperation, diese Calcinatio lässt er alsdann in ein Doppeltes zerfallen, in die Calcinatio im engeren Sinne und in die Calcinatio im weiteren Sinne. Die Calcinatio im engeren Sinne besteht darin, dass man den Kalkstein brennt, aus dem Kalkstein gebrannten Kalk, Calcaria usta s. viva, macht. Die Calcinatio im weiteren Sinne, die erweiterte Kalkoperation besteht darin, dass man den gebrannten Kalk löscht, dass man aus der Calx viva: Calx exstincta macht.

Es giebt nun ein Verfahren, aus dem Cinnober Quecksilber darzustellen, welches darin besteht, dass man Cinnober mit Kalk destillirt, das ist also, man erhält Quecksilber aus Cinnober bei Zusatz von Kalk. Dies kehrt unser Autor um und sagt, man erhält Quecksilber aus Kalk bei Zusatz von Cinnober. So hat er denn bei der Sache den Kalk im Vordergrund, und damit hat er denn in der Darstellung des Quecksilbers aus Cinnober mittelst Kalkes eine Kalkoperation, eine Calcinatio, eine extendirte Calcinatio. Er fasst die Sache derartig auf, dass er sagt, bei der nicht extendirten Calcinatio im engeren Sinne handelt es sich um Kalkstein allein, bei der extendirten Calcinatio dagegen handelt es sich um Kalkstein und Cinnober. Und dann ferner gehend, sagt er, bei der nicht extendirten Calcinatio im engeren Sinne ist das Product des Processes: Calx viva, bei der extendirten Calcinatio im engeren Sinne ist das Product des Processes: Mercurius vivus. So hat er also ebensowohl den gebrannten Kalk, als das Quecksilber, als das Product der Calcinatio. Und nun ferner gehend sagt er, eben so wohl wie man in Bezug auf die Calcinatio im engeren Sinne die Parallele bei der nicht extendirten und extendirten Calcinatio hat, eben so wohl hat man diese Parallele bei der Caltinatio im weiteren Sinne. Bei der nicht extendirten Calcinatio im weiteren Sinne löscht man Calx viva mittelst Wassers, bei der extendirten Calcinatio im weiteren Sinne löscht man Mercurius vivus mittelst Salpetersäure. Im ersteren Falle erhält man als Product: Calx exstincta, im letzteren Falle erhält man als Product: Mercurius exstinctus, das ist Hydrarg. oxyd. rubr.

Auf die vorhin gezeichnete Weise wird also constatirt, dass die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure eine Calcinatio ist. Die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein ist eo ipso eine Calcinatio. Und so haben wir denn auf beiden Seiten den Calcinationsprocess, und in diesem den Eingesichtspunct beider Darstellungsweisen.

Die neue Auffassungsweise erhält ihren Ausdruck in einer besonderen Interpretation der Tab. smar., der Calcinations-Interpretation.

Die acht Rubriken wie bei der Interpretation der Tab. smar. im vorangehenden Abschnitte.

Von der ersten Rubrik, der Einleitung, ist nichts zu sagen, und in Bezug auf die zweite Rubrik ist die Gebersche Metall-Interpretation nachzusehen. Wir beginnen daher mit der

Dritten Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Hier wird dem Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung getragen, welches mittelst Feuers allein dargestellt wird.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Durch Sol und Luna als Weltenfeuer wird das Feuer mit Eclat in den Vordergrund geschoben. Also das Hydrarg. oxyd. rubr., mit dem wir es hier zu thun haben, hat zu Vater und Mutter das Feuer, ist das Product des Feuers.

Portavit illud ventus in ventre suo. In der Interpretation der Tab. smar., in der hier in dieser Rubrik das Aludel herangezogen wurde, passte das Aludel besonders auf den Passus Portavit etc., weil das Aludel sich hervorspringend durch einen dicken Bauch charakterisirt, der gegen den dünnen langen Hals absticht. Es liegt daher nahe, dass der Autor der vorliegenden Interpretation, wenn er beim Passus Portavit etc. ist, auf das Aludel kommt, diesen Passus auf das Aludel bezieht und interpretirt: Das Aludel trug das Hydrarg, oxyd. rubr. im Bauche, das Hydrarg. oxyd. rubr. wird im Aludel dargestellt. Bei dieser Interpretation wäre denn der ventus das Aludel, und dieses trug das illud, das Hydrarg. oxyd. rubr., in seinem Bauche. Dieser Name ventus passt in so fern auf das Aludel, als es gerade der Bauch ist, welcher beim Aludel in die Augen springt, dieser Bauch aber auf nichts anderes hinauskommt, als auf einen grossen Hohlraum. Wenn man diesen Bauch des Aludel sieht, so wird man versucht, sich eine grosse Vorstellung von der Masse dieser Kugel zu machen. Mit der Masse dieser Kugel ist es aber — ventus, das ist gerade so wie wir sagen „Wind“, das Ganze kommt auf einen grossen Hohlraum hinaus. Man kann die Sache aber auch analog wie bei der Interpretation im vorigen Abschnitte nehmen und sagen, das Aludel ist ein ventus, weil es das Product eines ventus, eines Blasens ist. Es wird aus Glas gemacht, ist das Product der Glasbläserei.

Nutrix ejus terra est. Die Amme, welche das Hydrarg. oxyd. rubr. gross zog, ist terra, das feste Princip. Das feste Princip des Hydrarg. oxyd. rubr. tritt an die Stelle des flüssigen Princips des Hydrarg. vivum, und so entsteht eben Hydrarg. oxyd. rubr. Oder auch, nutrix als Mutter gefasst: Die Mutter des Hydrarg: oxyd. rubr. ist die Erde, das Feste. Damit ist denn das Hydrarg. oxyd. rubr. selbst fest, eine Erde. Als ein Festes, als Erde, wird aber das Hydrarg. oxyd. rubr. dem Quecksilber gegenübergestellt, welches flüssig, Wasser ist. Es ist wohl ein hervorragendes Characteristicum des Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, auf welches Characteristicum aufmerksam gemacht zu werden verdient, dass seine nutrix die terra ist. Dass eine gewöhnliche Solution mittelst Feuers zur Congelation getrieben wird, fest wird, das hat weiter nichts auffallendes, dass aber das flüssige Metall Quecksilber rein weg durch Unterlegen von Feuer fest wird, das hat wohl etwas auffallendes, und ist ein hervorstechendes Characteristicum für die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier wird dem Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung getragen, welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird, und zwar deratig, dass die extendirte Calcination, von der wir oben gesprochen, herangezogen wird.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Wie im vorigen Abschnitt totus mundus = Metalle. Telesmus der Metalle = Hydrarg. oxyd. rubr. Entgegen dort aber der Vater des Hydrarg. oxyd. rubr. nicht: Quecksilber, sondern: Cinnober.

Es wird nun ein Werth darauf gelegt, dass hier steht omnis telesmi, und daran anknüpfend gesagt: telesmus = Hydrarg. oxyd. rubr., omnis telesmus aber = Hydrarg. oxyd. rubr. (Mercur. exstinctus) + Calx exstincta. Da nun der telesmus ein doppelter ist, so wird auch sein pater als ein doppelter aufgefasst, und gesagt: pater telesmi = Cinnober, pater omnis telesmi (doppelter Vater) aber = Cinnober + Kalkstein.

Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du Cinnober mit Kalkstein.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Terra im Anschluss an die dritte Rubrik: Hydr. oxyd. rubr. Weil der Vater, wie wir vorhin gesehen, ein doppelter ist, so sollte man meinen, bei der versio in terram handele es sich auch um ein Doppeltes, um Hydrarg. oxyd. rubr. und Calx exstincta. Es handelt sich aber nur um ein Einfaches, um Hydrarg. oxyd. rubr. Nämlich

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Du musst nicht blind hineintappen, und meinen, was so eben berührt, nein, suaviter magno cum ingenio musst du die terra, das Hydrarg. oxyd. rub., vom Kalk trennen. Kalk wird in Bezug auf das Aufbrausen beim Löschen ignis genannt. Und du musst trennen das subtile, das Hydrarg. oxyd. rubr., vom Kalk: — das ist dasselbe in anderen Worten gesagt. Das Hydrarg. oxyd. rubr. wird als etwas subtileres, feineres, der Kalk als etwas plumpleres genommen.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Hier kommt das Löschen des Mercur. vivus mittelst Salpetersäure an die Reihe, bei dem ein ascendere der rothen Dämpfe und ein descendere des Präcipitates statt hat.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Bei der Auffassung, dass die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure auf einen Calcinations-Process hinauskommt, ist am Ende die Hauptangel, um die sich alles dreht, die, dass in dieser Darstellungsweise ein Löschen des Quecksilbers mittelst Salpetersäure constatirt wird. Beim Löschen denkt man aber unwillkürlich an den Kalk, und so ist es denn naheliegend, dass hier beim Löschen des Quecksilbers ein Blick auf den Kalk geworfen wird. Das geschieht nun im recipit vim. Die Stelle besagt, es handelt sich nicht um ein superius, den rothen Dampf, um ein inferius, das rothe Präcipitat, sondern um zwei superiora, rothen Dampf und Kalkdampf, um zwei inferiora, Mercurius exstinctus und Calx exstincta. Das ist nun nicht etwa so zu fassen, als erhielte man Mercurius exstinctus und Calx exstincta, sondern es handelt sich blos um einen Hinweis auf den Kalk, und in diesem Hinweis liegt dann, dass man das ascendere und descendere von vorhin nicht als ein einfaches ascendere und descendere nehmen soll, sondern als ein solches, welches an der Hand eines Löschungs-Processes statt hat.

Fünfte Rubrik

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria bezieht sich auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, wie sie die dritte Rubrik bringt. Es ist auf die Calcination im alten Sinne abgesehen. Die fortitudo bezieht sich auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure, wie sie die vierte Rubrik bringt. Es ist auf die Calcinatio im neueren Sinne unseres Autors abgesehen.

Ideo fugiet a te omnis obscuritas ist doppelsinnig. Es kann heissen, du musst die Obscurität fahren lassen, die Arabische Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. als die methodus princeps anzusehen. So etwas mag früher gut gewesen sein, mit der vorliegenden Interpretation der Tab. smar., welche beiden Darstellungsweisen Rechnung trägt, hört das auf. Es kann aber auch heissen, die Noth zwingt uns zwar dazu, auch der Darstellungsweise mittelst Salpetersäure Rechnung zu tragen, aber lasse dich durch ein solches Thun nicht verblenden. Im Grunde ist die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein doch die methodus princeps.

In dem Passus Haec est totius fortitudinis etc. zählt die cumulirte fortitudo nach der Doppeldrei, welche darin vertreten ist, dass man auf der einen Seite das Dreifache hat: Cinnober, Mercur. vivus, Mercur. exstinctus, auf der anderen Seite das Dreifache: Kalkstein, Calx viva, Calx exstincta. Das doppelte Zählen der fortitudo-Drei macht sich ganz gut im Anlehnen an den Hermes trismegistus, der in Arabischeer Weise ja auch mehrfach gezählt wird. Die betreffenden beiderseitigen 3 Dinge, die wir so eben aufgeführt, heissen bei Geber: Medicinae. Das rührt daher, dass die nach der Drei gezählte fortitudo auf sie hinweist, die fortitudo aber in der Rubrik vorkommt, welche vor Zeiten die pathologische Rubrik war. An die pathologische Rubrik knüpft der Autor die „Medicin.“

Die fortitudo, das vom Standpunct der vierten Rubrik gedachte Hydrarg. oxyd. rubr., vincit, besiegt, omnem rem subtilem, das ist Cinnober und Quecksilber. Es penetrat, durchdringt, omnem rem solidam, das ist Kalkstein und

gebrannten Kalk. Cinnober und Quecksilber sind etwas subtileres, feineres. Kalkstein und gebrannter Kalk etwas plumperes. So steht das subtile dem solidum gegenüber. Aehnlich war die Sachlage in der vierten Rubrik beim subtile und spissum.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. Das Hydrarg. oxyd. rubr. wird dem angepasst, was die zweite Rubrik bringt, das sind die Metalle, und unter ihnen das im Vordergrunde stehende Quecksilber.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der von der gloria und fortitudo die Rede ist.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus etc. — Completum etc.

In Bezug auf das Itaque vocatus sum Hermes wird wieder die Summa perfectionis magisterii constatirt.

In Bezug auf das Completum est wird im Sol nicht nur das Feuer constatirt wie in der Interpretation der Tab. smar. im vorigen Abschnitt, sondern auch das kaustische Agens Acid. nitricum. Damit wird denn in der operatio Solis nicht nur wie dort auf das Hydrarg. oxyd. rubr. hingewiesen, welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, sondern auch auf das, welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird.

Zweite Mercur- oder Arabische Lapis philosophicus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Calcinations-Interpretation der Tab. smar. macht es sich zur Aufgabe, zu zeigen, dass die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. in Arabischer Weise keinen Gegenstandpunct biete zu der Darstellungsweise, wie sie in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. gelehrt wird. Ihr Zweck ist, Arabische Auffassungen, wie sie sich an das Quecksilber und Hydrarg. oxyd. rubr. knüpfen, mit der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. in Einklang zu bringen. Wie man nun aber in dieser Beziehung die Calcinations-Interpretation hinter sich hat, da bemerkt man, dass man auf dem betreffenden Wege erst einen Schritt gemacht hat. Nicht nur darin gehen Arabische Auffassungen und metaphysische Interpretation auseinander, dass man auf der einen Seite die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, auf der anderen Seite mittelst Salpetersäure hat, sondern auch das ist ein Hauptpunct, in dem beide auseinandergehen, dass die metaphysische Interpretation blos dem Mercur huldigt, wogegen die Araber dem Mercur und dem Schwefel huldigen. Will man also den Einklang haben, so muss man auf dem eingeschlagenen Wege einen zweiten Schritt machen und nachweisen, dass man auch darin keinen Gegenstandpunct habe, dass die metaphysische Interpretation dem Mercur huldigt, die Araber dagegen dem Mercur und dem Schwefel. Es hängt also organisch zusammen, dass sich Arabischerseits dem Nachweise, die Darstellungen des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feures allein und mittelst Salpetersäure bildeten keinen Gegenstandpunct, der Nachweis anreiht, Mercur und Mercur und Schwefel bildeten keinen Gegenstandpunct.

Die Art und Weise, wie der genannte Nachweis zu liefern ist, ist im Allgemeinen durch die Calcinations-Interpretation der Tab. smar. angedeutet. Bei dieser hat man ursprünglich zwei verschiedene Dinge, Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure, Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein. Das Ineinander-Fliessen beider Dinge in Eins ist dadurch gegeben, dass man ein Etwas heranzieht, die Calcination, und nun sagt, hält man sich an dieses Etwas, so ist der Eingesichtspunct da, denn diesem einen Etwas ordnen sich beide Darstellungsweisen unter. Analog lässt sich die Sache hier anfassen. Man hat ursprünglich zwei verschiedene Dinge, Mercur, Mercur und Schwefel. Diese beiden Dinge kann man ineinander fliessen lassen, wenn man ein Etwas heranzieht, und in diesem einen Etwas beide Dinge sich

concentriren lässt. Dieses eine Etwas nun ist das Hydrarg. oxyd. rubr. Man sagt, Hydrarg. oxyd. rubr. ist auf der einen Seite Mercur, auf der anderen Seite aber auch Mercur und Schwefel. Hat man also das eine Hydrarg. oxyd. rubr., so hat man in ihm den Eingesichtspunct für Mercur einerseits und Mercur und Schwefel andererseits, womit denn gegeben ist, dass Mercur und Mercur und Schwefel auf ein und dasselbe hinauskommen.

Das Hydrarg. oxyd. rubr. als das eine Etwas, in welchem Mercur und Mercur und Schwefel sich concentriren, fassen die Araber auf als Lapis philos. Das ist also ein ganz anderer Lapis philos., als der ursprüngliche Lapis philos. Der ursprüngliche Lapis philos. ist Mercur und Schwefel. Der Schwefel spielt in ihm eine Hauptrolle, denn wenn dem nicht so wäre, so hätte man aus der metaphysischen Interpretation nicht die Lapis philos.-Interpretation zu machen brauchen. Der Arabische Lapis philos. ist an und für sich Quecksilber allein, denn Hydrarg. oxyd. rubr. ja = Quecksilber. Der Schwefel spielt in ihm keine Hauptrolle. Denn würde er eine Hauptrolle spielen, so müsste er ja statt Hydrarg. oxyd. rubr. sein: Hydrarg. oxyd. rubr. + Sulphur. So gestaltet sich die Sache, wenn mann ihr scharf in die Augen sieht. Alchemistisch principiell muss man sie aber so nicht angreifen, damit man nicht etwa zu der Calculation kommt, der ursprüngliche Lapis philos. ist der ächte Lapis philos., denn es ist das Requisit des ächten Lapis phil., dass in ihm notorisch der Schwefel vertreten ist; der Arabische Lapis philos. dagegen ist kein ächter Lapis philos., denn, bei Lichte betrachtet, fehlt ihm der Schwefel. Nein, so muss man nicht calculiren. Der Arabische Lapis philos. ist gerade sowohl ein ächter Lapis philos., als der ursprüngliche Lapis philos. Zwar kommt der Schwefel erst auf dem Umwege der Speculation in ihn hinein, ohne so reell in ihm vertreten zu sein, als im ursprünglichen Lapis philos. Indessen das fällt alchemistisch nicht in die Wagschale. Denn die Alchemie bewegt sich auf den Boden der Speculation, und die Exactität spielt keine Rolle. Wollen wir uns an die Exactität halten, so sieht es um den ursprünglichen Lapis philos. gerade so luftig aus, als um den Arabischen Lapis philos.

Dass nun aber die Araber dazu kommen, das Hydrarg. oxyd. rubr. nicht nur als Mercur, sondern auch zugleich als Schwefel aufzufassen, hängt damit zusammen, dass sie sagen, als ein Quecksilberpräparat ist Hydrarg. oxyd. rubr.: Quecksilber. Das ist aber nur auf der einen Seite der Sachverhalt. Auf der anderen Seite haben wir den Sachverhalt, dass Mercur. vivus nicht Hydrarg. oxyd. rubr., und Hydrarg oxyd. rubr. nicht Mercur. vivus. Es ist also eine Differenz zwischen ihnen, und diese Differenz besteht darin, dass Quecksilber eben Quecksilber ist, Hydrarg. oxyd. rubr. aber solches Quecksilber, zu dem Schwefel hinzugetreten ist. Dieser Schwefel, so sagt man, kommt derartig heraus, dass das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers dargestellt wird. Hierbei geht das Feuer in das Quecksilber hinein, und da Feuer = Schwefel, so kommt Schwefel in das Quecksilber hinein. (Analog kann man übrigens auch den Schwefel bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure heranziehen, wenn man Salpetersäure als kaustisches Agens gleich Feuer, und dieses wieder gleich Schwefel setzt.)

Diese Calculationen erhalten nun ihren Ausdruck in der zweiten Mercur- oder Arabischen Lapis philos.-Interpretation Tab. smar.

Die acht Rubriken wie bei der Calcinations-Interpretation.

Erste Rubrik.

Verum bis verrissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In den beiden superius und inferius haben wir es mit den vier Elementen zu thun, analog wie das bei der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. statt hat. Diese vier Elemente dienen dazu, um die Wunder der res una, welche der Lapis philosophicus und als solcher Hydrarg. oxyd. rubr. ist, zu Stande zu bringen. Es wird also in der vorliegenden Interpretation das Hydrarg. oxyd. rubr. zum Lapis philosophicus gestempelt.

Die res natae sind die Metalle. Diese werden, entstehen von der res una, dem Lapis philos. Sie werden durch den Lapis philos. das, was der Lapis philos. ist.

Im Uebrigen ist in Bezug auf den Passus Et sicut res omnes etc. die metaphysische und Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. zu vergleichen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Die Interpretation liegt wie bei der Calcinations-Interpretation der Tab. smar. Es handelt sich also um die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein. (Vergl. übrigens in der achten Rubrik.)

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. calculirt in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein folgendermassen: Wir haben Quecksilber. Zu ihm setzen wir zwar nichts hinzu, es kommt aber bei dem Feuerungsprocesse etwas in dasselbe hinein, das ist Feuer, welches von unten hineingeht, und Luft, welche von oben hineingeht. Was die letztere betrifft, so zwingt sie die eigenthümliche Gestalt, welche das Aludel hat, auf die Dauer in das Quecksilber hineinzugehen. Im Quecksilber als solchem haben wir eine Flüssigkeit, das ist Wasser. Diese Flüssigkeit, dieses Wasser wird dadurch, dass es zu Hydrarg. oxyd. rubr. wird, fest. Es dringt in dasselbe Quecksilber von unten: Feuer, von oben: Luft. Also haben wir im Hydrarg. oxyd. rubr.: Wasser, Erde, Luft, Feuer, das sind die vier Elemente des Lapis philos., von denen die zweite Rubrik spricht. Dieser Auffassungsweise entsprechend ist das Quecksilber als solches des Schwefels nicht theilhaftig, erst das Hydrarg. oxyd. rubr. ist des Schwefels theilhaftig. Das stimmt nun auch ganz damit, dass es sich in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. um einen Lapis philos. handelt. Dieser wird, wie bei der früheren Lapis philos.-Interpretation den Metallen zugesetzt, und erst dadurch werden die Metalle das, was der Lapis philos. ist. Bei der vorliegenden Interpretation ist also Gold = Gold, Kupfer = Kupfer u. s. w. Nicht aber ist Gold = Schwefel und Mercur, Kupfer = Schwefel und Mercur u. s. w. Sie werden erst zu Schwefel und Mercur, wenn der als Schwefel und Mercur gedachte Lapis philos. zu ihnen tritt. Da nun das Quecksilber als solches mit den übrigen Metallen in der Beziehung auf einer Stufe steht, so wird auch es erst zu Schwefel und Mercur, wenn der Lapis philos. zu demselben tritt, oder da es bereits an und für sich Mercur ist, wenn Feuer oder Schwefel, was sich gleich bleibt, da Feuer = Schwefel, zu ihm tritt.

Es nimmt die vorliegende Interpretation der Tab. smar. drei Lapides philosophici an, oder besser gesagt, da der Lapis philos. auf Grund der res una einheitlich ist, es zersplittert die vorliegende Interpretation den einen Lapis philos. in drei Unter-Lapides. Den ersten Unter-Lapis bringt uns das: Pater omnis telesmi, den zweiten das: Separabis, den dritten das: Ascendit.

1) Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Hier wird der erste (Unter-) Lapis philos. gebracht, welcher hervorstechend Erde oder Quecksilber ist.

Der totus mundus sind die Metalle. Des telesmus der Metalle ist der Lapis philos., weil die Metalle am endlichen Ende das werden, weil sie, um zu ihrer Vollkommenheit zu gelangen, das werden, was der Lapis philos. ist. Und der Vater des Lapis philos., des Hydrarg. oxyd. rubr., ist das Quecksilber, denn aus diesem wird dasselbe dargestellt. Seine virtus integra erlangt dieses Quecksilber dadurch, dass es in Erde verwandelt wird, dass es fest wird. Indem es nämlich fest wird an der Hand des Feuerprocesses, nimmt es zugleich Feuer und Luft in sich auf, wird also, indem es zu Hydrarg. oxyd. rubr. wird, aus Wasser zu: Wasser, Erde, Feuer, Luft, erlangt die Eigenschaften des Lapis philos. Hier nun aber wird von Feuer und Luft nicht gesprochen, es wird blos die terra hervorgehoben, in welche die Aqua Mercurii — vertitur. Damit haben wir es denn hier mit dem Hydrarg. oxyd. rubr., mit dem Lapis philos. zu thun, bei dem hervorstechend die terra in's Auge gefasst wird. Wohlverstanden: in's Auge gefasst wird, nebenbei besteht er doch aus Erde, Wasser, Feuer, Luft, denn der Lapis philos. besteht ein für allemal aus den vier Elementen. Nun hat das Verhältniss statt, dass ein Vater eine vis integra erhält, wenn er einen Sohn bekommt, der sein Stammhalter ist. Gerade so hier. Die virtus des Quecksilbers wird eine integra, wenn es einen Sohn bekommt, und dieser Sohn ist das Hydrarg. oxyd. rubr. Indem also Hydrarg. oxyd. rubr. aus Quecksilber dargestellt wird, ist das Quecksilber der Vater und das Hydrarg. oxyd. rubr. der Sohn. Da nun aber da, wo der Vater ein Mensch ist, auch der Sohn ein Mensch ist, da, wo der Vater ein Thier ist, auch der Sohn ein Thier ist, u. s. w., so ist auch da, wo der Vater Quecksilber ist, der Sohn Quecksilber. Es käme also heraus, dass Hydrarg. oxyd. rubr. = Quecksilber. Indem nun hier der Lapis philos., der hervorstechend als terra aufgefasst wird, der Sohn des Quecksilbers ist, kommt damit heraus, dass der Lapis philos., der hervorstechend als terra aufgefasst wird, Quecksilber ist. Dieses Quecksilber ist indess, entgegen dem eigentlichen Quecksilber, des Schwefels theilhaftig, indem es nur uneigentlich Quecksilber, und eigentlich Hydrarg. oxyd. rubr. ist. Die auf die Weise durch Enthalten oder Nicht-Enthalten von Schwefel gegebene Doppel-Auffassung des Quecksilbers findet ein Analogon in der Doppel-Auffassung des Quecksilbers als Erz und als Metall, die wir früher kennen gelernt haben.

Hier haben wir also den Lapis philos., das ist das Hydrarg. oxyd. rubr. im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. als Quecksilber.

2) Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Hier wird der zweite (Unter-) Lapis philosophicus gebracht, welcher hervorstechend Erde und Feuer, oder Quecksilber und Schwefel ist.

Terra, ignis, subtile, spissum sind die vier Elemente: Erde, Feuer, Luft, Wasser. Indem sie uns geboten werden, wird uns der Lapis philos. geboten, der eben aus den vier Elementen besteht. Nun soll derartig separirt werden, dass den, auf die eine Seite tretenden Luft und Wasser keine Berücksichtigung zukommt, wogegen die, auf die andere Seite tretenden Erde und Feuer berücksichtigt werden. Auch hier hat das Sachverhältniss statt, wie vorhin ad 1), dass es sich blos darum handelt, was hervorstechend in's Auge gefasst werden soll, und das ist hier eben Erde und Feuer. Daran, dass der Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, an und für sich, als Lapis philos. überhaupt, aus den vier Elementen besteht, ist nicht zu rütteln. Und darauf weist das suaviter magno cum ingenio hin.

Das nun, was im Allgemeinen bei dem Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, Feuer und Erde ist, ist im Besonderen: Schwefel und Quecksilber. Der Schwefel kommt heraus, indem Feuer = Schwefel. Und das Quecksilber kommt heraus an der Hand dessen, dass wir ad 1) kennen gelernt haben, dass Erde = Quecksilber. Der Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, bietet uns also den Lapis philos. als Schwefel und Mercur.

3) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Hier wird uns der dritte (Unter-) Lapis philos. gebracht, welcher hervorstechend Wasser und Erde ist.

Der Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, steigt auf und ab, wird ein superius und inferius, das ist Wasser und Erde. Er wird nun ferner theilhaftig der vis superiorum et inferiorum, das heisst, hervorstechend ist er wohl Wasser und Erde, im Ganzen aber ist er Wasser, Erde, Luft und Feuer, im Ganzen enthält er die superiora und inferiora, auf welche in der zweiten Rubrik hingewiesen wird. Das et recipit vim superiorum et inferiorum steht zwar speciell hier, ist aber generell auf alle drei Lapides philosophici zu beziehen, und weist darauf hin, worauf wir bereits bei den beiden ersten Lapides aufmerksam gemacht haben, dass man zwar bei diesem Lapis diese Eigenschaft, bei jenem jene Eigenschaft hervorstechend in's Auge fasst, dass aber an und für sich der Lapis philos., man mag ihn aus irgend einem Gesichtspuncte in's Auge fassen, stets die res una der zweiten Rubrik bleibt, welche aus den vier Elementen besteht.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria ist die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr., des Lapis philos; die fortitudo ist der Einfluss, den der Lapis philos. ausübt, indem er zu den Metallen tritt.

Sic habebis gloriam etc. Auf die Weise, wenn du das in's Auge fassest, was die dritte Rubrik bringt, hast du die gloria, die Darstellung des Lapis philos. Die obscuritas flieht dich, wenn du einsiehst, dass dort zwar von der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein die Rede ist. An der Hand der Calcinations-Interpretation der Tab. smar. extendirt sich das aber auch auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure.

Haec est etc. Hier hast du die fortitudo, den Einfluss, welchen der Lapis philos. ausübt, wenn er zu den Metallen gesetzt wird. Dieser Einfluss ist ein dreifacher, je nachdem man den Lapis philos. aus dem einen oder anderen Gesichtspuncte auffasst. Deswegen ist die fortitudo eine dreifache, weil sie, indem sie, omnem rem subtilem vincit, die flüssigen Metalle besiegt, et omnem rem solidam penetrat, indem sie die festen Metalle durchdringt, weil sie, indem sie das thut, in dreifacher Weise ihre Wirksamkeit entfaltet. Nämlich

1) Hält man sich an den Lapis philos. als Quecksilber, (Elixir album, Lapis ad album), dann werden die Metalle zu Quecksilber. Sie werden also zu dem Quecksilber, zu dem im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. die Arcana werden.

2) Hält man sich an den Lapis philos. als Schwefel und Quecksilber (Elixir rubrum, Lapis ad rubrum), dann werden die Metalle zu Schwefel und Mercur. Sie werden also zu dem Schwefel und Mercur, zu dem der Lapis philos. der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. die unvollkommenen Arcana macht, wenn er sie in vollkommene Arcana verwandelt.

3) Hält man sich an den Lapis philos. als Wasser und Erde, dann werden die Metalle zu Elixiria und Lapides. Hier entwickelt der Lapis philos. seine Kraft als Lapis philos.

Man sieht also, wie der Autor des Näheren das Problem löst, dass es sich gleich bleibt, ob man Mercur, oder Mercur und Schwefel hat, oder was am Ende auf dasselbe hinauskommt, dass das Hydrargyrum der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und das Hydrargyrum-Sulphur der Lapis philos.-Interpretation ebenbürtig neben einander stehen. Will man nun der metaphysischen Interpretation Rechnung tragen, so lässt man dadurch, dass der eine Lapis philos. zu den Metallen tritt, die Metalle in Quecksilber verwandelt werden. Will man der Lapis philos.-Interpretation und ihrem Tochterstock der Lapis- und Elixir-Interpretation Rechnung tragen, so lässt man die beiden anderen Lapides philoss. zu den Metallen treten.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die vierte Rubrik, in welcher die drei Lapides an den einen Lapis der zweiten Rubrik angepasst werden.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, welche die fortitudo (μέτρον) der drei Lapides bringt.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus tritt dafür ein, dass man die Metalle an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. hat als Quecksilber, als Schwefel und Quecksilber, als Lapides resp. Elixiria. Dieser Drei-Gesichtspunct, den damit die Metalle einnehmen, oder mit anderen Worten, der Hermes trismegistus wird dadurch ermöglicht, dass der Hermes hat:

tres partes philosophiae totius mundi. Philosophia totius mundi wie bei der Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. = Lapis philos. Und dieser Lapis philos. hat drei Theile, das sind die drei Unter-Lapides.

Auf Grund einer solchen Interpretation wird denn der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.: Tabula de tribus Lapidibus philosophicis, oder auch, wenn man sich an den Titel der Abhandlung von Kallid Rachaidib halten will: Tabula de tribus verbis. Dadurch, dass man in letzterer Weise den tres Lapides philosophici aus dem Wege geht, entgeht man dem Missverständniss, als wenn es drei res unae gäbe, als wenn es im Grunde etwas anderes gäbe, als einen Lapis philos., auf den die drei Unter-Lapides hinauskommen.

Der frühere Arabische Standpunct der Summa perfectionis magisterii hört also mit der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. auf.

Achte Rubrik.

Completum est bis Solis.

Diese Rubrik wird in zweifacher Weise interpretirt, in chrysopöetischer und nicht-chrysopöetischer Weise.

1) Chrysopöetische Interpretation. Es heisst in der dritten Rubrik: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Daran anknüpfend sagt man, es ist das Pater ejus est Sol für sich isolirt zu fassen. Wir haben bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. keine zwei Feuer nöthig und kommen mit einem aus. Als solches aber liegt es näher, die Luna heranzuziehen, als den Sol. Denn die Luna repräsentirt ein schwächeres Feuer, und die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. im Aludel muss nicht bei starkem, sondern bei schwachem Feuer vor sich gehen. Indem wir also, sagt man, mit dem Mater ejus est Luna vollständig und der Sachlage entsprechend auskommen, stellt sich uns das Pater ejus est Sol zur Disposition. Wir benutzen es nun zur Interpretation: Sein, des Lapis philos., Vater ist Gold. Dies Gold führt nun darauf, die drei Lapides philoss. nicht nur als Quecksilber, Schwefel und Quecksilber, und Wasser und Erde, sondern auch als Gold zu nehmen. Dann haben wir in Bezug auf das Completum est: Completum est quod dixi de Lapidibus, operantur enim hi Lapides non tantum quâ Hydrargyr., Sulphur et Hydrargyr., aqua et terra, sed etiam quâ Aurum. Es ist complet, was über die Lapides gesagt ist; dieselben entwickeln nämlich ihre Thätigkeit nicht nur als Quecksilber, Schwefel und Quecksilber, Wasser und Erde, sondern auch als Gold. Und das wird kurz gefasst mit Completum est quod dixi de operatione Solis. Es ist complet, was ich über die Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes gesagt. Auf Grund dieser Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes wird denn ein Metall, zu welchem die betreffenden Lapides philoss. hinzutreten, nicht nur zu Quecksilber, Schwefel und Quecksilber, Wasser und Erde, sondern auch zu Gold. Und hier haben wir denn wieder das ähnliche Verhältniss, wie bei der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Stellen wir uns auf den objectiven Standpunct des ideellen chemischen Processes, so haben wir die operatio Solis als die Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes. Stellen wir uns dagegen auf den subjectiven Standpunct des Alchemisten, der den ideellen chemischen Process leitet, so haben wir in der operatio Solis die Goldmacherkunst, die χρυσοποιΐα. Auch das liegt analog, wie es bei der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation hervorgehoben worden, dass man in Bezug auf die Schwindel-Goldmacherkunst nicht von vorn herein sagt, der Lapis philos. ist Gold, und ihn nun als Gold den unedelen Metallen zusetzt, sondern dass man den Lapis philos. als solchen den Metallen zusetzt, und es sich dann erst hinterdrein findet, dass dieselben durch ihn in Gold verwandelt worden sind. Endlich giebt denn auch hier wie dort die χρυσοποιΐα einen zweiten Titel für die Tab. smar. ab.

2) Nicht-chrosopöetische Interpretation. Hier wird vom Golde und somit von der χρυσοποιΐα ganz abstrahirt. Derjenige Lapis philos., welcher hervorstechend aus Schwefel und Quecksilber besteht, macht die Metalle zu Schwefel und Mercur, derjenige, welcher hervorstechend aus Quecksilber besteht, zu Quecksilber, derjenige, welcher hervorstechend aus Wasser und Erde besteht, zu Lapides und Elixiria — und damit ist die Sache fertig. Die vorliegende Rubrik wird in dem Sinne ausgebeutet, dass mittelst ihrer auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure hingewiesen wird. Dann heisst Completum est quod dixi de operatione Solis: Es ist complet, was in der dritten Rubrik über die Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers gesagt worden ist, was über die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein gesagt worden ist. Es ist deswegen complet, weil die dritte

Rubrik zwar hervorstechend auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers bezogen werden soll — denn es ist nun einmal der ursprüngliche Arabische Standpunct, das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein darzustellen — weil aber dieselbe Rubrik auch auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure bezogen werden kann. In diesem letzteren Falle macht sich denn die Interpretation der dritten Rubrik ff.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sol und Luna sind beide Feuer. Das eine Feuer bezieht sich auf das eigentliche Feuer, denn das kann man ja nicht, auch bei dieser Darstellungsweise, entbehren. Das andere Feuer ist das kaustische Acid. nitricum, die Feuer-Flüssigkeit. Vater und Mutter des Hydrarg. oxyd. rubr. sind also: Feuer und Acid. nitricum, sie zeugen und gebären das Hydrarg. oxyd. rubr.

Portavit illud ventus in ventre suo. Nun kommt noch eine zweite Mutter hinzu. Das ist der rothe Dampf. Der rothe Dampf trug das Hydrarg. oxyd. rubr. im Bauche, ist seine Mutter.

Nutrix ejus terra est. Das Kind nun, welches an der Hand des rothen Dampfes entsteht, dieses Kind säugt die terra, das Princip des Festen, gross, denn dadurch entsteht ja gerade das Präcipitat, dass der rothe Dampf sich verdichtet.

Es bilden sich nun zwei Parteien, von denen die eine der chrysopöetischen, die andere der nicht-chrysopöetischen Interpretation huldigt.

Die erste Partei sagt: Warum sollen wir nicht der χρυσοποιΐα huldigen? Früher haben die Araber derselben nicht gehuldigt. Geber streicht das Completum est ganz, und seine Nachfolger interpretiren unter keinerlei Umständen diese Rubrik, welche sie, Geber entgegen, anfügen, derartig, dass sie die operatio Solis mit dem Golde, mit der Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes oder der χρυσοποιΐα in Berührung brachten. (Man vergl. die vorangehenden Abschnitte.) Thun wir es nun wohl, huldigen wir der χρυσοποιΐα, so treten wir aus dem früheren Standpuncte der Arabischen Alchemie heraus. Das ist klar. Man fragt uns, warum wir denn auf die Weise den streng Arabischen Standpunct verleugnen? Darauf antworten wir: Wir treten nicht aus der früheren Arabischen Alchemie heraus, die Verhältnisse treiben uns heraus. Sobald die vorliegende Interpretation der Tab. smar. einmal da ist, haben wir mit der Summa perfectionis magisterii gebrochen. Und dann, was als Hauptsache in die Wagschale fällt, die Metalle sind bei ihr ursprünglich nicht das, wozu sie hinterdrein der Lapis philos. macht. Wenn sie das nun aber nicht sind, wenn sie erst durch den Lapis philos. dazu gemacht werden, wo bleibt denn der Arabische Standpunct? Da wir somit, sobald wir die vorliegende Interpretation der Tab. smar. anerkennen, ausserhalb der früheren Arabischen Alchemie stehen, warum sollen wir uns denn noch ferner gegen die χρυσοποιΐα sträuben? Es wäre unnatürlich, wenn wir es thäten. Die vorliegende Interpretation macht es sich zur Aufgabe, der metaphysischen und der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Rechnung zu tragen. Sie erfüllt diese Mission. Und nun sollen wir hinterdrein das, was beide Interpretationen so hervorragend in's Auge fassen, das ist die χρυσοποιΐα, fallen lassen? Nein, das würde sehr unnatürlich liegen.

Die zweite Partei sagt: Wenn wir auch an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. aus der Summa perfectionis magisterii heraustreten, wenn wir auch auf den Standpunct eingehen, dass die Metalle erst durch den Lapis philos. zu dem gemacht werden, was sie nach früheren Auffassungen ursprünglich waren, so stehen wir damit noch nicht ganz und gar ausserhalb der Altarabischen Alchemie. Ganz ausserhalb derselben treten wir erst, wenn wir die χρυσοποιΐα anerkennen. Das thun wir aber nicht, und bleiben somit der Altarabischen Fahne in der Hauptsache treu. Wenn wir uns selbst nicht in die χρυσοποιΐα hineindrängen, hineingedrängt werden wir nicht. Denn zum ersten ist es ja gar nicht nöthig, dass wir die achte Rubrik im Sinne der χρυσοποιΐα ausbeuten. Und was zweitens das betrifft, dass wir, indem wir die χρυσοποιΐα fallen lassen, das fallen lassen, was die metaphysische und Lapis philos.-Interpretation so hervorragend in's Auge fassen, so verschlägt das nicht viel. Wenn wir Araber uns herbei lassen, das Arabische Quecksilber mit dem Quecksilber der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. in Einklang zu bringen, so ist das ein freiwilliges Thun. Ein Zwang liegt nicht vor. Will man uns hierbei zumuthen, uns von der metaphysischen Interpretation resp. Lapis philos.-Interpretation absorbiren zu lassen, so ist das eine Zumuthung, auf die wir nicht eingehen. Wir würden auf dieselbe aber eingehen, wenn wir der χρυσοποιΐα huldigten. Die geht uns nichts an.

Dieser letzteren Partei verdanken wir es, dass sich im Geber das Buch findet: Liber investigationis magisterii Gebri. Dasselbe steht auf dem Standpunct der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar., macht es sich aber nicht zur Aufgabe, diese Interpretation zu bringen, oder ausführlich zu besprechen, sondern nimmt sie als bekannt an, und kämpft blos für den nicht-chrysopöetischen Standpunct derselben, das ist, sie weist hauptsächlich auf die achte Rubrik und die in ihr gebrachte Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. durch Solution, das ist mittelst Salpetersäure hin.

Nähere Notizen über die Arabische Alchemie.

Die Araber erobern 638—640 unter Omars Khalifat Aegypten. Damit lernen sie die Alexandrinischen Wissenschaften kennen, und pflegen dieselben. Namentlich gelangen bei ihnen in Spanien die Wissenschaften zur Blüthe. Dorthin kamen die Araber, sich von Aegypten längs der Nordküste Africas hinziehend und die Meerenge von Gibraltar überschreitend, unter Walid I. Khalifat, 711, und hielten sich daselbst bis 1492. Auf den Spanisch-Arabischen Universitäten haben wir den Hauptsitz der Arabischen Alchemie zu suchen, welche mit Geber anfängt, und sich mehr oder weniger auf der Basis dessen, was er gelehrt, weiter entwickelt.

Geber lehrte zu Sevilla. Von ihm rührt die Metall-Interpretation der Tab. smar. her. In Bezug auf seine hervorragende Stellung unter den Alchemisten erhielt er den Beinamen Rex, König. Ueber diesen Titel haben wir bereits in dem Abschnitt „Neuplatonismus“ gesprochen. Das Reich „Alchemie“ war nun den Leuten nicht materiell genug, und so schob man an seine Stelle das materielle Reich Arabien oder Indien. Daher kommt es, dass Geber den Titel führt: Rex Arabiae oder Rex Indiae.

Ein Araber, Johannes Leo, auch Leo Africanus genannt, ein Zeitgenosse Papst Leo X., sagt in seinem Buche: De viris quibusdam illustribus apud Arabes, Geber habe 100 Jahre nach Mahomed gelebt, das wäre also, da Mahomed 622 p. C. von Mecca nach Medina floh, um 722 p. C. Nun ist zwar im Allgemeinen auf diese Autorität des Johannes Leo nicht viel zu geben. Der erzählt auch, dass die Alchemisten Narren und Betrüger seien, eine nichtswürdige Kunst trieben, beständig nach Schwefel und anderem Unrath stänken, und was dergleichen mehr ist. Und aus dem Munde, oder durch die Vermittelung eines solchen Mannes nun, auf guten Glauben hin, das wichtige alchemistische Datum nehmen, wann Geber gelebt, das heisst Einem viel zumuthen. Indessen trotz alledem kann Johannes Leo in Bezug auf die Zeit, wann Geber gelebt, nicht viel vorbeigegriffen haben. Das kann man sich indirect herausrechnen, wenn man sich an den alchemistischen Standpunct der ersten Abendländischen Alchemisten hält, die ihr Wissen von Spanien her hatten. Sie stehen auf dem Standpunct der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar. Rechnet man von ihnen nun in Bausch und Bogen ein Viertel-Jahrtausend rückwärts, so ist man mit grosser Wahrscheinlichkeit bei Geber, denn eine kürzere Zeit hat es schwerlich gedauert, dass man von den sechs Geberschen Metallen zu der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smaragd. und von da zu der Zeit gekommen, zu welcher jene Abendländischen Alchemisten dieselbe haben kennen lernen.

Wir besitzen unter dem Namen Gebers Schriften, die aber nicht ihm zukommen. Die ursprüngliche Gebersche Schrift, die wahrscheinlich Summa perfectionis magisterii in sua natura geheissen hat, existirt nicht mehr. Die Schriften, die wir heute unter dem Namen Gebers besitzen, sind aus der Feder von Neu-Geberianern geflossen. Sie sind in Arabischer Sprache abgefasst, in dieser Sprache

aber nur handschriftlich vorhanden, und derjenige, dem, wie uns, diese Handschriften nicht zu Gebote stehen, muss sich mit der Lateinischen Uebersetzung behelfen. Wir haben die Danziger Ausgabe von 1682 vor uns. Die (sogenannten) Geberschen Schriften sind:

1) Summa perfectionis magisterii in sua natura.
2) Liber investigationis magisterii Gebri.
3) Testamentum Gebri.

Die Summa perfectionis magisterii hat vier Bücher. Dem ersten Buche liegt ohne Zweifel die ursprüngliche Gebersche Schrift zu Grunde. Das zweite Buch steht auf dem Standpuncte derjenigen Metall-Interpretation der Tab. smar., welche dem mittelst Feuers allein dargestellten Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung trägt, giebt für diese Interpretation die Anhaltspuncte. Das dritte Buch steht auf dem Standpuncte derjenigen Metall-Interpretationen der Tab. smar., welche das Quecksilber zuerst den ursprünglichen sechs Geberschen Metallen anreiht, giebt für diese Interpretation die Anhaltspuncte. Das vierte Buch steht auf dem Standpuncte der Calcinations-Interpretation der Tab. smar., giebt für diese die Anhaltspuncte. In den einzelnen Büchern wird nicht selten vom Standpuncte eines vorangehenden Buches in den Standpunct eines folgenden übergegriffen, wodurch man sich nicht irre führen lassen darf.

Der Liber investigationis steht auf dem Standpuncte der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar., und huldigt der nicht-chrysopöetischen Auffassung derselben. Würde er der chrysopöetischen Auffassung Rechnung tragen, so würde er nicht in den Geber hinein gehören.

Das Testamentum Gebri steht auf dem Standpuncte der Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation der Tab. smar., welche wir später kennen lernen werden.

Die Summa perfectionis und der Liber investigationis fallen vor das Jahr 1000, sind um das Jahr 1000 da. Das Testamentum dagegen fällt ganz in die letzte Zeit der Maurenherrschaft in Spanien, und wenn es vielleicht schon früher ein Testamentum Gebri gab, so ist das Testamentum, welches wir jetzt besitzen, nach demselben umgearbeitet worden.

Ausser den Schriftstellern, welche an den Geberschen Schriften direct und indirect gearbeitet haben, giebt es noch eine Reihe anderer Arabischer alchemistischer Schriftsteller. Ihre Schriften sind indess, mit geringen Ausnahmen, einestheils nicht in's Publicum gedrungen, anderentheils ist das, was unter ihrem Namen i'ns Publicum gedrungen ist, unächt.

Zwei hervorragende Puncte der Arabischen Alchemie finden wir nicht bei Geber in besonderen Capiteln erörtert, das sind die astrologische und die Zeichen-Interpretation der Tab. smar. (s. diese in den folgenden Abschnitten). Indessen wenn sich dieselben auch nicht in besonderen Capiteln erörtert vorfinden, so ist doch indirect dadurch auf sie hingewiesen, dass an vielen Stellen des Buches für das betreffende Metall nicht der Metall-Name, sondern der Planeten-Name steht, z. B. statt Ferrum: Mars, statt Plumbum: Saturnus u. s. w. Dabei hat nun noch höchst wahrscheinlich das statt, dass in dem Arabischen Original der Geberschen Schriften an mehreren oder wenigeren Stellen für das Metall und den Planeten das Zeichen steht z. B. statt Hydrargyrum oder Mercurius ☿, statt Eisen oder Mars ♂ u. s. w., so dass die Schreibeweise in Geber nicht nur auf den Planeten, sondern auch auf sein Zeichen führt. Dass übrigens in Geber sich keine besonderen Capitel über Astrologie und Zeichenlehre finden, das hat seinen Grund darin, dass die Zeichen sich zwar an Planeten und Metalle knüpfen, so z. B. kann ☿ sowohl Mercurius als Qecksilber bedeuten, ♂ sowohl Mars als Eisen u. s. w., dass man sie aber primär den Planeten zutheilte. Die Astrologie aber, die somit die Zeichenlehre zu sich hinüberzog, zweigte man als Besonder-Disciplin von der Alchemie im engeren Sinne — und nur diese wird bei Geber besonders in's Auge gefasst — ab. Es ist übrigens zu bemerken, dass an einigen Stellen bei Geber auf die Planeten-Zeichen hingedeutet zu sein scheint. Hierauf werden wir in dem Abschnitte „Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tab. smar." zurückkommen. Bei dieser Gelegenheit weisen wir ganz besonders auf die Schrift: Liber trium verborum von Kallid Rachaidib hin. In dieser Schrift findet sich die Lehre vom Quecksilber-Lapis philos. mit der Astrologie unter Hinweis auf die Zeichenlehre innig verbunden. Diese Schrift macht sich zur Aufgabe, uns zu zeigen, dass die astrologische und Zeichen-Interpretation der Tab. smar. in der Arabischen Alchemie wurzelt. Daher auch der Arabische Name des Autors und vielleicht der Arabische Urtext seines Werkes. Wir sagen vielleicht, denn kein Mensch weiss anzugeben, in welcher Bibliothek sich denn eigentlich die Arabische Handschrift befinden soll, von der die Lateinische Uebersetzung stammt, die den oben genannten Titel führt, und das öffnet dem Verdacht die Thür, dass der Lateinischen Abhandlung, die wir unter Kallids Namen besitzen, nie und nimmer ein Arabisches Original zu Grunde gelegen hat, dass es sich vielmehr um eine ursprünglich Lateinische (Abendländische) Abhandlung handelt, bei der der Autor die Autorschaft Kallids fingirte. Die tria verba Kallids weisen übrigens nicht nur auf den dreifachen Lapis philos. hin, worauf im vorigen Abschnitt hingewiesen, sondern auch auf das Trifolium: Quecksilber-Lapis philos., Astrologie und Zeichenlehre.

Astrologische Interpretation der Tab. smaragdina.

Durch die magische Interpretation der Tab. smar. wird die Astrologie in den Bereich der Alchemie und der Tab. smar. gebracht. Wie sich hieran die Tab. Memphitica knüpft, haben wir bereits kennen lernen. Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. entsteht dadurch, dass die Araber in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne des Schwanzes des Platonischen Weltenthieres in ihrer Weise an die zweite Redaction der Tab. smar. lehnen, wie die Tab. Memphitica in ihrer Weise mit denselben an die erste Redaction der Tab. smar. lehnte.

Der Astrologie soll von den Chaldäern herstammen. Diodor sagt in dieser Beziehung 11, 29: *Χαλδαῖοι — μεγίστην δόξαν ἔχουσι ἐν ἀστρολογίᾳ.* „Die Chaldäer haben einen sehr grossen Ruf in der Astrologie". Und so ähnlich andere Autoren. Auf die Astrologie führte der Eintritt der Sonne in die Zeichen des Zodiacus (Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Wage, Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassermann, Fische), und namentlich die daran sich knüpfenden Jahreszeiten. (Beim Anfange des Frühlings tritt die Sonne in den Widder, beim Anfange des Sommers in den Krebs, beim Anfange des Herbstes in die Wage, beim Anfange des Winters in den Steinbock.) An die verschiedenen Jahreszeiten knüpfen sich verschiedene Krankheiten, und damit unter Umständen eine grössere oder geringere Mortalität unter den Menschen. Auf die Weise knüpft sich denn das Schicksal der Menschen an den Stand der Sonne gegenüber den Fixsternen in einer Beziehung, und diese eine Beziehung wurde generalisirt zum Schicksal der Menschen ganz im Allgemeinen. Die Sonne nun geht in einem Jahre vor den Zeichen des Zodiacus vorbei, der Mond in einem Monate. Somit reiht sich der Sonne in ihrer Eigenschaft, auf das Schicksal der Menschen zu influiren, sehr naheliegend der Mond an. Wo man nun aber einmal Sonne und Mond in der Sache hatte, da zog man auch die Planeten mit hinein, weil sie, ähnlich wie Sonne und Mond, Himmelskörper sind, welche sich bewegen. Und auf der anderen Seite hielt man sich nicht allein an die Sternbilder des Zodiacus, sondern zog auch die übrigen Sternbilder in die Sache, und damit haben wir die absolvirte Astrologie, die darin besteht, dass sich das Geschick des Menschen daran knüpfen soll, ob die Sonne, der Mond, irgend ein Planet einem Sternbilde gegenüber diese oder jene Stellung einnimmt. Wer sich dafür näher interessirt, wie denn nun die einzelnen Planeten, Sonne und Mond an und für sich und in ihrer Stellung zu den Sternbildern diesen und jenen Einfluss auf den Menschen haben, den verweisen wir namentlich auf Cardanus (De supplemento Almanach; De restitutione temporum et motuum coelestium; De judiciis geniturarum; De revolutionibus; De exemplis centum geniturarum; Aphorismata astronomiae.)

Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dass es mit der Astrologie — wenn man denn nicht den Begriff derselben dahin restringiren will, dass verschiedene Jahreszeiten verschiedene Krankheiten mit sich bringen, was aber eben nicht geschieht, wenn man so im Allgemeinen von Astrologie spricht — dass es, sagen wir, mit der Astrologie eitel Tand ist. Das Schicksal der Menschen ist nicht in

den Sternen geschrieben, und da es dort nicht geschrieben steht, so kann es auch Keiner daselbst lesen, und wenn grosse Menschen, selbst tüchtige Astronomen, an Astrologie glaubten, so mögen sie so gross gewesen sein, wie sie wollen, in dieser Beziehung waren sie — Kinder. Astrologen und Goldköche mögen sich nur ganz ruhig die Hand reichen, wenn sie beide auch nicht d e m s e l b e n Phantome nachhaschen, Phantomen-Hascher sind sie, der eine wie der andere.

Was nun des Näheren die Interpretation der Tab. smar., mit der wir es hier zu thun haben, betrifft, so werden den sieben Planeten gegenüber (vergl. dritte Rubrik) sieben Rubriken angenommen. Das Completum est fällt im Anlehnen an Geber. Die betreffenden sieben Rubriken sind ff.

1. Rubrik: Verum bis verissimum.
2. „ Quod est inferius bis adoptione.
3. „ Pater ejus est Sol bis in terram.
4. „ Separabis bis inferiorum.
5. „ Sic habebis gloriam bis penetrabit.
6. „ Sic mundus creatus bis est hic.
7. „ Itaque vocatus bis totius mundi.

Ueber die erste Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und wir beginnen daher mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius beziehen sich auf die F i x s t e r n e. Einmal bilden diese ein inferius und superius in der Beziehung, dass, von der Erde aus betrachtet, ein Stern über dem anderen steht, das anderemal in der Beziehung, das die einen Sterne grösser sind und heller scheinen, als die anderen, womit denn eine Superiorität und Inferiorität in übertragener Weise gegeben ist. Wir haben also im superius und inferius die Fixsterne, die verschiedenen Sternbilder, und diese dienen dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche res una die P l a n e t o l o g i e ist. Bei der Astrologie wird nämlich von dem Planeten ausgegangen. Die Fixsterne dienen dazu, die Planeten zu verherrlichen, und indem die Fixsterne die Planeten verherrlichen, kommt die A s t r o l o g i e heraus.

Et sicut etc.

Die res natae sind die Fixsterne, die Sternbilder, die Summe des superius und inferius. Die Astrologie kommt derartig heraus, dass die Fixsterne in den Dienst der Planeten treten. Dadurch dass das Sternbild dem Planeten gegenüber diese und jene Stellung hat, tritt es, das Sternbild, seine Kraft dem Planeten ab, und dadurch bekommt der Planet diesen oder jenen Einfluss auf den Menschen. Die Planeten sind also die Herren der Fixsterne. Lehnt man nun dies Verhältniss an das Verhältniss eines Hausvaters, der erstens Herr im Hause ist und zweitens der Erzeuger der Kinder-Familie ist, so hat man in dem Planeten als Herrn des Sternbildes zugleich den Planeten als Vater des Sternbildes. Und auf die Weise fuerunt die Fixsterne oder Sternbilder ab una re, von der Planetologie, von den Planeten. Diese Vaterschaft des Planeten über den Fixstern ist nun eine uneigentliche, und daher die adoptio.

Gott hat nun die Welt erschaffen, — omnes res fuerunt ab uno — und ist damit der Vater der Welt. Und wie nun, sicut, Gott der Vater der Welt ist, so ist, sic, der Planet der Vater des Sternbildes, mit dem Unterschied dass dort eine directe Vaterschaft statt hat, hier eine indirecte, eine Vaterschaft auf Grund der adoptio. Dass nun Gott der Astrologie gegenübergestellt wird, passt sehr gut, da Gott es ist, der den Gestirnen ihre verschiedenen Stellungen anweist, und damit der Astrolog gegen den Vorwurf gedeckt ist, welcher Vorwurf auf einen Vorwurf des Atheismus hinausläuft, als wolle er das Geschick des Menschen bestimmen, welches doch allein in Gottes Hand liegt. Auf einen derartigen Vorwurf antwortet der Astrolog einfach, Gott giebt den Gestirnen ihre Stellung und zeichnet damit seinen Willen an den Himmel; diesen seinen Willen lese ich, der Astrolog, ab.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis fuerit in terram.

Wie diese Rubrik bei der Lapis-Interpretation der Tab. smar. die Arcanen-Rubrik, bei der Geberschen Interpretation der Tab. smar. die Metall-Rubrik ist, so ist sie hier die Planeten-Rubrik. In ihr kommen nun ausser den Planeten, wie wir sogleich sehen werden, auch Sonne und Mond vor. Da nun aber das, was in der Arcanen-Rubrik steht, ein Arcanum, was in der Metall-Rubrik steht, ein Metall sein muss, so muss auch das, was in der Planeten-Rubrik steht, ein Planet sein. Und so werden denn Sonne und Mond zu P l a n e t e n. Das ist eine Auffassung, die sich seit den Arabern vorfindet, und die eben in der Tab. smar. wurzelt. An und für sich giebt es, wie wir das mannigfach berührt haben, nach den astronomischen Kenntnissen der Alten 5 Planeten. P t o l e m a e u s (erste Hälfte des 2. Jahrhunderts p. C.) nennt sie, wie das schon die Griechen früher thaten, in seiner Schrift: *Μαθηματικὴ σύνταξις* oder Almagest: ὁ (ἀςὴρ) *τοῦ Κρόνου, ὁ τοῦ Διὸς, ὁ τοῦ Ἄρεως, ὁ τῆς Ἀφροδίτης, ὁ τοῦ Ἑρμοῦ,* das ist: Saturnus, Jupiter, Mars, Venus, Mercurius.

Wir haben nun im:

Pater ejus est Sol die Sonne,
Mater ejus est Luna den Mond,
Portavit illud . . . . . den Mars und die Venus,
Nutrix ejus terra est den Mercur,
Pater omnis telesmi . . . . . den Saturn,
Virtus ejus integra est . . . . . den Jupiter.

Pater ejus est Sol. Des einen Planeten Vater ist die Sonne. Da nun auf die Weise die Sonne der Vater des Planeten ist, der Planet das Kind, das Kind aber die Natur des Vaters hat, so wird der Planet selbst zur Sonne. Somit ist der erste Planet: die S o n n e.

Mater ejus est Luna. Des anderen Planeten Mutter ist der Mond. Da nun auf die Weise der Mond die Mutter des Planeten ist, der Planet das Kind, das Kind aber die Natur der Mutter hat, so wird der Planet selbst zum Monde. Somit ist der zweite Planet: der M o n d.

In dem, was jetzt folgt, werden Stichworte der betreffenden Passus hervorgehoben, um die übrigen Planeten unterzubringen. Mars, Mercur, Saturn, Jupiter sind männliche Personen, wogegen Venus eine weibliche Person ist. Das portare in ventre ist also geeignet, für die Venus verwerthet zu werden. Nun hatte Venus den Mars zum Liebhaber, wie wir uns dessen ja aus der Odyssee erinnern, wo Vulcan den beiden einen ganz fatalen Streich spielt —

Τὼ δ᾽ ἐς δέμνια βάντε κατέδραθον· ἀμφὶ δὲ δεσμοὶ
Τεχνήεντες ἔχυντο πολύφρονος Ἡφαίςοιο.

Odyss. 8, 296—297.

„Die beiden bestiegen das Bett und schliefen bei einander; um sie aber ergossen sich die kunstreichen Fesseln des schlauen Hephaestos.“

Das portare in ventre wird übersetzt, n i c h t: i m Bauche tragen, sondern: a u f dem Bauche tragen. Ventus ist dann im Sinne unseres Deutschen „ein windiges Frauenzimmer“, das ist ein leichtfertiges Frauenzimmer, zu nehmen. Dies leichtfertige Frauenzimmer Venus trägt den Mars, illud, in ventre suo, und damit haben wir denn in dem Passus Portavit illud ventus in ventre suo: die Planeten M a r s und V e n u s.

Wir hätten nun noch: Mercur, Saturn, Jupiter unterzubringen. Von ihnen ist Saturn der Vater des Jupiter und Jupiter der Vater des Mercur. Saturn ist also der an der Spitze stehende Vater, und damit zieht der Passus Pater omnis telesmi, in dem ausdrücklich von einem V a t e r die Rede ist, den Blick auf sich, um für den Saturn verwerthet zu werden. Ein pater omnis telesmi totius mundi ist der Saturn, weil er nach dem Uranus an die Spitze der Götter tritt, die Weltherrschaft übernimmt. Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic, der Vater des omnis telesmus ist dieser, weist auf den Planeten S a t u r n.

Die vis eines Vaters wird nun ferner eine integra, wenn derselbe einen Sohn bekommt, der sein Stammhalter ist. Wenn also von dem die Rede ist, wodurch Saturn (virtus ejus, des Saturn, integra est), eine virtus integra erhält, so ist das ganz dazu angethan, um für Jupiter ausgebeutet zu werden. Also Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram: Seine, des Saturn, Kraft ist eine vollständige, wenn diese Kraft, oder wenn er, Saturn, in terra verwandelt worden, wenn der Vater Saturn den Sohn J u p i t e r erhält. Terra wird nämlich in so fern mit Jupiter in Relation gebracht, als Jupiter die Herrschaft über die Erde hat, im Gegensatz zu Neptun, welcher die Herrschaft über das Meer hat.

Es sind also untergebracht: Mars, Venus, Saturn, Jupiter, und es bleibt Mercur übrig. Dem muss also per exclusionem die Stelle: Nutrix ejus terra est zufallen. Dass nun die nutrix ejus, desjenigen Planeten, um den es sich handelt, das ist des Mercur, die Erde ist, kommt folgendermassen heraus. Mercurs Mutter ist Maja, Maja ist die Tochter des Atlas, dieser aber trägt den Himmel. Nun steht der Himmel über der Erde wie eine Glocke. Die Erde trägt also den Himmel. Damit ist die Parallele da zwischen Atlas und Erde, Atlas wird zur Erde. Da nun aber der Vater Atlas = Erde, so ist auch seine Tochter Maja, welche die Natur des Vaters hat, = Erde. Nimmt man nun hier nutrix als Nährmutter, als Mutter, so ist beim Nutrix ejus terra est die Mutter des ejus die Maja. Der aber, dessen Mutter Maja ist, ist Mercur. Dass beim Virtus ejus est integra die tetra für Jupiter ausgebeutet wurde, steht dem nicht im Wege, dass sie hier für Mercur ausgebeutet wird. Im Gegentheil, das passt ganz gut, da Jupiter der Vater des Mercur ist. Auf die Weise erhält also Mercur nicht nur die Erde zur Mutter, sondern auch zum Vater.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Wir schicken folgendes voran. Ptolemaeus, Almagest, Lib. 7., führt im Cap. 5., welches überschrieben ist: *Ἔκθεσις κανονικὴ τοῦ κατὰ τὸ βόρειον ἡμισφαίριον ἀστερισμοῦ,* Katalog der Sterngruppen der nördlichen Hemisphäre, folgende Sternbilder auf: Kleiner Bär, Grosser Bär, Drache, Cepheus, Bootes (Rinderhirt), Nördlicher Kranz, Knieender Mann (*ὁ ἐν γόνασιν*), Leier, Vogel (*ὄρνις*), Kassiopea, Perseus, Wagenlenker, Schlangenhalter, Schlange des Schlangenträgers, Pfeil, Adler (Antinous), Delphin, Vordertheil des Pferdes, Pferd, Andromeda, Triangel. Und dann kommen mit der Ueberschrift *Τῶν ἐν τῷ ζωδιακῷ βορείων ζωδίων ἀστερισμός*, Sterngruppen der nördlichen Sternbilder im Zodiacus, an die Reihe: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau. Im Lib. 8. führt er Cap. 1., welches überschrieben ist: *Ἔκθεσις κανονικὴ τοῦ κατὰ τὸ νότιον ἡμισφαίριον ἀστερισμοῦ*, Katalog der Sterngruppen der südlichen Hemisphäre, folgende Sternbilder auf a) *Τῶν ἐν τῷ ζωδιακῷ νοτίων ζωδίων ἀστερισμός*, Sterngruppen der südlichen Sternbilder im Zodiacus,: Krebsscheeren (*χηλαί*), Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassergiesser (*ὑδροχόος*), Fische; b) *Τῶν ἐκτὸς τοῦ ζωδιακοῦ λοιπῶν νοτίων ζωδίων ἀστερισμός*, Sterngruppen der übrigen südlichen Sternbilder ausserhalb des Zodiacus,: Walfisch, Orion, Fluss Eridanus, Hase, Hund, Kleiner Kläffer (*προκύων*), Argonautenschiff, Wasserschlange, Trinkschale, Rabe, Centaur, Bestie (*θηρίον*), Rauchfass, Südlicher Kranz, Südlicher Fisch.

Man sieht also, dass Ptolemaeus in Bezug auf die Sternbilder zwei Abtheilungen constatirt: die Sternbilder an der nördlichen und der südlichen Hemisphäre. Die Trennung beider ist absolut da, denn mit den ersteren schliesst das 7. Buch, und mit den letzteren fängt das 8. Buch an.

Separabis terram ab igne. Die terra stellt das feste Firmament dar, an welchem sich die Sterne, der ignis, befindet. Zwischen beiden soll man trennend einen Unterschied machen. Ganz abgesehen davon, dass das bis in die ältesten Zeiten der Uranologie hineingeht, dass man den Ort, wo die Sterne angeheftet sind, von den Sternen selbst unterscheidet, somit also schon ganz im Allgemeinen das Hinweisen auf das Firmament am Platze ist, ganz abgesehen davon wird hier zugleich mit der terra an die Häuser gelehnt, deren die Astrologen 12 am Himmel annahmen.

Ueber diese Häuser sagt Joh. Stoeflerinus, Pars prima de fabrica astrolabii, Propositio VII:

Plurifarios autem fabricandarum coelestium domorum accepimus modos, quos omnes, praeter hunc quem rationalem nominari consuevimus, missos facimus, eorundem enim imbecillitatem et fragilitatem ostendere sine longa digressione nequimus. Etc.

„Es giebt verschiedene Arten, die himmlischen Häuser zu construiren. Wir übergehen alle, ausser derjenigen, welche als die rationelle anerkannt wird, denn es würde zu weit führen, die Unzulänglichkeit der übrigen zu zeigen." U. s. w. — Dann heisst's weiter:

Modus autem, quem Johannes de Regio monte Germanus rationalem appellat, eo quod pluribus validis et prope inevicendis munimentis et rationibus sit fulcitus, dividit in sphaerico corpore quatuor quadrantes aequatoris, meridiano et horizonti obliquo interceptos, in trinas aequales portiones, et per puncta (nicht cuncta, wie im Texte steht, den ich vor mir habe) sectionum ducit quatuor circulos magnos, meridiano et horizonte concurrentes in duabus eorum sectionibus: tales igitur sex circuli, coassumptis meridiano et horizonte, totum coelum in XII spatia partiuntur, quae domus nuncupantur.

Nach der Methode, welche Johannes Regiomontanus, ein Deutscher, die rationelle nennt, weil sie auf unumstösslicher rationeller Basis ruht, theilt man im sphärischen Körper die vier Quadranten des Aequator, welche vom Meridian und Horizon obliquus getroffen werden, in je drei gleiche Theile, und legt durch die Theilungspuncte vier grosse Kreise, welche mit dem Meridian und dem Horizon in zwei Schnitten zusammentreffen. Solche sechs Kreise nun, wenn man Meridian und Horizon mit hinzunimmt, theilen den ganzen Himmel in zwölf Räume, und diese heissen Häuser.

Separabis subtile a spisso. Unter subtile sind die Sternbilder der südlichen Hemisphäre, unter spissum die Sternbilder der nördlichen Hemisphäre zu verstehen. Denn die ersteren fassen den Süden in's Auge; der Süden ist aber in Bezug auf das Klima ein mildes, ein subtiles. Und die letzteren fassen den Norden in's Auge; der Norden aber ist in Bezug auf das Klima ein rauhes, ein spissum, zumal da die Kälte des Nordens das Wasser in Eis, in ein spissum, verwandelt.

Man soll also trennen, trennend einen Unterschied machen zwischen den beiden Sternbilder-Classen. Vorhin wurde der Himmel im Allgemeinen in's Auge gefasst, hier wird er im Besonderen in Bezug auf die Fixsterne resp. die Sternbilder in's Auge gefasst.

Das suaviter magno cum ingenio zielt auf das subtile a spisso, von dem es gewiss nicht von vorn herein nahe liegt, dass es im Sinne der Ptolemäischen Stern-Eintheilung ausgebeutet werden soll.

Und jetzt kommt im Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram et recipit vim superiorum et inferiorum der Planet (collectiv) an die Reihe. Er, der Planet, steigt auf und ab — bei seiner Bewegung am Himmel (ascendere, ascensio, und descendere, descensio sind übrigens officielle astrologische Ausdrücke; für descendere ist auch cadere gebräuchlich, weil dem Steigen das Fallen gegenübersteht), und ausser der Kraft, die ihm ursprünglich innewohnt, erhält er die Kraft dessen, was in der zweiten Rubrik das doppelte superius und inferius in's Auge fasst, das ist der Fixsterne, der Sternbilder. (Vergl. die zweite Rubrik.)

Zum Beleg dafür, wie der Planet, ausser der ihm zukommenden Kraft, die Kraft der Sternbilder erhält, wollen wir aus dem Cardanus einige Stellen herausgreifen.

Es heisst: De judiciis geniturarum, Cap. 1: Saturnus solertiam significat, Jupiter prudentiam, ambo animum magis regunt, Mars robur corporis, et Sol agilitatem, ambo corpori dominantur, Venus gratiam circa mores, Mercurius actiones, Luna famam et divitias, et sic fortuna maxime ab his inferioribus tribus regitur. „Saturn bezeichnet: Geschicklichkeit, Jupiter: Klugheit, beide regieren mehr den Geist; Mars: Körperstärke, die Sonne: Gelenkigkeit, beide regieren den Körper; Venus: Grazie im Benehmen, Mercur: Thatkraft, der Mond: Ruhm und Reichthümer, und so wird das Glück hauptsächlich von diesen drei letzteren regiert."

Ebendaselbst: Ergo Saturnus in decima (domo) aerumnas et labores semper significat, et quanto apici propinquior, eo gravius affligit. „Saturn im zehnten Hause bezeichnet immer Elend und Arbeit, und je näher er der Spitze steht, desto unglücklicher macht er."

Cap. 3: Dexter humerus Orionis, et dexter humerus aurigae cum Jove magnam felicitatem, cum Sole illustre nomen, cum Saturno magnam diligentiam et sedulitatem praestant. „Die rechte Schulter des Orion und die rechte Schulter des Wagenlenkers (Fuhrmanns) machen mit Jupiter grosses Glück, mit der Sonne einen berühmten Namen, mit Saturn viel Fleiss und Emsigkeit."

Ebendaselbst: Luna, si cum stellis quae in collo capricorni et juxta illius caudam fuerit, repentinam mortem

nunciat. „Wenn der Mond bei den Sternen steht, die sich am Halse des Steinbockes und neben seinem Schwanze befinden, so verkündet das einen plötzlichen Tod.“—U. s. w.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria sind die Planeten, wie sie uns die dritte Rubrik bringt. Die obscuritas fugiens documentirt sich dadurch, dass man sich nicht nur an die eigentlichen fünf Planeten hält, sondern auch Sonne und Mond mit in den Bund aufnimmt.

Die fortitudo ist die Stärke dieser Planeten, welche auf die Astrologie hinauskommt. Deswegen hat man in den Planeten die Stärke, weil sie, die Stärke, oder sie, die Planeten, omnem rem subtilem besiegen, und omnem rem solidam durchdringen, das heisst, weil sie das beherrschen, in ihren Dienst ziehen, was die vorige Rubrik als subtile und spissum bringt, und was hier, in Bezug auf die mannigfachen Sterne eines Sternbildes pluraliter als omnis res subtilis und omnis res solida (spissa) genommen wird. — Die cumulirte fortitudo zählt nach der Drei, weil man in Bezug auf das vincere und penetrare ein Dreifaches hat, nämlich den Planeten, welcher vincit et penetrat, und die beiden Classen der Sternbilder, welche vincuntur et penetrantur.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. Dort wird das, was die zweite Rubrik bringt, an die Planeten adaptirt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, bei deren fortitudo (μέτρον) exponirt wird, wie sich die Planeten zu Herren der Fixsterne aufwerfen.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich wieder auf die drei Sternarten: Planeten, Sternbilder der nördlichen Hemisphäre, Sternbilder der südlichen Hemisphäre.

Die philosophia totius mundi wird zur Astrologie. Hermes hat die drei Theile der als Astrologie gefassten Tab. smar., welche der Index bringt. Der Titel dieser Interpretation der Tab. smar. wird im Anlehnen an die Auffassung der philosophia totius mundi: De astrologia oder Tabula astrologica.

Schlussbemerkungen.

Auf die eigentliche Alchemie hat diese Interpretation der Tab. smar. den Einfluss, dass die Metalle primo loco, und damit auch secundo loco die Arcana Planeten-Namen erhalten.

Stellen wir nun an der Hand der dritten Rubrik der Sieben-Metall-Interpretation und der astrologischen Interpretation Metalle und Planeten einander gegenüber, so haben wir:

in Pater ejus est Sol einerseits Aurum, andererseits Sol;

in Mater ejus est Luna einerseits Argentum und Hydrargyrum, andererseits Luna;

in Portavit illud etc. einerseits Cuprum, andererseits Venus uud Mars;

in Nutrix ejus etc. einerseits Ferrum, andererseits Mercurius;

in Pater omnis etc. einerseits Stannum, andererseits Saturnus;

in Virtus ejus etc. einerseits Plumbum, andererseits Jupiter.

Nun sollte man von vorn herein sagen, die Metalle würden zu den Planeten, denen sie an der Hand der einzelnen Passus entsprechen. Das hat aber nicht statt. Es tritt vielmehr eine selbstständige Calculation ein. Es wird Aurum dem Sol gegenübergesetzt, wobei daran angelehnt wird, dass die Sonne der erste der Himmelskörper und von gelber Farbe ist, und analog das Gold das erste der Metalle und von gelber Farbe ist. Es wird Argentum der Luna gegenübergesetzt, wobei daran angelehnt wird, dass der Mond der zweite der Himmelskörper und von weisser

Farbe ist, und analog das Silber das zweite der Metalle und von weisser Farbe ist. Es wird Hydrargyrum dem Mercurius gegenübergestellt, weil Quecksilber ein sehr bewegliches Ding ist, darum sagt man ja auch von einem unruhigen Menschen, er habe Quecksilber im Leibe, und ebenso sprechen wir von „laufendem“ Quecksilber. Mercur nun als Götterbote ist auch ein „Beweglicher“ ein „Laufender“. Ferrum wird dem Mars gegenübergestellt, weil er der „eiserne“ Kriegsgott ist, weil Waffen hauptsächlich aus Eisen gemacht werden. Es wird Plumbum dem Saturnus gegenübergestellt. Das kommt daher, weil Saturn seine Kinder verschlingt, er ist also ein Menschenfresser. Wenn man nun die Kinder in Angst jagen will, dann sagt man, sei ruhig, sonst kommt der Menschenfresser und holt dich. Ganz ähnlich sagt man aber auch, sei ruhig, sonst kommt der schwarze Mann. Auf die Weise erhalten denn der Menschenfresser und der schwarze Mann eine Function, und Saturn rückt zur Würde eines schwarzen Mannes auf. Als solcher aber passt für ihn das Blei, welches ja gerade wegen seiner Schwärze dem schwarzen P. solaris niger zur Seite tritt (s. d. Abschnitt: Allgemeines über Gebers Metall - Interpretation der Tab. smar.). Es wird Stannum dem Jupiter gegenübergestellt. Denn von Geber her gehören Zinn und Blei zusammen, ebenso wie bei den Planeten Jupiter und Saturn als Vater und Sohn zusammengehören — auf beiden Seiten hat ein Zusammenhang von je zweien statt auf Grund der Verwandlung des einen in das andere (si versa fuerit). Wenn daher auf Saturn das Blei kommt, so liegt es nahe, dass auf Jupiter das Zinn kommt. Nun sind alle Metalle und Planeten in gegenseitige Relation gebracht, nur bleibt als Metall übrig: Cuprum, und als Planet: Venus. Die beiden gehören also per exclusionem zusammen. Und so haben wir denn, dass Cuprum der Venus gegenübergestellt wird. Wenn man die beiden nun einmal zusammen hat, so kann man, um der Sache eine Folie zu geben, sagen, das Kupfer hat die Farbe des Goldes und glänzt fast wie Gold, zeigt aber eben dadurch ganz evident, dass nicht Alles Gold ist, was glänzt. Nun, das findet auch in der Liebe statt, dort ist auch noch lange nicht Alles Gold, was glänzt. — Demgemäss hätten wir bei der Gegenüberstellung von Metall und Planet:

Aurum	entspricht dem	Sol,
Argentum	der	Luna,
Ferrum	dem	Mars,
Cuprum	der	Venus,
Hydrargyrum . .	dem	Mercurius,
Plumbum	dem	Saturnus,
Stannum	dem	Jupiter.

Dadurch, dass Quecksilber und Mercur einander gegenüber gestellt werden, wird die Eigenschaft des Quecksilbers ein „bewegliches Etwas“ zu sein, in den Vordergrund gedrängt. Es hat nun statt, dass, zufolge der bereits von der metaphysischen Interpretation eingeschlagenen, von den Neu - Geberianern weiter verfolgten und namentlich von den Abendländern (s. später) ausgebeuteten Bahn, das Quecksilber eine so hohe Bedeutung in der Alchemie erlangt, dass nichts im Wege steht, dass man die Alchemie in der Beziehung geradezu die Lehre vom Quecksilber nennen kann. Indem nun Quecksilber das „bewegliche Etwas“ ist, wird die Lehre vom Quecksilber zur Lehre vom beweglichen Etwas, das ist zur Lehre vom: Mobile, oder in potenzirter Ausdrucksweise: Perpetuum mobile. Auf die Weise kommt es denn heraus, dass die Alchemie zur Lehre vom Perpetuum mobile wird. Man nimmt heut zu Tage allgemein an, das Problem vom Perpetuum mobile bestände darin, eine Maschine zu construiren, welche immer in Bewegung bliebe. Nun, das ist ein Seitenstück dazu, dass man annimmt, die Alchemie bestände in der Kunst, Gold zu fabriciren.

Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Araber lehnen mannigfach in ihrer Alchemie an das δι' ἀνάγκης γιγνόμενον des Timaeus. Dies lässt sich Schritt vor Schritt verfolgen, und ist auch dem Standpuncte, welchen die Tab. Memphitica und Democritica einnehmen, ganz entsprechend. So lag es denn auch nahe,

dass sie sich an die Platonische Figuren - Auffassung der Arcana machten. Hierzu lag ein besonderer Impuls da vor, wo man die astrologische Interpretation bereits hatte. Denn Sonne und Mond zeichnete man schon im grauen Alterthum so, wie sie heute im Kalender stehen, und was die übrigen Planeten betrifft, so haben die betreffenden Götter Embleme, z. B. Saturn die Sichel, Mercur den Heroldsstab u. s. w. Hält man sich nun an jene Zeichen und diese Embleme, so hat man Figuren oder Zeichen für die Planeten in erster Reihe, damit für die Metalle in zweiter, und die Arcana in dritter Reihe.

Ursprünglich liegen die Planeten-Zeichen ff. Man zog heran: für die Sonne einen Kreis, für den Mond einen Halbkreis, für Mercur die Zeichnung eines Heroldsstabes, für Saturn die Zeichnung einer Sichel, für Jupiter die Zeichnung eines Donnerkeiles unter der Gestalt einer Zick-zack-Linie, für Mars die Zeichnung eines Pfeiles oder einer Lanze, für Venus die Zeichnung einer Vulva unter der Gestalt eines Kreises. Die Vulva ist zwar kein eigentliches mythologisches Emblem für Venus, sie muss sich dieselbe aber schon gefallen lassen.

Die Zeichenlehre wird nun an die Tab. smar. angelehnt, und so erhalten wir die Zeichen - Interpretation der Tab. smar. Diese Interpretation lehnt sich an den Kreis, und macht diesen zur Basis der Planeten-Zeichen.

Für Sonne und Venus hat man eo ipso den Kreis. Da sie nun beide nicht dasselbe Zeichen haben können, so giebt man dem Sonnenkreis einen Centralpunct, und macht an den Venuskreis unten ein Kreuzchen, welches Kreuzchen einen Stern bezeichnen und andeuten soll, der Venuskreis beziehe sich auf einen Stern, und nicht auf die Sonne. So kommt heraus: ☉ Sol, ♀ Venus.

Der Mond bekommt einen Halbkreis. Also: ☽ Luna. Der Heroldsstab kommt derartig heraus, dass man an das Zeichen der Venus oben das Zeichen des Mondes in liegender Stellung setzt. Also das Zeichen des Mercur lehnt sich wieder an den Kreis, und wir haben: ☿ Mercurius.

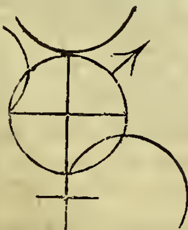
Denkt man sich einen Soldaten von der Seite gesehen, der einen Schild am Arm und eine Lanze über der Schulter hat, denkt man sich dabei den Anblick aus der Ferne, wo man die Person des Soldaten weniger, den in der Sonne funkelnden, mit Metall beschlagenen Schild und die Metallspitze der Lanze aber hauptsächlich sieht, so gestaltet sich der Anblick als Kreis mit einer Spitze, demgemäss so: ♂. Und das ist das Zeichen für den Soldaten Mars, so dass also herauskommt: ♂ Mars.

Theilt man sich die Kreisperipherie in 4 Theile und verbindet die Theilungspuncte mit einander, so erhält man im Innern ein Kreuz: +. Nimmt man sich nun dieses Kreuz, und setzt unten den Mond an, so erhält man eine Sichel: ♄. Diese Sichel kommt auf den Saturn, so dass also herauskommt: ♄ Saturnus. Nimmt man dasselbe Kreuz, und setzt an den Querbalken links den Mond, so kommt das Zeichen ♃ heraus. Dieses Zeichen wird für den Donnerkeil des Jupiter ausgebeutet, und so kommt heraus: ♃ Jupiter. Wir sehen also auch bei den Zeichen des Saturn und Jupiter, dass sie sich an den Kreis anlehnen.

Es sind also die Zeichen für die Planeten im Anlehnen an den Kreis:

☉ Sol	♀ Venus
☽ Luna	☿ Mercurius
♂ Mars	♄ Saturnus
♃ Jupiter	

Und in Bezug auf das Anlehnen der Figuren an den Kreis haben wir folgende Gesammt-Figur:



Man bemerke an dieser Gesammt-Figur, dass die 4

Theilpuncte des Kreises eine wichtige Rolle spielen. Zunächst bieten sie uns das Kreuz für die Zeichen des Saturnus und Jupiter. Dann hängt die Luna als Luna, und für sie wird der Halbkreis der Sichel des Saturnus ausgebeutet, mit dem unteren Theilpuncte zusammen. Mit demselben Theilpuncte hängt das Kreuzchen, der Stern, der Venus zusammen. Mit dem oberen Theilpuncte hängt der Halbkreis des Zeichens des Mercurius zusammen. Mit dem Theilpuncte links hängt der Halbkreis für das Jupiter-Zeichen zusammen. Das Kreuz, welches sich an alle 4 Theilpuncte knüpft, bietet uns das Centrum des Kreises, und dies Centrum ist für den Kreis als Sol nöthig. Also spielen die 4 Theilpuncte des Kreises für 6 Planeten-Zeichen — das 7. Planeten-Zeichen für den Mars hat nichts mit jenen Theilpuncten zu thun — eine wichtige Rolle, und das ist der Grund, weshalb man die Zeichenlehre: die Theilung des Kreises in 4 Theile, das ist: die Q u a d r a t u r des C i r k e l s nennt. Das lassen sich die heutigen Mathematiker nicht träumen, dass die Quadratur des Cirkels h i e r liegt, eben so wenig, wie sie es sich träumen lassen, worauf der Pythagoräische Lehrsatz hinaus will. Die Redeweise, dass diejenigen dasselbe Ziel verfolgen, welche dem Stein der Weisen, dem Perpetuum mobile und der Quadratur des Cirkels nachstreben, kommt von einem Alchemisten her, der damit die Puncte, die ihm in der Alchemie am wichtigsten schienen, zusammenfasst. Das hat man nun missverstehend so interpretirt, als wenn diejenigen, welche sich mit dem Steine der Weisen, oder dem Perpetuum mobile, oder der Quadratur des Cirkels befassten, allesammt Narren, oder gelinde ausgedrückt, Leute wären, welche einem Phantome nachhaschten. So kommt es denn, dass Jener ausruft: Deplorata sunt ingenia, quae in quadratura circuli, perpetuo mobili et lapide philosophorum occupantur! „Beklagenswerth sind die Geister, die sich mit der Quadratur des Cirkels, dem Perpetuum mobile und dem Lapis philosophicus befassen!" Ach nein, wer auf diese Dinge lossteuert, steuert auf die Alchemie los, und wer auf diese lossteuert, steuert auf die Arcana los. Und hat er diese gefunden, so ist er kein Ingenium deploratum oder deplorandum, er mag sich vielmehr freuen und freut sich, und seine Patienten noch mehr, als er.

Wir haben in dem Abschnitt „Nähere Notizen über die Arabische Alchemie" davon gesprochen, dass an einigen Stellen bei Geber auf die Planeten-Zeichen hingedeutet zu sein scheint. Als Beleg für diese Behauptung wollen wir die Stelle der Summa perfectionis magisterii, Lib. 1., Cap. 15. heranziehen. Sie heisst:

—adhaeret quoque (Mercurius) tribus mineralibus de facili, Saturno scilicet. Jovi et Soli, Lunae autem magis difficulter, Veneri difficilius quam Lunae, Marti autem nullo modo, nisi per artificium. Ex hoc utique maximum elicias secretum. „Es, das Quecksilber, hängt 3 Mineralen leicht an, nämlich dem Saturn, dem Jupiter und der Sonne. Dem Monde hängt es schwieriger an; der Venus schwieriger als dem Monde, dem Mars aber auf keine Weise, es sei denn durch ein Kunststück. Man kann sich also allerdings aus diesem ein grosses Geheimniss herauscalculiren."

Das kann nun ff. interpretirt werden.

Vor Allem muss man vor Augen halten, dass man sich im 1. Buche Gebers befindet, welches auf dem Standpuncte der 6 Metalle steht, welches der Auffassungsweise Gebers selbst Rechnung trägt. Da kann denn vom Quecksilber als Metall im Sinne von Gold, Silber u. s. w. nicht die Rede sein. Das Quecksilber, was hier in's Auge gefasst wird, ist noch e i n s mit dem Silber, die Luna hat sich noch nicht in der Stelle Mater ejus est Luna zu Silber und Quecksilber extendirt, es bleibt sich also gleich, ob man Quecksilber oder Silber sagt, die beiden sind eben e i n s. Wenn es nun heisst: adhaeret, es hängt an, das Quecksilber adhärirt, so ist damit Quecksilber als Luna genommen, und Luna als das Zeichen ☽. Dies Zeichen Luna nun adhärirt (man vergl. die obige Figur) leicht dem Saturn, denn das Saturn-Zeichen entsteht ja gerade auf Grund des Luna - Zeichens. Es adhärirt leicht dem Jupiter, denn das Jupiter - Zeichen entsteht ja gerade auf Grund des Luna-Zeichens. Es adhärirt endlich leicht dem Sol - Zeichen, denn durch diese Adhärenz des Mond - Zeichens an den Kreis kommt das Mercur - Zeichen heraus,

welches letztere aber nicht genannt werden darf, weil das eigentliche Metall Quecksilber nicht in den 6 Geberschen Metallen einbegriffen ist. Nun heisst's ferner, das Quecksilber adhärire der Luna schon schwieriger. Das ist, das Luna - Zeichen adhärire dem Luna - Zeichen schwieriger. Nun ja, dies Zeichen adhärirt sich selbst schwieriger, es deckt sich in sich selbst, und das ist eine uneigentliche, eine schwierige Adhärenz. Ferner heisst's, das Quecksilber adhärire der Venus leichter, als dem Monde (Silber). Nun, wo der Stern des Venus-Zeichens anfängt, da fängt auch der Halbkreis des Saturn-Zeichens an, und das ist eine noch schwierigere Adhärenz, als vorhin, denn das Venus - Zeichen hat an und für sich nichts mit dem Halbkreise, dem Luna-Zeichen zu thun. Und endlich, dem Mars adhärirt der Mercur in keiner Weise. Ja freilich, denn das Mars - Zeichen steht ausserhalb des quadrirten Cirkels, kann also nie und nimmer vom Luna-Zeichen getroffen werden, da dies Zeichen nur mit den Quadratur-Puncten in Berührung tritt.

Zeichen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Rubriken wie bei der vorigen Interpretation der Tab. smar. —. Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und so beginnen wir mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die Zeichen zerfallen in die Signa superiora und inferiora. Jedes Zeichen nämlich besteht aus einem Zwiefachen, aus dem Kreise, oder wo dieser nicht direct da ist, aus den beiden senkrecht auf einander stehenden Durchmessern, die ihm ihr Dasein verdanken, und aus einem zweiten Theile, der zu jenem ersten Theile hinzutritt. Nur das Zeichen für den Sol und für die Luna machen hiervon eine Ausnahme, diese sind eintheilig. Wenn nun bei der Gesammt-Figur, welche wir im vorigen Abschnitte haben kennen lernen, der zweite Theil eines betreffenden Zeichens nach oben steht, so ist dies Zeichen ein Signum superius, steht er nach unten, so ist es ein Signum inferius. Somit sind Signa superiora: ☿ (hier wird das + unten, weil es ursprünglich dem Zeichen für die Venus angehört, nicht in's Auge gefasst), ♃ und ♂. Und ferner sind Signa inferiora ♀ und ♄. Um nun auch noch die beiden eintheiligen Zeichen hineinzubekommen, werden diese gegenseitig in Relation gebracht. Das geschieht derartig, dass der Halbkreis des Saturn-Zeichens als Luna genommen wird. Diese Luna steht unten am Sol-Kreise, und auf Grund dessen wird ☽ zum Signum inferius und ⨀ zum Signum superius. Somit haben wir als

Signa superiora { ⨀ ☿ ♃ ♂ } Signa inferiora { ☽ ♀ ♄ }

Wenn hier also steht superius und inferius, so ist das die Summe der Zeichen, die Summe der Signa superiora und inferiora. Dass nicht einfach superius und inferius steht, sondern doppelt, zielt auf das Doppelverhältniss des superius und inferius in Bezug auf ⨀ und ☽ einerseits und die übrigen Zeichen andererseits. Die Summe der Zeichen nun dient dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Diese res una ist der Kreis, denn um den einen Kreis gruppiren sich die sämmtlichen Zeichen.

Et sicut etc.

Die res natae sind die sämmtlichen Zeichen, die Summe der Zeichen, die wir vorhin zersplittert als superius und inferius haben kennen lernen. Diese Zeichen entstanden von der una res, vom Kreise; der Kreis ist ihr Vater, denn dass wir die Zeichen so haben, wie sie eben sind, und dass sie sich zu den Signa superiora und inferiora gestalten, hängt ja damit zusammen, dass man ihnen den Kreis zu Grunde legt. Wie die Welt, die res omnes, Gott zum Vater hat, so haben die res natae den Kreis zum Vater. Da es aber ein wenig kühn ist, die Vaterschaft Gottes der Welt gegenüber mit der Vaterschaft des Kreises den Zeichen gegenüber auf eine Stufe zu stellen, so wird die letztere Vaterschaft eine uneigentliche, und für diese uneigentliche Vaterschaft tritt die adoptio ein. Man fragt sich nun in Bezug auf das sicut — sic: was hat Gott mit den Planeten-Zeichen oder dem Kreise zu thun? Darauf ist die Antwort die: Es liegt nahe, da die Zeichen-Lehre ein Anlehnen an Plato repräsentirt, den Kreis an den Platonischen Kreis anzulehnen, der die Welt repräsentirt. Wenn also die res omnes fuerunt a Deo, so hat mit a. W. Gott den Kreis geschaffen. Es liegt also ganz nahe, Gott mit dem Kreise und damit in weiterer Folge mit den Zeichen in Berührung zu bringen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Diese Rubrik wird ganz so interpretirt, wie bei der astrologischen Interpretation der Tab. smar., an die Stelle des Planeten aber sein Zeichen gesetzt, so dass also herauskommt:

Pater ejus est Sol . . . . . . ⨀
Mater ejus est Luna . . . . ☽
Portavit illud etc. . . . . . . ♂ und ♀
Nutrix ejus terra est . . . . ☿
Pater omnis telesmi etc. . . ♄
Virtus ejus integra etc. . . . ♃

Vierte Rubrik.

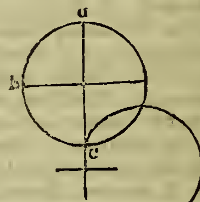
Separabis bis inferiorum.

Terra ist der Kreis, der die Basis der Zeichen ist. Wenn man nämlich die Gesammt-Figur im vorigen Abschnitt ansieht, so hat man einen Kreis mit Anhängseln. Das erinnert nun an das Platonische Weltenthier, bei dem man auch einen Kreis mit Anhängseln hatte. Dort war der Kreis, der Hauptkreis, die Erde, und das führt darauf, auch hier den Kreis: Erde zu nennen.

Ignis ist das Kreuzchen unten an der Venus - Figur. Dies Kreuzchen soll ja, wie wir wissen, einen Stern vorstellen, und weil es also ein Stern ist, deswegen heisst es, wegen der feurigen Natur eines Sternes: Ignis.

Beim subtile und spissum handelt es sich um die senkrecht aufeinander stehenden Durchmesser und den Halbkreis. Der letztere ist ein subtile als einfache (krumme) Linie, das Kreuz ist ein spissum, weil es als Doppel-Linie mehr Halt, Solidität, hat.

Diese 4 Dinge nun, terra, Kreis, ignis, Stern, subtile und spissum, das Kreuz (im Innern des Kreises) und den Halbkreis, soll man sich nehmen, und sie zu einem Ganzen vereinigen, so dass man erhält:



Dass dies Thun nun auf ein separare des einen vom anderen hinauskommt, liegt derartig, dass man annimmt, man hätte die Gesammt-Figur aus dem vorigen Abschnitt vor sich, und entnähme ihr nun Stück für Stück das, was man hier verwerthen will. Eine solche Sachlage liegt nun gerade nicht nahe, und deswegen steht das: suaviter magno cum ingenio.

Nachdem man nun die Figur hat, die so eben construirt worden, hält man sich an den Halbkreis, und lässt denselben steigen und wieder herabgehen. Dieser Halbkreis

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Er steigt in die Höhe zum Puncte a, und bildet hier den Bogen des Mercur-Zeichens. (Vergl. die Gesammt-Figur im vorigen Abschnitte.) Dann geht er weiter zum Puncte b, und bildet hier den Bogen des Jupiter-Zeichens. Endlich kommt er zum Puncte c, und bildet hier den Bogen des Saturn - Zeichens, und damit ist er, um den Kreis laufend, wieder an seine alte Stelle gerückt.

Auf die Weise haben wir uns drei Zeichen construirt: Mercur, Jupiter, Saturn, erhalten aber zugleich alle Zeichen, denn:

et recipit vim superiorum et inferiorum,

und das Ganze wird theilhaftig der Macht der supe-

riora und inferiora, der Signa superiora und inferiora, auf welche die zweite Rubrik hinweist. Man erhält eben alle Signa. Nämlich sowohl das, was man an und für sich hat, als das durch das separare Gegebene, wird mitgezählt. Man hat aber den Halbkreis, und damit das Luna - Zeichen. Man hat den Kreis mit dem spissum-Kreuz, mit diesem das Centrum für den Kreis als Punct, und damit das Sol-Zeichen. Man hat den Stern unten an dem Kreis, und damit das Venus-Zeichen. Damit hat man alle Zeichen, freilich mit Ausnahme des Mars-Zeichens. Nun, das ist einmal nicht anders, da, wie wir wissen, das Mars-Zeichen nicht in den Bereich der Quadratur des Cirkels fällt. Indem hier aber steht: et recipit vim superiorum et inferiorum hat man das Mars - Zeichen in den Kauf, denn dasselbe ist ein Signum superius, und kann, wo von der vis superiorum ausdrücklich die Rede ist, nicht ausgeschlossen werden.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Sic habebis gloriam etc.

Sic, wenn man so verfährt, wie wir so eben in der vorangehenden Rubrik haben kennen lernen, hat man die gloria totius mundi, das sind die Zeichen. Ganz analog also, wie man in der astrologischen Interpretation der Tab. smar. in der gloria die Planeten hatte, ganz analog hat man in der vorliegenden Interpretation in der gloria die Zeichen. Die obscuritas fugiens besteht darin, dass man einsieht, dass man das Mars-Zeichen mit in den Kauf bekommt.

Haec est totius etc.

Die fortitudo besteht darin, die Kraft des Zeichens besteht darin, dass das Zeichen vincit omnem rem subtilem, die Planeten besiegt, et omnem rem solidam penetrat, die Metalle durchdringt. Man denkt sich nämlich das Metall als fest, als res solida. Und dieser festen Masse gegenüber ist denn der Planet eine res subtilis. Die res subtilis, der Planet, steht vor der res solida, dem Metall. Und so muss es auch sein, denn zunächst sind die Zeichen für die Planeten entworfen, sie sind Planeten-Zeichen, und nachdem sie Planeten-Zeichen sind, werden sie denn auch dadurch zu Metall-Zeichen, dass an die Planeten sich die Metalle reihen.

Die cumulirte fortitudo zählt einerseits nach der Drei, andererseits zählt sie nach der Vier. Hierbei ist denn die nähere Sachlage die, dass die Drei auf die 3 Signa inferiora, die Vier auf die 4 Signa superiora zielt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die vierte Rubrik. Dort wird das, was die zweite Rubrik bringt, das superius und das inferius adaptirt, welches Adaptiren auf ein Construiren hinauskommt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, bei deren fortitudo (μέτρον) darauf hingewiesen wird, dass das beim Adaptiren, Construiren, Gewonnene sich an die Planeten und die Metalle reiht.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich pro primo auf die Zeichen selbst, pro secundo bezieht er sich auf die Planeten, welche durch dieselben repräsentirt werden, pro tertio bezieht er sich auf die Metalle, welche durch sie repräsentirt werden.

Die philosophia totius mundi wird zur Quadratur des Cirkels, und damit der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. zu: De quadratura circuli oder Tabula de quadratura circuli. Hermes hat die 3 Theile dieser Interpretation der Tab. smar., welche der Index nennt.

Schliesslich wollen wir nun eine Tafel geben, welche es in übersichtlicher Weise anschaulich macht, wie Zeichen, Planeten, Metalle und Arcana neben einander stehen, wie das eine dem anderen entspricht.

Signa	Planetae	Metalla	Arcana
☉	Sol	Aurum	Ac. sulph.
☽	Luna	Argentum	Natr. carbon.
♂	Mars	Ferrum	Ferrum
♀	Venus	Cuprum	Liq. hepat.
☿	Mercur.	Hydrarg.	Natr. nitr.
♄	Saturn.	Plumbum	P. sol. niger
♃	Jupiter	Stannum	P. sol. ruber

Das Buch Jezirah.

Der Autor unternimmt es, die philosophischen Zahlen, welche sich im Laufe der Geschichte der Alchemie in den Vordergrund gedrängt haben, an der Hand der Tab. smar. zu bieten. Diese philosophischen Zahlen sind:

1) Die Zahlen 1 bis 7. Sie haben wir in der Jüdischen und Pythagoräischen Alchemie. Zum Theil haben wir sie auch in der Indischen Alchemie (1, 2, 3, 4, 6), ebenso in der Platonischen Alchemie (1, 2, 3, 4.)

2) Die Zahl 10. Sie haben wir in der Pythagoräischen Alchemie.

3) Die Zahl 12. Sie haben wir in der Indischen Alchemie.

4) Die Zahlen 8, 9, 27. Sie haben wir in der Platonischen Alchemie.

Der Autor steht auf der Basis der Arabischen Alchemie, und fasst diese in ihrer Quintessenz auf als die Lehre von den Metallen, der Astrologie und den Zeichen (Quadratur des Cirkels). Auf Grund dessen nimmt er den Theil der Tab. smar., welcher von Pater ejus est Sol bis inferiorum geht, für die Quintessenz der Tab. smar.: — in diesem Theile wird uns ja das Betreffende der Quintessenz nach geboten.

Den genannten Theil der Tab. smar. zersplittert er in 3 Unter-Theile. Der 1. Unter-Theil umfasst: Pater ejus est Sol bis in terram. Der 2. Unter-Theil umfasst: Separabis bis ingenio. Der 3. Unter-Theil umfasst: Ascendit bis inferiorum.

Für die Zahl 1 beutet er aus das Ascendit bis inferiorum Er denkt sich nämlich, in diesem Passus habe er die Zeichenlehre in nuce. Denn er bietet ihm ja in dem ascendere et descendere die Mercur-Jupiter-Saturn-Zeichen, und in dem recipere vim die Luna-Sol-Venus-Mars-Zeichen. So hat er denn für die Zeichen-Lehrn einen Passus, und damit Eins.

Für die Zahl 2 beutet er aus das Separabis bis inferiorum. Er denkt sich nämlich, in diesem Passus habe er die Astrologie in nuce, da er Firmament, Sterne, Sternbilder, Häuser, ascensio und descensio der Planeten bringt. Vorhin, bei den Zeichen, dachte sich der Autor, du kannst gleich beim Ascendit anfangen, denn was dir die Stelle Separabis bietet, hast du bereits, (in der Gesammtfigur, welche wir in dem Abschnitt: Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tab. smar. gebracht haben); hättest du es nicht, so könnte ja das Erhalten von Kreis, Halbkreis, Kreuz im Innern des Kreises, Stern in jener Stelle nicht auf einem Separiren beruhen. Hier, wo es sich um die Astrologie handelt, denkt aber der Autor, du kannst nicht gleich bei Ascendit anfangen. Denn thätest du es, so liessest du die in der Astrologie so sehr wichtigen Häuser fallen, welche im Separabis vertreten sind. Weil nun aber das Separabis nicht fällt, so haben wir in Bezug auf die Astrologie in nuce nicht einen Passus, sondern einen Doppel-Passus (Separabis und Ascendit), und in diesem Doppel-Passus ist die Zwei vertreten.

Für die Zahlen 3, 4, 5, 6, 7 beutet er aus das Pater ejus est Sol bis in terram. Er hat zuvörderst die Drei derartig, dass dieser Passus in der Metall-Interpretation die Metalle, in der astrologischen Interpretation die Planeten, in der Zeichen-Interpretation die Zeichen bringt, und das ist eben eine 3. Damit ist denn nach streng

Arabischer Auffassung der Passus in dieser Beziehung erledigt, das heisst, die *Arcana* sind nicht, wie die Metalle, die Planeten, die Zeichen unterzubringen. Denn die Unterbringung der Arcana in dem Pater ejus est Sol etc. ist Vorarabisch, lehnt an die Vorarabische Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. Der Autor denkt indess, von den Lapides und Elixiria sei ja im ersten Buche Gebers die Rede, und wenn er daher auf die Arcana reflectire, so stände er damit doch nicht ganz ausserhalb des Arabismus. Er reflectirt nun auf die Arcana im vorliegenden Passus, hat damit Metalle, Planeten Zeichen *und* Arcana — und damit die *Vier*. Wie der Autor nun die Arcana hat, denkt er, es wäre doch gezwungen, wenn die Arcana nicht ebensowohl die Zeichen bekommen sollten, als die Planeten und die Metalle. Und in Bezug darauf sagt er, an und für sich haben die Arcana nichts mit den Zeichen zu thun, dieselben kommen blos auf die Planeten und die Metalle. Sollen die Arcana also die Zeichen erhalten, so müssen sie ihnen ganz besonders zuertheilt werden. Damit erhalten wir aber eine doppelte Vertretung der Zeichen, einerseits bei den Planeten und Metallen, andererseits bei den Arcanis. Die doppelte Vertretung führt aber auf ein doppeltes Zählen. Man zählt: Planeten, Metalle, Zeichen, Arcana, Zeichen — und hat damit die *Fünf*. Die *Sechs* lehnt sich an das Pater ejus est Sol etc. derartig, dass man die 6 Geberschen Metalle in's Auge fasst, die *Sieben* derartig, dass man die 7 Neugeberschen Metalle in's Auge fasst.

Auf die Zahl 12 kommt der Autor ff. Nachdem er die Stelle Pater ejus est Sol bis inferiorum derartig ausgebeutet, wie wir das im Vorangehenden gesehen haben, arrangirt er sich dieselbe Stelle in der Art numerisch, wie wir ein solches Verfahren in dem Abschnitt „Das numerische Arrangement der ersten Redaction u. s. w." in Bezug auf die erste Redaction der Tab. smar. haben kennen lernen. Er arrangirt so: 1) pater ejus etc. 2) mater ejus etc. 3) portavit etc. 4) nutrix ejus etc. 5) pater omnis etc. 6) virtus ejus etc. 7) separabis etc. 8) subtile a spisso, 9) suaviter etc. 10) ascendit, 11) descendit, 12) recipit — und erhält auf diese Weise die *Zwölf*.

Auf die Zahl 10 kommt der Autor ff. Es ist recht gut und schön, wenn man sagt, das und das ist in der Tab. smar. so und so zu verwerthen. Man kann aber den Alchemisten nicht ein *Stück* von der Tab. smar. bieten, wenn man sie ihnen bietet, muss man sie ihnen *ganz* bieten. Also kann der Autor nicht sagen, da habt ihr einen Passus der Tab. smar. von Pater ejus est Sol bis inferiorum, ihn müsst ihr so und so ausbeuten. Das geht nicht, und wenn er auch noch ein so grosses Gewicht auf ihn legt. Die Tab. smar. muss ein unzerrissenes Ganze bleiben. Also ist der Autor gezwungen, auch den Stellen der Tab. smar. Rechnung zu tragen, welche dem Pater ejus est Sol vorangehen, und dem inferiorum folgen. Das thut er nun, indem er für das Pater ejus est Sol bis inferiorum einen Vordertheil und einen Hintertheil annimmt. Der Vordertheil geht von Verum bis adoptione, der Hintertheil von Sic habebis bis Solis. Beide, Vordertheil und Hinterheil arrangirt er dann wieder numerisch. Den Vordertheil arrangirt er also: 1) und 2): die Einleitung nach der Zwei gezählt, 3) zwei superius, 4) zwei inferius, 5) res una, 6) res omnes, 7) unus, 8) meditatio, 9) res natae, 10) adoptio. Den Hintertheil arrangirt er derartig, dass er das Completum est als ein Ganzes nimmt, den Index dreitheilig fasst, und von den übrigen Passus jeden in zwei Theile spaltet. Damit käme denn heraus: 1) sic habebis, 2) ideo fugiet, 3) haec est, 4) quia, 5) sic mundus, 6) hinc erunt, 7) quarum modus, 8) itaque, 9) habens, 10) completum. Auf die Weise hat er für Vordertheil und Hintertheil eine Zehn, und damit überhaupt die *Zehn*. Wir weisen darauf hin, dass der Autor in der Art und Weise wie er sich seine 10 entwickelt. diese 10 *doppelt* vertreten hat. Darauf nun reflectirend, dass er mit *einer* 10 vollkommen ausreicht, beutet er die eine von den beiden 10, die er hat, in besonderer Weise aus, wie wir das sogleich kennen lernen werden.

Auf die Zahlen 8, 9, 27 kommt der Autor ff. Wenn er die Tab. smar. als ein *Ganzes* constatiren will, und nicht blos als ein *Stück*, so hat er zu seinem Quintessenz-Theil den Vordertheil und den Hintertheil zu addiren. Bei solcher Addition liegt es nun nahe, dass er, da er alle 3 Theile vom Standpuncte des numerischen Arrangements hat, dass er die betreffenden Zahlen addirt, welche bei den betreffenden Arrangements herauskommen. Da er nun in der genannten Weise hat, für den Quintessenz-Theil: 12, für den Vordertheil: 10, für den Hintertheil: 10, so würde er haben: $12 + 10 + 10 = 32$. Was soll er aber mit der 32? Dieser 32 zu Liebe, die er nicht gebrauchen kann, wirft er sich nun folgender Calculation in die Arme. Er sagt, ich habe die 10 zweimal, wo ich mit einer 10 vollkommen auskomme. Demzufolge beute ich eine von ihnen in besonderer Weise aus. Ich nehme sie als 2×5. An diese 2×5 hält er sich nun, und entnimmt ihr zu der so eben besprochenen Addition die 5. Und indem er es thut, verwerthet er zu dieser Addition nicht 12, 10, 10, sondern 12, 10, 5, und erhält damit $12 + 10 + 5 = 27$. Und hiermit hat er die *Siebenundzwanzig*. Nun aber ist von der in 2×5 umgewandelten 10 erst die 5 verwerthet, es ist also noch der 2, welche sie ergiebt, Rechnung zu tragen. Dass geschieht ff. Der Autor steht auf dem Standpuncte der Arabischen Alchemie, huldigt also der Summa perfectionis magisterii in sua natura. Diese Summa etc. beutet er für die 4 aus, indem sie ihm ergiebt 1) summa, 2) perfectio, 3) magisterium, 4) natura. Und dieser 4 setzt er die 2 aus der 2×5 multiplicationsweise gegenüber, so dass er hat: $2 \times 4 = 8$. Und damit hat er die *Acht*. — Die *Neun* hat der Autor im Arabischen Hermes trismegistus, welcher die Drei in dreifacher Weise vertritt, das ist also eine $3 \times 3 = 9$ bietet.

Der Autur verwerthet in seinem Werke die Zahl in *kabbalistischer* Weise.

Das Buch Jezirah zerfällt in zwei Abtheilungen, in die 32 Nethiboth שלשים ושתים נתיבות und in das eigentliche Buch Jezirah, ספר יצירה.

Zu den 32 Nethiboth kommt der Autor derartig, dass er mystificationsweis addirt $12 + 10 + 10 = 32$ (siehe oben), und nicht $12 + 10 + 5 = 27$. Die 32 ist also nichts anderes, als die mystificirte Platonische 27. Dass er auf die Weise die Platonische 27 so sehr in den Vordergrund drängt, hängt damit zusammen, dass er in der Arabischen Alchemie eine Verherrlichung Platos sieht. Das liegt auch sehr nahe. Denn die Astrologie kommt ja blos, wie wir wissen, im Anlehnen an den Schwanz des Platonischen Weltenthieres in die Alchemie. Ferner, die Arabische Zeichenlehre wurzelt, wie wir darauf auch bereits hingewiesen, in nichts anderem, als in der Platonischen Figuren-Auffassung der Arcana. Und was die Arabischen Metalle betrifft, so lehnen sie in sofern an Plato, als sich auch bei Plato die Metall-Auffassung der Arcana findet. Die Verherrlichung Platos durch die in den Vordergrund gedrängte 27 liegt nun des Näheren ff. Der Autor stellt sich auf den Standpunct der *Zahlenphilosophie*. Also diese ist ihm in der Alchemie die Hauptsache, und indem sie das ist, ist ihm in der Platonischen Alchemie die Platonische Zahlenphilosophie die Hauptsache. Will er also Plato verherrlichen, so hat er seine Zahlenphilosophie zu verherrlichen. Diese verherrlicht er nun, indem er die Platonischen Zahlen in die, dem Plato eigens und nicht eigens zukommenden Zahlen theilt, die letzteren: 8, 9, 27 hervorhebt als die besonders diesem Zwecke entsprechenden, aus ihnen aber wieder die 27 besonders hervorhebt und an die Spitze seines Buches stellt. Das Recht, auf die Weise *eine* der Platonischen Zahlen herauszuheben, und an sie die dem Plato besonders zukommenden philosophischen Zahlen zu knüpfen, giebt dem Autor übrigens Plato selbst, der in seinem Kritias auf die Weise die 9 ausbeutet. Unser Autor hält sich an 27, statt 9, weil 27 die *grösseste* der Platonischen Zahlen ist.

Das eigentliche Buch Jezirah bringt

Cap. 1, Abschnitt 1: die 32, die 3.

Cap. 1, Abschnitt 2: die 10, die 22 (s. Cap. 2), die 3, die 7, die 12.

Cap. 1, Abschnitt 3: die 10, die 5.

Cap. 1, Abschnitt 4, 5, 6, 7, 8: die 10.

Cap. 1, Abschnitt 9, 10: die 10, die 1, die 2, die 3, die 4.

Cap. 1, Abschnitt 11: die 5, die 6, die 7, die 8, die 9, die 10.

Cap. 1, Abschnitt 12: die 10.

Cap. 2, Abschnitt 1: die 22. Zu dieser 22 kommt der Autor derartig, dass er von der 10, die er doppelt hat, die eine ganz fallen lässt. Statt also zu zählen $12 + 10 + 5 = 27$, zählt er mystificationsweis nicht nur $12 + 10 + 10 = 32$, sondern auch $12 + 10 = 22$. Ferner wieder: die 3, die 7, die 12.

Cap. 2, Abschnitt 2, 3, 4, 5: die 22.
Cap. 3, Abschnitt 1, 2, 3, 4, 5: die 3.
Cap. 4, Abschnitt 1, 2, 3: die 7.
Cap. 4, Abschnitt 4: die 2, die 3, die 4, die 5, die 6, die 7.
Cap. 5, Abschnitt 1: die 12.
Cap. 5, Abschnitt 2: die 12, die 3, die 7.
Cap. 5, Abschnitt 3: die 22.
Cap. 6, Abschnitt 1, 2: die 3, die 7, die 12.
Cap. 6, Abschnitt 3: die 1, die 7, die 3, die 12.
Cap. 6, Abschnitt 4: die 10, die 22, die 7, die 12.

Gegen Ende des Buches führt uns der Autor den Abraham als den vor, dem Gott den Inhalt desselben offenbart. Damit geschieht denn nichts anderes, als dass uns Abraham als Hermes präsentirt wird. Er ist der Hermes unicus als der, der an der Spitze der drei Patriarchen steht, als solcher in dem Isaac und Jacob als Sohn und Enkel aufgehen. Er ist der Hermes trinus als der, der sich als Ein-Patriarch: Abraham zu den drei Patriarchen: Abraham, Isaac und Jacob extendirt. Dieser Abraham des Buches Jezirah giebt Kriegsmann (s. den Abschnitt: Allgemeine Vorbemerkungen über die Tab. smar.) den Stoff zu der Bemerkung, dass die persona Abrahami in numerum chemicorum omnium voto recepta fuit.

Da der Autor des Buches Jezirah den Arabischen Metallen, der Arabischen astrologischen und Zeichen-Interpretation der Tab. smar. huldigt, so liegt es auf der Hand, dass er in eine Zeit fällt, zu der die Arabische Alchemie bereits bedeutende Fortschritte gemacht hat. Und damit liegt es auf der Hand, dass man sich in den Bereich der Fabel versetzt, wenn man den betreffenden Autor, wie das geschehen, in eine frühere Zeit versetzt.

Das Buch Jezirah wird zu den Hauptbüchern über Kabbala gerechnet, und da es als solches häufig einem anderen kabbalistischen Hauptbuche, dem Buch Sohar, ספר הזוהר, zur Seite gesetzt wird, so erwähnen wir hier nebenbenbei, dass das Buch Sohar eine mystisch-mysteriöse Interpretation des alten Testamentes ist, welche vielseitig alchemistische Probleme in ihren Bereich zieht. Damit kommen denn Soharismus und Philonismus so ungefähr auf dasselbe hinaus. Dass beide sich nicht absolut decken, kommt daher, dass Philo das alte Testament in quantitativ geringerem Grade ausbeutet, als der Autor des Sohar, dass bei Philo die mysteriös-mystische Richtung nicht so energisch vertreten ist, als beim Autor des Sohar — Philo ist mehr ein Vorläufer für die Kabbala, als im eigentlichen Sinne ein Kabbalist — dass endlich in Folge dessen, dass zu den Zeiten des Autors des Sohar die Alchemie eine Reihe von Speculationen in sich aufgenommen, welche zu Philos Zeiten noch nicht da waren, dass in Folge dessen der Autor des Sohar in der Lage ist, alchemistische Probleme in umfangreicherem Grade auszubeuten, als das dem Philo möglich war, als Philo es gethan.

Abendländische Alchemie.

Den Impuls zur Abendländischen Alchemie giebt der Umstand, dass Christen die Arabische Alchemie in Spanien kennen lernen, und nun die Christlichen Standpuncte, welche sich an die Tab. smar. knüpfen (Drei-Einigkeits-Interpretation u. s. w.), zur Arabischen Alchemie in Relation setzen. Diese neue Phase beginnt, nachdem die zweite Mercur-Interpretation der Tab. smar. bereits da ist.

Die Abendländische Alchemie zerfällt in 4 Perioden. Die erste Periode bringt die Hauptcharacteristica der Abendländischen Alchemie, und die zweite Periode bewegt sich alsdann in Bezug auf diese Hauptcharacteristica auf der Bahn weiter, welche in der ersten Periode vorgezeichnet ist. Die dritte Periode erhält neue Nahrung durch eine von Spanien herübergekommene neue Interpretation der Tab. smar. In der vierten Periode wird die neuere Chemie angebahnt. Wir lassen die erste Periode bis Albertus Magnus gehen; die zweite geht dann von Albertus M. bis Basilius Valentinus; die dritte von Basilius Valentinus bis Libavius; die vierte von Libavius bis zum Verlorengehen der Alchemie.

Erste Abendländische Periode. — Lapis philosophicus-Interpretation der Abendländer.

Schriftsteller und Schriften s. weiter unten in einem Besonderabschnitte.

Die Abendländer machen sich an die zweite Mercur-Interpretation der Tab. smar., welche sie von den Arabern kennen lernen. Diese Interpretation bietet, wie wir wissen, im Anlehnen an das Quecksilber drei Lapides philoss., welche doch nur ein Ein-Lapis sind. Das ist nun eine Handhabe dazu, den Lapis philos. an die Triunität der Gottheit anzulehnen, ein Thun, welches bereits durch das erste Buch der Oracula Sibyllina eingeleitet ist.

In Bezug auf die Triunität sagen nun die Abendländischen Alchemisten, wir haben nicht den Sachverhalt, dass getrennt auf der einen Seite die Dreigottheit, auf der anderen Seite die Eingottheit steht, sondern den Sachverhalt, dass auf der einen Seite die Gottheit zu einer Drei extendirt, auf der anderen Seite die Gottheit zu einer Eins restringirt wird. Diese Eins liegt aber nicht ausserhalb jener Drei, sondern in ihr. Sie ist Christus. Christus steht auf der einen Seite da als Christus: — Eins. Auf der anderen Seite extendirt er sich zu Christus, Gott Vater, heiligem Geist: — Drei. Die Eingottheit ist nun, im Anlehnen an die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar., das φῶς. Also ist der Eingott, Christus, das φῶς. Der Drei-Gott ist Christus als φῶς, Gott der Vater und der heilige Geist.

Das ergiebt nun als Parallele für den Lapis philos. ff. Es giebt auf der einen Seite einen Drei-Lapis, auf der anderen Seite einen Ein-Lapis. Der Sachverhalt hierbei liegt aber nun nicht derartig, dass getrennt auf der einen Seite der Drei-Lapis, auf der anderen Seite der Ein-Lapis steht, sondern derartig, dass der Lapis philos. sich auf der einen Seite zu einer Drei extendirt, auf der anderen Seite sich zu einer Eins restringirt. Diese Eins liegt nicht ausserhalb jener Drei, sondern in ihr. Der Ein-Lapis ist Hydrarg. oxyd. rubr. Distrahirt er sich nun zur Drei, so wird aus ihm Hydrarg. oxyd. rubr., Quecksilber, Quecksilber.

Lässt man nun die Deckung eintreteten, so deckt Christus, das φῶς, das Hydrarg. oxyd. rubr. Die nähere Sachlage hierbei ist die, dass φῶς als Feuer genommen wird, das Hydrarg. oxyd. rubr. aber zum Feuer eine ganz besondere Relation hat, indem es entweder vermittelst des Feuers allein dargestellt wird, oder vermittelst des Feuers und des Acid. nitrici, welches letztere abermals Feuer ist.

In dem ersten Buche der Oracula Sibyllina lag die Sache anders, dort deckte Christus das Ἀρσενικόν, das ist den Schwefel. Dass wir nun dort Christus in der Relation zum Schwefel hatten, hier zum Hydrarg. oxyd. rubr. ist zwar eine Differenz, aber keine absolute Umkehrung des Sachverhältnisses. Man kann also nicht sagen, in den Oraculis Sibyllinis kommt das Hydrarg. oxyd. rubr. auf Gott den Vater, hier auf Christus. So nicht. Denn in den Oraculis Sibyllinis wurde das Hydrarg. oxyd. rubr. im Räthsel zwar dem Quecksilber angereiht, nicht aber wurde das Hydrarg. oxyd. rubr. direct auf Gott den Vater bezogen. Die enge Anknüpfung an Gott hat dort blos in Bezug auf das Quecksilber im ersten Theile des Räthsels statt, beim Hydrarg. oxyd. rubr. fällt die nähere Relation zu Gott.

Und in weiterer Deckung deckt Gott der Vater das eine Quecksilber, der heilige Geist das andere Quecksilber. Dies wird nun derartig motivirt, dass in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina Gott der Vater speciell auf das Quecksilber kommt (Vers 137 bis Vers 140). So ist das eine Quecksilber untergebracht. Das andere Quecksilber kommt alsdann auf den heiligen Geist. Es liegt nämlich im Anschluss an das erste Buch der Oracula Sibyllina nahe, das Quecksilber zum Noah in Relation zu setzen. In Noah ist aber, wie wir dort gesehen, ein Anlehnen an den heiligen Geist gegeben.

Es sind nun alle 3 Lapides: Quecksilber, denn Hydrarg. oxyd. rubr. ist auch Quecksilber, nur in besonderer Wesenheit.

Wir haben aber eben in ihm die besondere Wesenheit, und das legt es nahe, dem zweiten und dritten Quecksilber-Lapis auch besondere Wesenheits-Standpuncte anzuweisen. Diese Wesenheits-Standpuncte werden nun dadurch herausbekommen, dass man sagt, der Lapis philos. ist Schwefel und Mercur. Von diesen beiden geben wir dem einen Quecksilber den Schwefel und dem anderen den Mercur. Eine solche Calculation liegt nun in Bezug auf den Schwefel deswegen besonders nahe, da der Platz für das Ἀρσενικόν, indem Christus in Relation zum Hydrarg. oxyd. rubr. tritt, frei geworden ist. Dies Ἀρσενικόν kommt nun auf den heiligen Geist, welches nahe liegt, da der Schwefel im Sinne der früheren Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Hydrothiongas ist, das ist etwas luftförmiges, etwas pneumatisches. Damit ist denn ein Quecksilber als Schwefel verwerthet, und das legt es nahe, das andere für Mercur zu verwerthen.

Wie also die Araber die 3 Lapides von den Besonder-Standpuncten: Erde, Erde und Feuer, Erde und Wasser auffassen, so fassen die Abendländer, sich an den Christlichen Standpunct haltend, dieselben auf als: Hydrarg. oxyd. rubr., Mercur, Sulphur.

Was nun im Besonderen die Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. betrifft, mit der wir es hier zu thun haben, so werden die 8 Rubriken der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. angenommen. Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und so beginnen wir mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Bereits bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. wurden die beiden superius und inferius zu einer Drei (Wasser, Erde, Luft) ausgebeutet. Diese Drei tritt nun auch hier ein und zwar:

Erstens im Anlehnen an die Gottheit. Gott Vater, Sohn und heiliger Geist dienen dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist das φῶς und im Anlehnen an dieses der Ein-Gott: Christus.

Zweitens im Anlehnen an den Lapis philos. Die 3 Lapides dienen dazu, die Wunder der res una, des Ein-Lapis, zu Stande zu bringen, welcher ist: Hydrarg. oxyd. rubr.

Et sicut etc.

Die res omnes sind Gott Vater, Sohn, heiliger Geist. Meditatio unius ist Christus. Also res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: die Drei-Gottheit entstand durch den Eingott, nämlich Christus. Christus dilatirt sich zu Christus, Gott Vater und heiligem Geist; Christus, Gott Vater und heiliger Geist restringiren sich zu Christus.

Die res natae sind die 3 Lapides. Diese entstanden von der una res, dem Hydrarg. oxyd. rubr. Das Hydrarg. oxyd. rubr. dilatirt sich zu den 3 Lapides; die 3 Lapides restringiren sich zum Hydrarg. oxyd. rubr.

Die adoptio restringirt die Parallele in Bezug auf das sicut — sic. Drei-Ein-Gottheit und Drei-Ein-Lapis decken sich nur uneigentlich.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Die väterlichen und mütterlichen Verhältnisse werden hier als indirecte Bezeichnungen für die Wesenheit dessen genommen, was in's Auge gefasst wird. Wenn der Vater resp. die Mutter ein Mensch ist, so ist auch das Kind ein Mensch, wenn der Vater resp. die Mutter eine Pflanze ist, so ist auch das Kind eine Pflanze u. s. w. Ob ich also sage, er selbst ist das, oder sein Vater, seine Mutter ist das, bleibt sich gleich. Es wird dem entsprechend angenommen, dass es ganz gleich ist, ob hier steht Pater ejus est Sol, oder Est Sol, ob hier steht mater ejus est Luna, oder est Luna; ob hier steht Portavit illud ventus in ventre suo (mater ejus est ventus), oder Est ventus; ob hier steht Nutrix ejus terra est (mater ejus est terra), oder Est terra.

Also Pater ejus est Sol etc.: Er ist Sol und Luna, das ist, er ist das φῶς, das ist, es handelt sich um Christus. Das Doppel-Verhältniss mit Sol und Luna stammt daher, dass wir Christus doppelt haben, als Eingott und als Theilgott der Trinität.

Portavit illud ventus etc.: Er ist ventus, Luft, πνεῦμα. Das ist, es handelt sich um den heiligen Geist.

Nutrix ejus terra est.: Er ist Erde. Das ist, es handelt sich um Gott den Vater. Erde wird Gott der Vater in Bezug darauf, dass er die Welt erschaffen hat. Somit ist er der Welt-erschaffende Gott, das ist kurz der Welt-Gott und noch kürzer die Welt. Nun wird aber Welt und Erde synonim genommen, und auf die Weise wird Gott der Vater zur terra.

So ist die Relation zur Gottheit. Damit geht die Parallele in Bezug auf den Lapis philos. Hand in Hand.

Pater ejus est Sol etc. Es handelt sich um den Feuer-Lapis, das ist um das Hydrarg. oxyd. rubr. Das Doppel-Verhältniss mit Sol und Luna stammt daher, dass wir das Hydrarg. oxyd. rubr. doppelt haben, als Ein-Lapis und als Theil des Drei-Lapis.

Portavit illud ventus etc. Es handelt sich um den Lapis philos. als Schwefel. Wir wissen ja, dass der Schwefel, der beim Schwefel und Mercur des Lapis philos. der ersten Lapis philos-Interpretation betheiligt war, Luft-Schwefel ist, daher die Bezeichnung: Est ventus.

Nutrix ejus terra est. Es handelt sich um den Mercur-Lapis. Von der berührten Interpretation her wissen wir ebenfalls, dass der Mercur, der beim Lapis philos. betheiligt war, Erde ist, daher hier die Bezeichnung: Est terra.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

In Beziehung auf die Gottheit lehnt diese Rubrik an Christus. Das Nähere sehe man bei der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. nach.

In Bezug auf den Lapis philos. liegt die Interpretation ff.

Pater omnis telesmi etc. Der telesmus ist der Lapis philos. Der Vater desselben ist das Metall Quecksilber als solches; ihm verdankt der Lapis philos. sein Dasein, denn alle 3 Lapides sind Quecksilber. Also: Hier hast du das Quecksilber.

Virtus ejus etc. Seine Kraft ist vollständig, wenn es in terra verwandelt worden. Terra = Lapis, und Lapis hier sehr nahe liegend genommen als Lapis philos. Also die virtus des Quecksilbers ist eine integra, wenn sie, die virtus, oder es, das Quecksilber, in Lapis philos. verwandelt worden.

Separabis etc. In Bezug auf Christus haben wir hier den Leib Christi und den geistig gefassten Christus (göttliche Eigenschaft). Das führt auf Körper und Geist, und diese werden dem Lapis philosophicus gegenübergestellt. Der Körper wird einfach genommen, der Geist doppelt, so dass herauskommt: Corpus, Anima, Spiritus. Corpus wird gleichgestellt dem Hydrarg. oxyd. rubr., denn in ihm hat man den Lapis philos. reell, wohingegen die beiden anderen Quecksilber-Lapides mehr Idealitäten sind. Desshalb diese letzteren = Anima und Spiritus. Es soll nun der Lapis philos., den wir vorhin in der terra generell haben, in Corpus, Anima, Spiritus zersplittert werden, und dann separirt werden. Es sind zu trennen Anima und Spiritus vom Corpus, so dass dieses übrigbleibt, dass wir das Hydrarg. oxyd. rubr. behalten.

Suaviter magno cum ingenio weist darauf hin, dass es sich um das Lapis philos.-Verhältniss, und nicht um Christus handelt.

Ascendit etc. Das Hydrarg. oxyd. rubr. nun, welches wir beim Separiren erhalten, das steigt auf und ab, indem es rothe Dämpfe entwickelt, und sich präcipitirt. Streng genommen ist es also auf das Hydrarg. oxyd. rubr. abgesehen, welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird. Indessen das Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, ist nicht excludirt, denn wir wissen ja von den Arabern her, dass auch bei dieser Darstellungsweise das ascendere und descendere herangezogen wurde.

Et recipit etc. Das Hydrarg. oxyd. rubr., welches man auf die Weise erhält, bekommt die Macht aller Lapides, der superiora und der inferiora der zweiten Rubrik, welche ja die 3 Lapides sind. Die vorhin separirten Lapides werden wieder herangezogen, um das Hydrarg. oxyd. rubr. nicht allein zu haben.

Beim ascendere, descendere, vim recipere kann man übrigens auch die 4 Regimina heranziehen. Nämlich:

Es bringt das ascendit a terra in coelum: die Solutio. Es bringt das descendit in terram: die Congelatio. Da nun das ascendere zu einem superius führt, so haben wir in der Solutio ein Regimen superius. Da das descendere

zu einem inferius führt, so haben wir in der Congelatio ein Regimen inferius. Dies Regimen superius et inferius soll nun recipere vim superiorum et inferiorum, das heisst, es sollen 2 Regimina superiora und 2 Regimina inferiora herauskommen. Und das heisst, es soll sich dem einen Regimen superius, welches die Solutio ist, das zweite Regimen superius, welches die Destillatio ist, hinzugesellen; es soll sich dem einen Regimen inferius, welches die Congelatio ist, das zweite Regimen inferius, welches die Calcinatio ist, hinzugesellen. (Vergl. bei den Arabern.)

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria bezieht sich auf die Gottheit, die im Vorhergehenden abgehandelt worden, und zwar eigentlich in dieser Beziehung auf Gott Vater, Sohn, heiligen Geist. Im Grunde ist es aber blos auf Christus abgesehen, und daher: Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Christus aber wird hier einerseits deswegen in den Vordergrund geschoben, weil, wie wir oben gesehen, in ihm die Trinität aufgeht, und andererseits deswegen, weil es sich um eine Christliche Interpretation über den Lapis philos. handelt, entgegen der Arabischen analogen Interpretation.

Die fortitudo ist der Lapis-Standpunct. Die cumulirte fortitudo zählt nach der Drei, und bezieht sich auf den dreifachen Lapis philos. Die omnis res subtilis ist der doppelte Quecksilber-Lapis, die omnis res solida ist der in der dritten Rubrik doppelt gefasste Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis. Also: Die fortitudo, der Lapis-Standpunct, besiegt und durchdringt die 3 Lapides, von denen einer doppelt gefasst wird.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die dritte Rubrik, in der die terra mit dem welterschaffenden Gotte in Verbindung gesetzt wurde.

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Das, was diese Rubrik bringt, wird angepasst an das, was die dritte Rubrik bringt, das ist einerseits an Chritsus, andererseits an den Lapis philos.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der vom μέτρον, der fortitudo, die Rede ist.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Hermes trismegistus = Drei-Einigkeit.

Philosophia totius mundi = Lapis philos. (Vergl. bei der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation.)

Die Drei-Einigkeit hat, auf sie kommt der Lapis philos. mit seinen 3 partes, das ist dem dreifachen Lapis philos.

Achte Rubrik.

Completum est bis Solis.

Das wird kurzweg übersetzt: Es ist jetzt fertig, was ich über die χρυσοποιΐα gesagt.

An die zweite Mercur-Interpretation lehnen, wie wir das wissen, zwei Arabische Parteien, die Goldmacherpartei und die Nicht-Goldmacherpartei. Die erstere war in der Minorität. Gerade aber, weil sie das war, traten die Abendländer zu ihr über, um so gegen den Kern der Araber Front zu machen. Da die Araber im Allgemeinen sagten: Keine χρυσοποιΐα, so sagten die Abendländer: Und nun erst recht χρυσοποιΐα, ihr Heiden! Daher muss man sich nicht wundern, dass das Completum est so brevi manu die χρυσοποιΐα bringt. Weil die Araber es nicht wollen, gerade deshalb wird den Abendländern die Alchemie zu gar nichts anderem, als zur χρυσοποιΐα. Und darum schliesst die Tab. smar. in der vorliegenden Interpretation: Es ist jetzt fertig, was ich von der χρυσοποιΐα gesagt, trotzdem dass in dieser Interpretation kein Wort über dieselbe gesagt ist. Die Tab. smar. ist der Kanon der Alchemie, als solcher der Inbegriff der Alchemie, als solcher Alchemie, und als solche χρυσοποιΐα. Wenn also die Tab. smar. absolvirt ist, so ist eo ipso die χρυσοποιΐα absolvirt. Nun ist kraft der philosophia totius mundi der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.: De Lapide philosophico. Wenn wir also vorhin sagten, Alchemie = χρυσοποιΐα, so tritt dem noch zur Seite, Alchemie = Lapis philos. Und so kommt denn für die Abendländer heraus: Alchemie ist die Lehre vom Lapis philos. und der χρυσοποιΐα. Wir werden sehen, dass die Abendländer sich noch mannigfachen Interpretationen der Tab. smar. in die Arme werfen. Wenn dem aber auch so ist, die vorliegende Interpretation ist ihnen die Interpretatio princeps, von der sie unter keinen Umständen ablassen, und daher dreht sich die Abendländische Alchemie immer und immer wieder um die Goldmacherkunst und den Stein der Weisen. Auf die Weise ist es leicht zu begreifen, dass in der Abendländischen Zeit der Goldmacher-Schwindel solch kolossale Dimensionen annehmen konnte. Ohne Mystificationen ging es nun einmal nicht in der Alchemie. Da diese aber im Grunde auf nichts anderes hinauskam, als auf die χρυσοποιΐα, so musste diese auch das Hauptsubstrat zur Mystification abgeben, und daher eben aller Ecken der Goldmacher-Schwindel, an den das Publicum um so lieber anbiss, als die schwache Seite der meisten Menschen Goldgier ist.

Wie in Bezug auf den Lapis philos. der ersten Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar., so handelt es sich natürlich auch in Bezug auf den Quecksilber-Lapis um ein Etwas, welches man dem unedelen Metall zusetzt, auf dass dieses zu Gold wird. Diesen Zusatz-Process fassen die Abendländer aus verschiedenen Gesichtspuncten auf. Sie sprechen in dieser Beziehung von einer Projectio (projicere) — der Lapis philos. wird über das unedele Metall geworfen; von einer Multiplicatio — der Lapis philos. wird kraft der Stelle Pater ejus est Sol als Gold aufgefasst, als weniges Gold, welches die Masse, mit der es in Berührung kommt, in vieles Gold verwandelt, und was dergleichen Ausdrücke mehr sind. So spricht man von einer Fermentatio, von einem Aufgehen des Lapis philos. wie ein Samen — Ausdrücke, welche wir später näher kennen lernen werden. Natürlich ist bei der Schwindel-Goldmacherkunst — ein Punct, auf den wir schon früher aufmerksam gemacht — Gewicht darauf zu legen, dass der Lapis philos. nicht von vorn herein dem unedelen Metalle als Gold zugesetzt wird, damit der Anti-Goldmacher nicht sagen kann, das ist keine Kunst, Gold zu gewinnen, wenn man vorab Gold in den Tiegel giebt.

Schlussbemerkungen.

Man könnte sagen, es ist ein eigenthümliches Sachverhältniss, dass von den drei Lapides einer φῶς, ignis, sein soll, der andere Schwefel, indem ja Feuer = Schwefel. Dabei ist aber zu bedenken, dass eine solche Situation wohl im Allgemeinen etwas auffallendes haben könnte, hier im Besonderen aber nicht hat. Hier stehen die Lapides der Gottheit zur Seite, in Bezug auf diese ist aber der Vater, was der Sohn ist, und der Sohn wieder, was der heilige Geist ist. (Vergl. Symbolum Quicunque.) Wenn es also heisst, der Lapis ignis (Hydrarg. oxyd. rubr.) ist ja im Grunde dasselbe, was der Lapis Sulphuris (Mercur-Lapis, welcher auf den heiligen Geist kommt) ist, so trägt das weiter keine Collision in sich, denn bei der Trinität ist Christus auch dasselbe, was der heilige Geist ist. Ein Lapis soll ja im Grunde dasselbe sein, was der andere ist, denn sonst könnten sie ja nicht alle drei auf das Quecksilber hinauskommen. Uebrigens kann man auch ff. argumentiren. In der dritten Rubrik heisst Pater ejus est Sol auch: der Vater des betreffenden Lapis ist Gold. Damit ist der Lapis selbst Gold. Demnach decken sich Lapis ignis und Gold-Lapis. Statt Lapis ignis kann man also auch Gold-Lapis sagen. Dieser aber bietet mit dem Schwefel-Lapis weiter keine Collision.

Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. fasst die χρυσοποιΐα so auf, wie sie im Sinne der Arabischen Lapis philos.-Interpretation liegt. Das ist also, man hat das unedele Metall und setzt den Lapis philos. zu, dann geht die Verwandlung in Gold vor sich. Eine Differenz beider Interpretationen liegt nun darin, dass die Araber in dem Passus Haec est totius fortitudinis die Metalle haben, welche besiegt und durchdrungen werden durch den Lapis philos., die Abendländer dagegen in diesem Passus, wie überhaupt in ihrer Interpretation, die Metalle nicht haben. Eine eigentliche Lücke liegt nun hierin in Bezug auf die Abendländer gerade nicht, denn, wenn ihnen die Alchemie = χρυσοποιΐα, der der Lapis philos. zur Seite tritt, so versteht es sich nach den Antecedentien der Abendländischen Alchemie von selbst, dass durch den Zusatz des

Lapis philos. zu den unedelen Metallen diese in Gold verwandelt werden. Immerhin aber ist es naturwüchsig, dass man fragt, aber wo kommen denn nun die Metalle her, welche der χρυσοποιΐα anheimfallen? Und da ist denn der Abendländischen Metall-Interpretation, die wir im Folgenden kennen lernen werden, die Thür geöffnet. Das Nicht-Nennen der Metalle in der vorliegenden Interpretation hat übrigens auch seine Lichtseite vor dem Thun der Araber. An der Hand des quia vincet wird bei den Arabern, streng genommen, auch das Metall Gold in Gold verwandelt, was eine müssige Sache ist, denn was einmal Gold ist, braucht nicht mehr Gold zu werden. Hierin liegt bei den Arabern nun wieder keine eigentliche Lücke, denn, wie gesagt, was einmal Gold ist, braucht nicht mehr in Gold verwandelt zu werden. Indessen die Abendländer kommen durch ihr Schweigen um das Gold herum, sie können es von vorn herein excludiren.

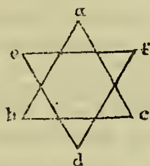
Die Elementen-Zeichen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Weil die Araber die Tab. smar. für die Planeten- und Metall-Zeichen ausbeuten, so beuten die Abendländer die Tab. smar. in ähnlichem Sinne aus. Metalle resp. Arcana sind aber bereits besetzt, das Terrain für diese ist bereits von den Arabern ausgebeutet, und so machen sich denn die Abendländer an die Elemente. Sie beuten die Tab. smar. dazu aus, diesen Zeichen zu geben.

Die betreffenden Zeichen sind, wie Jeder weiss, folgende

▽ Waser ▽ Erde.
△ Feuer △ Luft.

Um diese Zeichen herauszubekommen, lehnen sie an die Figur:

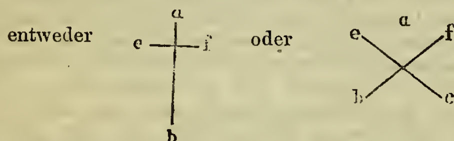


welche wir bei der Pythagoräischen Interpretation der Tab. smar. haben kennen lernen. Sie ergiebt nämlich die Theilfiguren

b a c (△) Feuer,
e d f (▽) Wasser,

b a c mit dem Parallelstrich e f (△) Luft,
e d f mit dem Parallelstrich b c (▽) Erde.

Die ganze Figur wird auf den gekreuzigten Christus (Crucifixus) bezogen. Man macht nämlich ein Kreuz in stehender oder liegender Form:

entweder  oder

Nimmt man nun das Kreuz in stehender Form, so haben wir den Kopf des gekreuzigten Christus bei a, seine Hände bei e und f, seine übereinanderliegenden Füsse bei b. Nimmt man das Kreuz in liegender Form, so sind Kopf und Hände wieder bei a, e u. f, die Füsse aber auseinandergespreitzt bei b und c. Denkt man also Christus an das doppelte Kreuz geschlagen, so sind die Puncte a, b, c, d, e, f der oben gezeichneten sechsspitzigen Figur, des Hexagramms, sämmtlich implicirt. Hat man demgemäss die betreffende Figur, so hat man in ihr eben das Bild des gekreuzigten Christus.

Die Interpretation der Tab. smar., um die es sich hier handelt, nimmt dem Hexagramm zu Liebe 6 Rubriken an. Von den 8 Rubriken der Tab. smar. (metaphysiche Interpretation) fällt zuerst die 8. Rubrik, und von den übrigbleibenden 7 Rubriken, wird die 5. Rubrik wit der 4. verbunden, wodurch eben 6 Rubriken herauskommen. — Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und wir beginnen daher mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Zum Hexagramm gehören 2 Dreiecke, ein oberes und ein unteres, das obere ist b a c, das untere e d f. Beide stehen, wie in dem Quod est inferius etc. gelehrt wird, auf gleicher Rangstufe. Was so im Allgemeinen in der Welt oben steht, das hat eine Superiorität über dem, was unten steht. So ist hier die Sachlage nicht. Das untere Dreieck ist ganz so, wie das obere.

Et quod est superius etc. Und diese beiden Dreiecke nun, das obere, wie das untere, dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche das Hexagramm ist.

Res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, wie in der vorigen Interpretation der Tab. smar.: Die Drei-Gottheit entstand durch Christus.

Res natae sind die Elemente als Zeichen gedacht. Diese fuerunt ab una re, entstanden durch die, aus der sechsspitzigen Figur.

Die Parallele des Vorder- und Nach-Satzes wird bedingt durch die meditatio unius und die res una. In beiden haben wir nämlich Christus. Christus der Figur gegenüber soll nun nicht absolut mit Christus der Drei-Einigkeit gegenüber parallelisirt werden, und daher die Restringirung mit der adoptio.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Zuvörderst ist die Sachlage in Bezug auf das väterliche und mütterliche Verhältniss wie im vorigen Abschnitt. Also Pater ejus est Sol ist: Est Sol. Mater ejus est Luna ist: Est Luna, u. s. w.

Es handelt sich nun beim Est Sol um das Element Feuer, was nahe liegt.

Es handelt sich beim Est Luna um das Element Wasser, was sehr weit liegt, sich aber nicht anders machen lässt.

Es handelt sich beim Est ventus um das Element Luft, was wieder nahe liegt, da Wind = Luft.

Es handelt sich beim Est terra um das Element Erde, was nahe liegt.

Man muss sich nun nicht nur denken, dass man auf diese Weise die Elemente hat, sondern auch, dass man mit den Elementen zugleich ihre Zeichen hat, so dass also herauskommt:

Pater ejus est Sol = Feuer, △
Mater ejus est Luna = Wasser, ▽
Portavit illud etc. = Luft, △
Nutrix ejus terra est = Erde, ▽

Die Reihenfolge, in der uns hier die Elemente und ihre Zeichen geboten werden, ist wohl in's Auge zu fassen. Zuerst haben wir Feuer, das ist das obere Dreieck (b a c); dann das Wasser, das ist das untere Dreieck (e d f); dann die Luft, das ist das obere Dreieck mit dem Parallelstrich; endlich die Erde, das ist das untere Dreieck mit dem Parallelstrich. Der Anfang ist also beim Feuer, △; das Ende bei der Erde, ▽; in der Mitte stehen Wasser, ▽, Luft, △.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis penetrabit.

In dem vorigen Abschnitte, resp. in der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar., ist der Pater omnis telesmi totius mundi: Christus. Hier ist er es ebenfalls, nicht aber Christus als Christus, sondern Christus in Bezug auf die sechsspitzige Figur als Crucifixus gedacht. Also

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du die sechsspitzige Figur.

Virtus ejus etc. Ihre Tugend ist vollkommen, wenn sie in Erde verwandelt worden. Man ist nämlich, (siehe die dritte Rubrik) mit der Abzählung der Elemente fertig, wenn man bei der Erde, ▽, angekommen ist. Und das wird genommen als wenn man die Figur als eine solche hat, deren virtus eine integra est, wenn die versio in terram da ist.

Separabis etc.
Terra = Element Erde
Ignis = Element Feuer.
Subtile = Element Luft.
Spissum = Element Wasser.

Es wird angenommen, dass der Passus nicht lautet, wie er gerade hier steht, sondern dass er lautet:

Separabis terram a spisso, subtile ab igne.

Berechtigung zu dieser Annahme giebt das: suaviter magno cum ingenio.

Dann hat man: Von der Erde, 🜃, die dir so eben vorgeführt, gehst du aus, und machst trennend einen Unterschied zwischen ihr und Wasser, 🜄. Das heisst 🜃 und 🜄 sind gleich bis auf den Parallelstrich in der Mitte. Setzest du den bei Seite, so hast du statt 🜃: 🜄.

Nachdem nun auf die Weise das eine complicirtere Zeichen 🜃 absolvirt ist, liegt es nahe, zum anderen complicirteren Zeichen 🜁 zu kommeu. In Bezug auf dieses hat man: Mache trennend einen Unterschied zwischen Luft, 🜁, und Feuer, 🜂. Und das heisst analog, wie vorhin, 🜁 und 🜂 sind gleich bis auf den Parallelstrich in der Mitte. Setzest du den bei Seite, so hast du statt 🜁: 🜂.

Das, was vorhin gelehrt, liegt nahe, so wird ferner interpretirt, denn:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit iu terram. Die sechsspitzige Grundfigur ascendit et descendit, hat zwei Dreiecke, von denen das eine mit der Spitze nach oben sieht (b a c), das andere mit der Spitze nach unten sieht, (e d f). Und in dieser Figur hast du nicht nur die Zeichen dieser beiden Dreiecke an und für sich, die Zeichen für Feuer und Wasser, sondern auch die Zeichen für Luft und Erde, denn die betreffende Gesammtfigur:

recipit vim superiorum et inferiorum, repräsentirt die Elemente superiora et inferiora, die vier Elemente und nicht zwei Elemente.

Sic habebis etc. So, indem du nun die betreffende Figur hast, welche die vis superiorum et inferiorum erhält, hast du Christus. Aber die obscuritas muss dich fliehen. In der gloria hast du nicht Christus als solchen, sondern als Crucifixus. Du hast aber auch in der Figur, die

totius fortitudinis fortitudo fortis, die cumulirte fortitudo, die Elementen-Zeichen. Kraft des Fortitudo-Standpunctes besiegt und durchdringt die Figur die 4 Elemente, das ist omnis res subtilis et solida. (Vergl. bei der Philonischen Interpretation der Tab. smar. bei dieser Stelle). — Die fortitudo zählt den 4 Elementen zu Liebe nach der Vier.

Fünfte Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik, und zwar deswegen, weil die omnes res natae, das sind die 4 Elemente, und diese constituiren wieder die Welt, fuerunt ab una re.

Die adaptationes beziehen sich auf die dritte Rubrik. Es werden nämlich in der dritten Rubrik die Anpassungen der Elemente an die sechsspitzige Figur (Elemente und Elementen-Zeichen) gebracht. Sie stammen aber von der una res, welche die zweite Rubrik bringt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die vierte Rubrik, in der von der fortitudo, dem μέτρον, die Rede ist.

Sechste Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus figurirt dem zu Liebe, dass der sechsspitzigen Figur das Dreieck zu Grunde liegt. Mit dem Dreieck fängt ja auch die zweite Rubrik an.

Die tres partes philosophiae totius mundi sind die drei Theile der Tab. smar., auf welche der Index hinweist.

Schlussbemerkung.

In dem Abschnitte „Pythagoräische Interpretation der Tab. smar." haben wir darauf hingewiesen, dass das Pentagramm eine dem Hexagramm ebenbürtige Figur ist. Das zeigt sich nun auch speciell in Bezug auf den gekreuzigten Christus. Auch das Pentagramm:



repräsentirt den Crucifixus in der Relation zum Doppelkreuz (s. oben). In Bezug auf das stehende Kreuz haben wir nämlich den Kopf bei a, die Hände bei d und c, die Füsse bei f. In Bezug auf das liegende Kreuz kommen die Füsse gespreitzt bei b und e.

Mensch-Interpretation der Tabula smaragdina der Abendländer.

Ein klarsehender Abendländer sagt, dass ihr Christus so absolut in die Alchemie hineinzieht, wäre ein ganz gutes Thun, wenn wir Abendländer so isolirt daständen, dass uns die übrigen Alchemisten in der Welt nichts angingen. So isolirt stehen wir aber noch lange nicht da, im Gegentheil, wir stecken mit unserer Lapis philos.-Interpretation stark in Arabischen Schuhen. Wir haben von den Arabern manches gelernt, und können noch mehr von ihnen lernen. Das beste ist daher, dass wir mit ihnen Hand in Hand gehen. Verfahrt ihr nun derartig, dass ihr mit Emphase der χρυσοποιΐα huldigt, so mag das hingehen. Die Araber können hiergegen im Grunde nichts haben, da es bei ihnen selbst eine Partei giebt, welche im Anschluss an die Arabische Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. der χρυσοποιΐα huldigt. Steift ihr euch aber auf eine Alchemie, die sich um Christus und Drei-Einigkeit dreht, dann könnt ihr keinem Mahomedaner zumuthen, mit euch gleichen Schritt zu gehen. Der Riss zwischen euch und ihnen ist dann da, und was habt ihr nun? Ihr beschwört die alten Alexandrinischen Zeiten mit ihrem Hader zwischen Juden und Griechen im potenzirten Grade herauf, und steht euch selbst am meisten im Lichte bei der Sache. Ich mache euch einen Vorschlag. Wir sind von der Philonischen Mensch-Interpretation der Tab. smar. zur Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. übergegangen, wir sind vom Menschen zum Gottmenschen gekommen, indem der Mensch da war, und Christus folgte. Jetzt ist Christus da, es liegt also nahe, dass wir das alte Thun umkehren, und von ihm zum Menschen überhaupt kommen. Der Mensch, den wir auf diese Weise den Arabern bieten, wird bei ihnen keinen Anstoss erregen, und wir denken bei uns, in diesem Menschen haben wir doch im Anlehnen an unsere Lapis philos.-Interpretation: Christus. Die Sache, sagt jener Abendländer ferner, lässt sich ganz einfach machen. Nachdem wir die sechsspitzige Figur auf Christus übertragen haben, haben wir die Elemente von unserem Standpuncte durchaus legalisirt. Wir können also ganz getrost die superiora und inferiora der zweiten Rubrik der Tab. smar. auf die Elemente übertragen. In der dritten Rubrik haben wir dann, im Anlehnen an unsere Elementen-Zeichen-Interpretation wieder die Elemente, die sich leicht vom Standpuncte der Elementar-Qualitäten auffassen lassen. Dann sind wir in der vierten Rubrik bei Christus, und nehmen statt seiner den Menschen überhaupt. Das Uebrige lässt sich leicht ferner entwickeln. Auf die Weise haben wir dann eben eine Mensch-Interpretation der Tab. smar., an deren Hand wir mit den Arabern verträglich einhergehen.

Einer solchen Calculation verschlossen nun die Abendländischen Alchemisten nicht ihr Ohr, und so gingen sie denn willig auf die Mensch-Interpretation der Tab. smar. ein, welche wir hier näher kennen lernen wollen. In Bezug auf sie vergl. besonders:

Merlin: Allegoria, profundissimum philosophici Lapidis arcanum perfecte continens.

Die Rubriken wie bei der Abendländischen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.

Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und wir beginnen mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In den beiden superius und inferius sind die 4 Elemente repräsentirt. Diese dienen dazu, um die Wunder des res una, das ist des Eies zu Stande zu bringen. Zum Eie gelangt man an der Hand des Welten-Eies, welches die ursprüngliche Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. (vergl. diese) bei der res una in's Auge fasst. In Bezug auf Ei und Elemente heisst es in der Turba philosophorum, Sermo quartus (Pandolfus):

Exemplum est ovum, in quo quatuor conjuncta sunt. Ejus cortex apparens est terra, et albedo aqua. Cortex

vero tenuissimus cortici junctus est separans inter terram et aquam, sicut significavi vobis, quod aër est separans terram ab aqua. Rubeum quoque ovi est ignis. Cortex qui rubeum continet, est aër, aquam separans ab igne; et utrumque est unum et idem. Aër frigida separans, terram videlicet et aquam ab invicem, spissior est aëre altiore. Aër vero altior est rarior et subtilior, nam est igni propinquior aëre inferiore. In ovo igitur facta sunt quatuor: terra, aqua, aër et ignis. Solis autem punctus, his exceptis quatuor in medio rubei qui est: pullus.

„Ein Beispiel ist das Ei. In ihm sind die 4 Elemente verbunden. Die sichtbare Schale ist die Erde, das Eiweiss das Wasser. Das dünne Häutchen, welches an der Schale hängt, ist die Luft, welche Erde und Wasser trennt; ich habe euch ja gesagt, dass die Luft eben Erde nnd Wasser trennt. Das Eigelb ist das Feuer. Das Häutchen, welches das Eigelb umhüllt, ist die Luft, und zwar diejenige, welche Wasser und Feuer trennt. Die beiderseitige Luft ist ein und dasselbe. Die Luft, welche das das Kalte von einander trennt, nämlich Erde uud Wasser, ist dichter als die höhere Luft. Die höhere Luft dagegen ist dünner und feiner, denn sie ist dem Feuer näher, als die untere Luft. Wir haben also im Ei das Vierfache: Erde, Wasser, Luft, Feuer. Der Sonnenpunct aber, welcher ausserdem mitten im Eigelb ist, ist das Junge."

Was den „Sonnenpunct" betrifft, so ist dieser das Wesentlichste des Eies. Er entwickelt sich im menschlichen Ei zum Menschen fort, ist also die Quintessenz der Ei-res una. Da nun in der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. die res una der Lapis philos. ist, der Lapis philos. aber Gold ist, so wird er Sol genannt, und an diesen Sol lehnt sich der Sonnenpunct des Eies.

Et sicut res omnes.

Die res natae des Nachsatzes sind auf Philos Autorität hin als Person, als Mensch zu fassen.

Die res omnes des Vordersatzes sind die Welt.

Die Welt entstand vom unum, vom Welten-Ei, durch den λόγος Gottes.

Der Mensch entstand vom Ei (Menschen-Ei) durch adoptio.

Der λόγος Gottes schuf das Welten-Ei in directer Beziehung, das Ei erschuf den Menschen in indirecter Beziehung, und daher haben wir im Nachsatz die adoptio. Die Betonung fällt im Vordersatz und Nachsatz auf das Ei; das Ei ist das Motiv, dass Vorder- und Nach-Satz sich vermöge des sicut und sic gegenüber stehen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Hier kommen die Elementar-Qualitäten an die Reihe, welche sich an die Elemente anreihen, aus denen das Ei besteht.

Beim Pater ejus est Sol haben wir das Element Feuer, und damit die Elementar-Qualität: Heiss.

Beim Portavit illud ventus in ventre suo haben wir das Element Luft, und damit entweder die Elementar-Qualität: Kalt, oder: Trocken.

Beim Nutrix ejus terra est haben wir das Element Erde, und damit entweder die Elementar-Qualität: Trocken, oder: Kalt.

Das passt ganz gut. Die Exelusion weist nun dem Mater ejus est Luna das Element Wasser, und damit die Elementar-Qualität: Nass zu. Das muss man eben hinnehmen, so gut oder schlecht es passt. (Vergl. die Elementenzeichen-Interpretation.)

Im Anlehuen an (Pseudo-) Plato: Libri quartorum cum commento Hebubabes Hamed handelt es sich in der vorliegenden Rubrik um die Organe des menschlichen Körpers. Man theilt sieh dieselben nach den Elementen ein. (Vergl. den Timaeus in der φύσις ἀνθρώπων.)

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier wird nun der Mensch näher in's Auge gefasst.

Man hat ein Geschwür vor Augen, welches mit dem Ferrum candens behandelt wird. Man tödtet das Geschwür mit dem glühenden Eisen. Der Brandschorf stösst sich ab, es entsteht eine gesunde Eiterfläche, der Schaden heilt, und der Mensch ist gesunder als vorher. Denn vorher hatte er ein Geschwür, jetzt ist er dessen ledig. Der

Tod des Geschwüres, der vermittelst des glühenden Eisens instituirt wird, macht den Menschen gesunder als er war. In analoger Weise stirbt im Anlehnen an die vorliegende Interpretation der Tab. smar. der Mensch und ersteht alsdann wieder gesunder, kräftiger, mächtiger als er es vor dem Tode war.

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du die Krone der Schöpfung, den Menschen. (Philo.)

Virtus ejus est integra, si versa fuerit in terram. Er muss sterben. Und wenn er stirbt:

Separabis etc., dann musst du trennen, dir getrennt denken, dann zerfallen die Elemente: terra (Erde), ignis (Feuer), subtile (Luft), spissum (Wasser). Denn das Leben besteht darin, dass die Elemente zusammengehalten werden, der Tod darin, dass sie zerfallen. — Und wenn der Mensch nun todt ist, dann

ascendit a terra in coelum, dann steigt sein Geist zum Himmel.

Aber es bleibt nicht beim Tode. Der Geist

iterum descendit in terram, geht wieder zur Erde hinab, in den Menschen hinein,

et recipit vim superiorum et inferiorum, und dieser in den Menschen zurückgekehrte Geist, oder der Mensch, erhält die Macht der Oberen und Unteren, steht nun doppelt als Herr der Schöpfung da.

Es liegt nahe, wie das auch in der Merlinschen Abhandlung statt hat, für den Menschen einen hochstehenden Menschen, einen König, zu nehmen. Dann hat man für das et recipit vim superiorum et inferiorum auch einen mehr materiellen Anhaltspunct. Vornehm und Gering, superiores et inferiores, hatte der König ursprünglich nicht so recht in Respect, jetzt, wo er sich verjüngt wieder erhebt, schwingt er das Scepter mächtiger.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

So hast du die gloria, den Menschen. Die obscuritas flieht dich, wenn du einsiehst, dass der Mensch genannt, und Christus gemeint ist.

Die fortitudo ist der Lapis philos. Und weil es einen dreifachen Lapis philos. giebt, deswegen zählt die fortitudo nach der Drei.

Der Lapis philos. wird hier nicht als das Agens genommen, vermöge dess man die χρυσοποιΐα instituirt, sondern als das Agens, mit dem man kranke Menschen gesund macht. Denn im Lapis philos. hat man Schwefel und Mercur, im Schwefel und Mercur ist arcanalogisch der P. solaris gegeben (vgl. die erste Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.), im P. solaris haben wir dann aber wieder das Einarcanum, welches die anderen Arcana zu sich hinüber zieht. Auf die Weise hat man im Lapis philos. die Arcana überhaupt.

Hiermit tritt denn der vorliegende Passus wieder in sein altes Recht als pathologischer Passus.

Omnis res subtilis et omnis res solida repräsentiren (wie bei Philo) die 4 Elemente.

Also deswegen ist der Lapis philos. der Heil-Lapis, weil er die Elemente besiegt und durchdringt. In der vierten Rubrik waren die Elemente zerfallen, und damit war der Tod gegeben. Hier durchdringt und besiegt der Lapis philos. die Elemente, und damit tritt das Leben wieder ein. Der Mensch also, der gestorben war, erhält dadurch neues Leben, dass er der Wirkung des Lapis philos. ausgesetzt wird. Wir haben also im Lapis philos. das Vermittelnde, dass der Geist in der vierten Rubrik wieder zur Erde hinabsteigen konnte.

Aehnlich wie in der ersten Lapis philos.-Interpretation haben wir auch hier im separare das σπάειν, und im vincere et penetrare das ἀγείρειν; nur fallen dem σπάειν und ἀγείρειν die Elemente anheim.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der vom Welten-Ei die Rede ist.

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Was die zweite Rubrik bringt, das sind die Elemente, werden an den Menschen adaptirt, daher der Plural adaptationes.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Ru-

brik. In der fortitudo haben wir den Lapis philos., welcher das, was in der Adaptations-Rubrik zerfiel, wieder reconstruirt.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus lehnt an den dreifachen Lapis philos. Er hat die 3 Theile der Tab. smar., welche der Index nennt.

Achte Rubrik.

Sol wird als Lapis philos. genommen, denn nach der Abendländischen Lapis philos.-Interpretation ist ja der (eine) Lapis philos. = Sol.

Also: Es ist jetzt fertig, was ich über die Thätigkeits-Entwickelung des Lapis philos. gesagt. Dieser Lapis philos. ist im Anlehnen an die fünfte Rubrik der Heil-Lapis. Demgemäss: Es ist jetzt fertig, was ich über die Heilwirkung des Lapis philos. gesagt. Freilich ist in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. auch noch von anderen Dingen die Rede, als gerade von der Heilwirkung des Lapis philos. Indessen das verschlägt nicht. Es wird angenommen, dass alles, was direct und indirect gesagt ist, seine Culmination darin erhält, dass der Lapis philos. den todten Menschen wieder lebend macht. Und das kommt auf eine hyperbolische Zeichnung des hohen Standpunctes der Arcana in der Medicin hinaus.

Schlussbemerkungen.

Wir weisen darauf hin, dass in der Merlinschen Abhandlung der König nicht nur ein Mensch ist im Anlehnen an die vorliegende Mensch-Interpretation der Tab. smar., sondern dass dieser König auf der anderen Seite auch das Quecksilber ist, welches zum Lapis philos. umgewandelt wird. Das liegt nun auch nahe. Denn in der Abendländischen Lapis philos.-Interpretation handelte es sich in der vierten Rubrik nicht nur um Christus, sondern auch um den Lapis philos. So haben wir denn auch hier nicht nur das Anlehnen an den Menschen, sondern auch an den Lapis philos. Dies Anlehnen der vierten Rubrik an das Quecksilber resp. den Lapis philos. ergiebt nun ff.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Hier hast du das Quecksilber.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Dies Quecksilber muss sterben. Der Tod des Quecksilbers lehnt an den Mercurius exstinctus. Der Mercurius vivus, der lebende Mercur, ist in den Mercurius exstinctus, in den todten Mercur, umzuwandeln. Hiermit wird zunächst (vergl. Calcinations-Interpretation der Tab. smar.) die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Sapetersäure herangezogen. Und hier ist es denn die Salpetersäure, welche das Quecksilber tödtet. Zieht man dem gegenüber, wie das unabweisbar zugleich statt haben muss, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein heran, so tödtet das Quecksilber sich selbst, se ipsum mortificat.

Separabis etc. Nun geht der Putrefactionsprocess, der Zersetzungsprocess vor sich, die Elemente zerfallen. Bei der Einwirkung des Acid. nitricum liegt so etwas sehr nahe, das Acid. nitric. führt das Quecksilber gewissermassen in einen Fäulnissprocess über. Bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein wird das für die Putrefaction verwerthet, dass sich in dem langhalsigen Kolben auf dem Quecksilber nach Verlauf einiger Zeit ein schwarzes Häutchen bildet — so ist wenigstens die Annahme der Alchemisten. Dieses schwarze Häutchen nun, man nennt es auch Caput corvi, Rabenhaupt, wird als faulendes Quecksilber aufgefasst.

Ascendit a terra etc. In Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure bezieht sich natürlich das ascendere und descendere auf die rothen Dämpfe und das Präcipitat. Wird aber die Darstellung mittelst Feuers allein vorgenommen, so wird auch bei dieser Darstellung das ascendere und descendere herangezogen, wie wir das bei den Arabern haben kennen lernen. Halten wir uns nun an rothen Dampf und Präcipitat, so ist der rothe Dampf die Quecksilber-Seele, welche beim ascendere entweicht. Diese Seele geht dann wieder beim descendere in das Quecksilber zurück, und bewirkt dadurch, dass das Quecksilber recipit vim superiorum et inferiorum, dass die zersetzten Elemente wieder reconstituirt werden, und zwar in herrlicherer Form, als vorhin. Denn vorhin handelte es sich blos um das Quecksilber, jetzt aber nach der Belebung handelt es sich um das verherrlichte Quecksilber, um das Hydrarg. oxyd. rubr., um den Lapis phil. Fassen wir hierbei die Alexandrinische Vorstellung — die zu den Zeiten, von denen wir hier sprechen, noch Geltung hat — in's Auge, gemäss der der rothe Dampf es ist, der sich verdickt, und dadurch das Präcipitat bildet, so ist dasjenige, welches das Quecksilber belebt, das vivificans, der rothe Dampf. Das ist der fumus vivificat Mercurium. Wird dagegen das ascendere und descendere in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein im Arabischen Sinne mehr ideell gefasst, so fehlt das materielle vivificans, und wir haben uns in Bezug auf das vivificare ganz allgemein an das Quecksilber zu halten, und damit ist dann gegeben, dass wir, so wie wir oben hatten: Mercurius se ipsum mortificat, dass wir so hier haben: Mercurius se ipsum vivificat.

Die Drachen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Bereits in der Aegyptischen spirituellen Interpretation der Tab. smar. wurden die res natae nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf das Thier bezogen. Den ähnlichen Sachverhalt haben wir auch bei Philo. Es kann daher nichts auffallendes haben, dass die Abendländische Alchemie, wie sie einmal beim Menschen angekommen ist, auch zum Thier übergeht. Indem nun das Thier an die Stelle des Menschen tritt, hält man sich nicht an das Thier im Allgemeinen, sondern wählt sich ein besonderes Thier, nämlich den Drachen. Hält man sich nun daran, wie das gar nicht so fern liegt, dass man sagt, man geht von Christus aus, Christus führt auf den Menschen im Allgemeinen, vom Menschen kommt man, zum Thiere übergehend, zum Drachen, so liegt es nahe, dass man weiter sagt, dieser Drache ist die Sünde, die Christus zertritt. Das liegt aber nicht so. Vielmehr kommt man von Christus zum Menschen im Allgemeinen, und von diesem kommt man an der Hand der res natae auf das Thier. Damit ist die Sache fertig. Man hat die Mensch-Interpretation der Tab. smar. Wie man zu ihr kommt, ist eine Sache für sich. Man hat sie eben, und nachdem man sie hat, knüpft man schlechtweg an den Menschen das Thier. Das Thier passt zu den res natae, und damit ist eben die Sache fertig. Nachdem man aber das Thier hat, denkt man, beim Menschen hatte man einen Anhaltspunct in dem Geschwür, welches mit dem Ferrum candens behandelt wird. Setzen wir also auch das Thier diesem Ferrum candens gegenüber! Indem man nun Thier und Ferrum candens gegenüberstellte, verfiel man auf Hercules, welcher die Lernäische Hydra tödtet. Diese Hydra, diesen Drachen bewältigte Hercules derartig, dass er erst seine Köpfe abhieb und dann die Hälse brannte. Da ist man denn beim Brennen, der Drache giebt ein Thier ab, zu welchem das Brennen eine Relation hat, und so nimmt man den Drachen im Besonderen für das Thier im Allgemeinen.

Bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. haben wir in der *zweiten Rubrik* wieder, wie bei der Mensch-Interpretation in der res una das Ei. Die res natae zielen auf das Thier. Die *dritte Rubrik* bringt wieder die Elementar-Qualitäten, welche sich an die Elemente des Eies anschmiegen. In der *vierten Rubrik* ist dann der Pater omnis telesmi der Drache — ein hoher Titel, der aber nicht ausbleiben kann, wenn einmal die res natae als Thier rangiren sollen. Für die Interpretation dieser Rubrik, welche die Hauptsache für die vorliegende Interpretation der Tab. smar. ist, wollen wir den Petrus de Silento anführen. Er sagt in seiner Abhandlung:

Draco etiam non uno regimine moritur. Ergo philosophi effoderunt sibi sepulcrum, et sepelierunt cum eo mulierem. Qui cum fortiter esset conjunctus mulieri, cujus venter plenus est armis et veneno: quanto magis circa eam vertitur et volvitur, tanto magis corpus ejus in partes plurimas sequestratur. Videns autem se arte muliebri superatum, mulieris artubus mixtus, mortique deditus, totus vertitur in sanguinem. „Auch der Drache stirbt nicht durch ein Regimen. Daher gruben die Philosophen sich ein Grab (sibi, näher liegt ei, ihm, dem Drachen. Doch ist sibi nicht gerade falsch. Man kann es nehmen als den

Dativus commodi: Die Philosophen gruben sich zu Liebe, sich zum Nutzen ein Grab, um den Drachen hineinzulegen), und begruben mit ihm sein Weib. Indem er sich nun innig mit dem Weibe verbindet, dessen Bauch voll ist von Waffen und Gift, hat es statt, dass je mehr er, der Drache, sich um das Weib windet und dreht, dass desto mehr deren Körper (des Weibes Körper, es kann übrigens auch des Drachen Körper verstanden werden) in viele Theile getrennt wird. Wenn er nun sieht, er sei durch Weiberkunst überwunden, so verwandelt er sich, mit den Gliedern des Weibes vermischt und dem Tode verfallen, ganz in Blut."

Wir bemerken hierzu ff. Wollte man die Thier-Interpretation der Mensch-Interpretation parallel gehen lassen, so würde der Drache als pater omnis telesmi sterben. Dann würde er verfaulen. Seine Seele würde erst himmelan gehen und dann wiederkehren, worauf der todte Drache denn wieder lebendig würde. So wird aber die Lage nicht aufgefasst, vielleicht weil man Anstoss daran nahm, dem Thier eine Seele zu geben, vielleicht aber auch blos deswegen, um eine Abwechslung in die Sache zu bringen.

In der Mensch-Interpretation der Tab. smar. (s. vorigen Abschnitt) haben wir gesehen, dass in der vierten Rubrik der Mensch abgehandelt wurde, und dass neben ihm zugleich das Quecksilber resp. der Lapis phil. in's Auge gefasst wurde. Dies fand dort mehr getrennt statt, das eine ging neben dem anderen mehr selbstständig her. Hier werden beide Gesichtspuncte mehr durcheinander geworfen.

Wie Petrus de Silento sagt, stirbt der Drache nicht „uno regimine", das ist, er ist nicht, wie der Mensch bei der Mensch-Interpretation der Tab. smar., sofort bei der versio in terram todt, er wird blos begraben.

Der pater omnis telesmi ist, auf den Drachen bezogen, eben der Drache, auf das Quecksilber bezogen, ist er das Quecksilber. Dies Quecksilber stirbt nun noch nicht bei der versio in terram, sondern es wird blos begraben. Das Begraben des Quecksilbers zielt hauptsächlich auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst des Feuers allein. Bei dieser Darstellung kommt es darauf an, dass das Quecksilber in das Aludel gegeben wird, und dies wird dann als die Grabstätte des Quecksilbers aufgefasst. Sobald man nun aber einmal beim Aludel ist, steht nichts im Wege, dass man, indem man auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure übergreift, dass man das Gefäss, welches zur Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. auf diesem Wege dient, ebenfalls als das Grab des Quecksilbers auffasst.

Beim Drachen-Weib denkt sich Petrus, dass die virtus eines pater keine integra ist, wenn die mater nicht dabei ist. Weil hier nun gesagt wird, dass die virtus ejus, des Vaters, eine integra sein soll, so giebt er dem pater eine mater, das ist, der Drache bekommt ein Weib, und Mann und Weib werden zugleich begraben.

In Bezug auf das zu begrabende Quecksilber brauchen wir dem Weibe nicht weiter Rechnung zu tragen, es ist aber nicht excludirt, weil die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein und mittelst Feuers und Salpetersäure in's Auge gefasst wird, und es sich in dieser Beziehung um zwei Quecksilber handelt.

Das separare des ignis und des sublile wird in dem Sinne genommen, als wenn man sagt, der Drache speit Feuer und Geifer. — Das ascendere et descendere wird auf die Sprünge bezogen, welche die beiden Drachen im Grabe machen.

In Bezug auf das Quecksilber ist das Feuer- und Geifer-Speien, das ascendere et descendere, namentlich in Relation zu setzen zu dem Quecksilber, welches der Einwirkung des Acidum nitricum ausgesetzt wird. Da aber der Putrefactionsprocess, sowie das ascendere et descendere, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen, auch zu der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein in Relation gesetzt wird, so ist der Gesichtspunct dieser Darstellung hier nicht ausser Augen zu setzen.

Wenn die beiden Drachen sich bei ihren Sprüngen die Knochen zerschlagen und zerfetzt haben, so wird aus dem Ganzen ein Drachenbrei, und dieser verwandelt sich in Blut. Dieses Blut recipit vim superiorum et inferiorum. Was aber der vis superiorum et inferiorum theilhaftig wird, das repräsentirt nach der Lapis phil.-Interpretation der Abendländer (2. Rubrik) die res una, den Lapis phil. Somit recipit das Drachenblut die vis Lapidis philos., wird zum Lapis philos. Wir haben also auf einmal das Abspringen vom Drachen zum Quecksilber, welches Abspringen dadurch eine Handhabe erhält, dass in Bezug auf das neben dem Drachen hergehende Quecksilber das erhaltene Präparat die rothe Farbe des Blutes hat. Dies Präparat aber, das Hydrarg. oxyd. rubr., ist der Lapis phil.

Es decken sich also Blut, in specie Drachenblut, und Hydrarg. oxyd. rubr., Lapis philos.

Hiermit haben wir denn zugleich auch den Lapis phil. als Gift. Denn Drachenblut ist giftig. Hierauf weist auch Petrus hin mit dem: venter plenus armis et veneno.

In der *fünften Rubrik* ist die gloria der Drache, nicht also der Mensch. Indem man das durchschaut, hat man die obscuritas fugiens.

Die fortitudo ist wieder der Lapis phil. Sie zählt wie bei der Mensch-Interpretation nach der Drei. Bei der Mensch-Interpretation war die Sachlage derartig, dass der Lapis phil. den todten Menschen lebendig machte. So ist hier die Sachlage nicht. Der Drache ist todt und soll todt bleiben. Das hat statt, dass er uns durch seinen Tod das Medicament Lapis phil. unter der Gestalt des Blutes, des Drachenblutes, liefert, und dies Medicament, welches als Ein-Arcanum zugleich die Summe der Arcana bietet, vincit omnem rem subtilem et penetrat omnem rem solidam. Dies aber wird nach Art der zweiten Redaction der Tab. smar. in der pathologischen Rubrik allgemein-pathologisch gefasst. Die res subtiles et solidae constituiren überhaupt den menschlichen Körper, und indem der Heil Lapis sie besiegt und durchdringt, heilt er sie.

In der *sechsten Rubrik* bezieht sich die creatio mundi auf die zweite Rubrik. Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Das Ei incorporirt sich als Drache. Adaptationes pluraliter ist durch den Drachen und sein Weibchen geboten. Die fortitudo dieses Drachen und seines Weibchen —μέτρον, fünfte Rubrik — besteht in dem Drachenblut, welches den Heil-Lapis bietet.

Die *siebente Rubrik* wie bei der Mensch-Interpretation.

In der *achten Rubrik* ist wieder, wie bei der Mensch-Interpretation, Sol = Lapis phil., hier aber unter der Gestalt des Drachenblutes. Operatio Solis = Darstellung des Drachenblutes (Lapis phil.). Es wird angenommen, dass die vorliegende Interpretation nicht sowohl auf eine Drachen-Interpretation hinauskommt, als auf eine Drachenblut-Darstellungs-Interpretation, dass es also hauptsächlich ihr Zweck ist, uns den Lapis phil. als Drachenblut, und damit denn auch als Gift (s. vorhin) zu bieten.

Die Pflanzen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Man denkt, wenn man die res natae einmal als Thier auffasst, so kann man auch einen Schritt weiter gehen, und sie als Pflanze auffassen.

Es wird alsdann in der *zweiten Rubrik* das Ei zum Pflanzen-Ei, das ist zum Samen der Pflanze. Wie in der Mensch-Interpretation die 4 Elemente, die superiora und inferiora dazu dienten, um die Wunder des Menschen-Eies, wie sie in der Drachen-Interpretation dazu dienten, die Wunder des Thier-Eies im Allgemeinen, und des Drachen-Eies im Besonderen, zu Stande zu bringen, so dienen sie hier dazu, um die Wunder des Pflanzen-Eies zu Stande zu bringen. Res omnes wie in der Mensch- und Drachen-Interpretation: die Welt; das unum = Welten-Ei. (Vergl. dort.)

In der *dritten Rubrik* handelt es sich wieder, wie bei der Mensch-Interpretation, um die Elementar-Qualitäten.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du das Pflanzen-Ei, den Samen der Pflanze.

Virtus ejus integra etc. Dieser Same wird (ähnlich wie beim Drachen) begraben, das ist, er wird in die Erde gelegt.

Separabis etc. In der Erde fault der Same (Putrefactions-Process wie beim Menschen). Nur sein Keim bleibt lebendig. Dieser entwickelt sich zum Baume. Dieser aber:

Ascendit etc., steigt in die Höhe, und senkt seine Zweige dann herab,

et recipit etc., und macht sich die Elemente unterthan; nämlich das Feuer, indem er die Sonnenwärme an sich zieht, die Luft, indem er diese an sich zieht, das Wasser, indem er Feuchtigkeit in sich aufnimmt, die Erde, indem er in der Erde wurzelt.

Aehnlich wie bei der Mensch-Interpretation haben wir nun auch wieder das Anlehnen an das Quecksilber resp. den Lapis philos. Dies ergiebt:

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du das Quecksilber.

Virtus ejus etc. Das Quecksilber wird begraben (ähnlich wie bei der Drachen-Interpretation).

Separabis und Ascendit. Aehnlich wie bei der Mensch-Interpretation.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Und das durch das ascendere und descendere erhaltene Hydrarg. oxyd. rubr., der Lapis philos., der kraft der vorliegenden Interpretation dem Keim einer Pflanze parallel läuft, er wird theilhaftig der vis superiorum et inferiorum. Die superiora und inferiora sind hier, wie bei Geber, die Metalle. Bei Geber hiess die Stelle, die Metalle erhalten die vis Sulphuris, hier heisst sie, die Metalle erhalten die vis Lapidis philosophici. Wenn also bei der Projection, beim Werfen des Lapis philos. über unedele Metalle, um sie in Gold zu verwandeln, die Goldverwandlung vor sich geht, so wirkt der Lapis philos. wie ein Keim. Wie ein Keim, ein kleiner Keim, sich zu einem grossen Baume gestaltet (oder auch wie ein Samenkorn sich zu vielen neuen Körnern gestaltet), so entwickelt sich das wenige Gold des Lapis philos. zu vielem Golde, indem es die Metalle in seine Natur hineinzieht.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist die Pflanze.

Die fortitudo ist der als Keim gedachte Lapis philos. Dieser besiegt und durchdringt die res subtiles et solidae die flüssigen Metalle und die festen Metalle. (Vergl. vorige Rubrik.)

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Creatio mundi: zweite Rubrik.

Adaptationes. Die Anpassungen des Eies an die Pflanze und deren Keim: vierte Rubrik.

Modus: fünfte Rubrik, die Wirkung des Lapis philos.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Operatio Solis ist die Wirksamkeits-Entfaltung des Lapis philos. Es wird angenommen, dass die Hauptsache, welche die vorliegende Interpretation in's Auge fasst, die ist, zu lehren, dass der Lapis philos., wenn er den unedelen Metallen zugesetzt wird, wie ein Keim wirkt, der aufgeht.

Die Fermentations-Interpretation der Tabula smaragdina.

Von der Mensch-Interpretation an durch die Drachen- und Pflanzen-Interpretation haben wir in der res una das Ei. Die Pflanzen Interpretation machte das Ei zum Samen. Dieser Same der Pflanze führt nun auf den menschlichen Samen, das Sperma virile, und man denkt, wie Ei und-Same in der Pflanze combinirt sind, so kann man sie auf der anderen Seite auch auseinander halten. Dann hat man auf der einen Seite das Ovum, auf der anderen Seite das Sperma virile, und das führt auf die vorliegende Interpretation der Tab. smar.

Die Fermentation kommt ff. in die Sache.

Die Alten verglichen den Schwangerschafts-Process mit einem Gährungs-Process. Wie das Brod „aufgeht“, wenn Hefe hineinkommt, so geht der Leib des Weibes auf, wenn Sperma virile hineinkommt. Das Sperma virile ist also die Hefe, welche den Leib des Weibes „aufgehen“ macht. Darum erhält man auf Grund dessen, wenn man dem Ovum das Sperma virile zugesellt, eine Fermentation, eine Gährung.

Bei der *zweiten Rubrik* vergl. man die Mensch-Interpretation.

Die *dritte Rubrik* kann auf die Elementar-Qualitäten bezogen werden, sie kann aber auch direct auf die Elemente bezogen werden. Im letzteren Falle handelt es sich dann in dieser Rubrik um die Elemente des Sperma, wie es sich in der zweiten Rubrik um die Elemente des Eies handelt.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi etc. Hier ist das Sperma virile.

Virtus ejus etc. Im Anlehnen an den pater wird das Sperma virile als Mann gedacht, und, wie bei der Drachen-Interpretation, die virtus dieses Mannes als eine integra gedacht, wenn eine Frau hinzutritt. Dass der pater in eine terra verwandelt werden soll, wird zunächst derartig erklärt, dass terra ein Femininum ist. Dann aber wird die terra wieder im Allgemeinen genommen, indem Vater und Mutter beide irdische Geschöpfe sind. Wie nun aber der pater auf das Sperma virile hinauskommt, so kommt die mater auf das Ovum hinaus.

Separabis etc. Wie diese Stelle bei der Mensch-Interpretation den Fäulnissprocess bringt, so bringt sie hier den Gährungsprocess. Es wird angenommen, dass beim Gährungsprocess ein Zersetzen der Elemente statt hat. Und indem nun dieser Gährungsprocess statt hat:

Ascendit etc., geht der Leib des Weibes in die Höhe. Er geht aber nur bis zu einem gewissen Puncte in die Höhe. Dann tritt die Ausstossung des Kindes ein, und der Leib descendit, fällt wieder bei. Das aber, was an dem Processe Schuld ist, das ist das Sperma virile,

recipit etc., wird zum Lapis philosophicus — ein ähnliches Abspringen zum Lapis philos., wie bei der Drachen-Interpretation — dem Lapis philos., in welchem der Gährungsprocess vertreten ist, dem Lapis philos. als Fermentum.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria ist der Gährungsprocess.

Die fortitudo ist der Lapis philos. vom Standpunct des Gährungsprocesses, als Ferment, aufgefasst. Er besiegt und durchdringt die Metalle (s. vorige Interpretation) vom Standpuncte des Gährungsprocesses. Beim Gährungsprocess setzt man nämlich häufig von vorn herein etwas Hefe zu. Dadurch wird die Gährung eingeleitet, und das Product ist viel Hefe. Analog setzt man bei der χρυσοποιΐα ein wenig Gold (Lapis philos.) zu den unedlen Metallen, und nach absolvirtem Processe findet sich viel Gold.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Die adaptationes, die sich auf die vierte Rubrik beziehen, fassen die Anpassung des Ovum an das Sperma virile von Weib und Mann, in's Auge.

Quarum modus est hic. Das Product von vorhin ist das Fermentum Lapis philos., welches, wie die fünfte Rubrik es bringt, zu den Metallen in Relation gesetzt wird.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est.

Operatio Solis: Wirksamkeits-Entfaltung des Lapis philos. Es wird angenommen, dass die Hauptsache, welche die vorliegende Interpretation der Tab. smar. in's Auge fasst, die ist, dass sie lehrt, dass der Lapis philos. wie ein Ferment wirkt.

Abendländische Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. besonders: Artefius, Clavis majoris sapientiae.

Die res natae, die in den früheren Interpretationen als

Mensch, Thier, Pflanze genommen wurden, werden hier als Metalle genommen.

Bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. sind die Rubriken anders zu nehmen, wie in den vorangegangenen Abendländischen Interpretationen. Wir haben nämlich:

Erste Rubrik: Verum bis verissimum.
Zweite „ : Quod est inferius bis adoptione.
Dritte „ : Pater ejus est Sol bis in terram.
Vierte „ : Separabis bis inferiorum.

Die fünfte, sechste, siebente, achte Rubrik sind dann weiter die früheren der Abendländischen Interpretationen.

Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und wir beginnen mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Wie bei der Mensch-Interpretation sind die superiora und inferiora die vier Elemente. Diese dienen wieder dazu, um die Wunder der res una als Ovum zu Stande zu bringen. Dies Ovum ist aber das Ovum metallicum. Das Ovum metallicum, das Metallei, der Metallkeim, ist der Lapis philos. als Schwefel und Quecksilber gedacht.

Die res natae sind die Metalle. Diese entstanden vom Ovum metallicum. Das Ovum metallicum ist ihr Vater, somit sie das, was das Ovum metallicum selbst ist, das ist Schwefel und Quecksilber.

Im Uebrigen vergl. die zweite Rubrik bei der Mensch-Interpretation.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Hier kommen die sieben Metalle an die Reihe. Vergl, bei den Arabern.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Hier wird auf die Entstehung der Metalle im Inneren der Erde losgesteuert. Wir erhalten also eine Theorie über die Entstehung der Metalle. Wie die zweite Rubrik lehrt, dienen die 4 Elemente dazu, um die Wunder des Ovum metallicum, des Metallkeimes, zu Stande zu bringen. Dies Wunder ist absolvirt, wenn aus dem Metallkeim das Metall geworden ist. Das Metall entsteht nun ff.

Man hat den Metallkeim in der Erde. Dieser besteht aus Schwefel und Quecksilber. Diese werden als die Elemente: Feuer und Erde aufgefasst. (In der ersten Lapis philos.-Interpretation hatten wir Luft und Erde. Das verschlägt aber nicht, denn wenn der Schwefel auch dort als Luft aufgefasst wurde, so war das Schwefel-Luft, Hydrothiongas, das ist Feuer-Luft. Das Feuer ist also, da der Schwefel nicht umgangen werden kann, doch vertreten. Eine Collision in beiden Auffassungsweisen ist um so weniger da, als, wie wir sogleich sehen werden, die Luft doch in die Sache kommt.) Nun dringt die Sonne mit ihrer Wärme in das Innere des Erdbodens, und wirkt wie die Hitze beim Destillationsprocess. Der Metallkeim erhebt sich wie ein Dampf, hierin ist aber das Element Luft vertreten. Tritt alsdann Abkühlung ein, so wird, wie bei der Destillation, der Dampf flüssig, und man hat das Element Wasser vertreten. Auf die Weise sind also alle 4 Elemente vertreten. Das Wasser nun, welches dadurch entsteht, dass der Metallkeim zu Dampf wird, der Dampf aber wieder zu Wasser wird, dieses Wasser verdichtet sich in weiterer Folge, congelirt, und damit hat man denn das feste Metall. Das nun haben wir in der vorliegenden Rubrik.

Separabis etc. Terra, Erde, ignis, Feuer, subtile, Luft, spissum, Wasser, bilden die 4 Elemente. Nun soll man separiren, sich 2 Gruppen machen. Man soll nicht separiren. wie der Wortlaut ist, sondern man soll separiren terra und ignis auf der einen Seite, subtile und spissum auf der anderen Seite, das ist, man soll sich die Gruppen bilden: ignis und terra einerseits, subtile und spissum andererseits. Das Separiren gegen den Wortlaut deckt das suaviter magno cum ingenio.

Man hat also auf der einen Seite: Feuer und Erde, das ist Schwefel und Quecksilber, das ist den Metallkeim, und auf der anderen Seite: Luft und Wasser. Nun:

Ascendit a terra in coelum, steigt der Metallkeim in die Höhe, wodurch er zu Luft wird, und

iterum descendit in terram, geht wieder hinab. Dabei wird nun zugleich der Nachdruck auf terra gelegt, womit wir also nicht nur haben, durch sein Hinabgehen wird er zu Wasser, sondern auch, er wird in weiterer Folge durch Congelation zu einer festen Masse, zum festen Metall.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Und so kommt es denn, dass (vergl. bei der Pflanzen-Interpretation) die Metalle erhalten die vis des Lapis philos. als Metallkeim, als Ovum metallicum gedacht, das ist dass die Metalle aus Schwefel und Quecksilber bestehen, denn das Ovum metallicum ist ja gleich Schwefel und Quecksilber.

Im Allgemeinen haben wir also ganz den Geberschen Standpunct, dass die Metalle von vorn herein aus Schwefel und Mercur bestehen.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist das Metall als Keim vom Standpunct des Schwefels und Mercur.

Die fortitudo ist der Lapis philos., und zwar der Gold-Lapis, entgegen dem Schwefel und Mercur-Lapis, den wir vorhin im Ovum hatten. Dieser vincit et penetrat: — die Metalle.

Der Lapis philos. als Ovum metallicum, das ist als Schwefel und Mercur gefasst, schafft uns blos die Metalle als Schwefel und Quecksilber, nicht aber die Metalle als Gold. Um Gold zu erhalten, dazu nehmen wir die aus Schwefel und Mercur bestehenden Metalle, die wir im Anlehnen an das Vorige jetzt haben, und nehmen mit ihnen die χρυσοποιΐα im engeren Sinne vor, derartig vor, dass wir mit ihnen den Gold-Lapis in Berührung bringen. Beim Metall Gold ist so etwas nicht nöthig, denn das haben wir bereits als Gold ohne den Lapis philos.

Die tota fortitudo ist der Lapis philos. als Schwefel und Quecksilber, und von dieser tota fortitudo ist die fortitudo fortis der Lapis philos. als Gold.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Die creatio mundi wie bei der Mensch-Interpretation.

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Vom Ovum metallicum der zweiten Rubrik entspringen die Anpassungen an die Metalle, entspringt der Process, der uns in der Erde die Metalle liefert.

Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Die fortitudo giebt uns das edele Metall, wenn dies denn noch nicht eo ipso durch den Schwefel- und Quecksilber-Process in der Erde da ist.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est.

Operatio Solis = χρυσοποιΐα. Es ist fertig, was ich über die χρυσοποιΐα gesagt. Es wird angenommen, dass es ein untergeordneter Gesichtspunct ist, dass die Metalle aus Schwefel und Quecksilber bestehen. Das ist die Hauptsache, dass sie zu Gold werden. Wenn wir, will der Autor sagen, blos den Schwefel- und Quecksilber-Standpunct hätten, dann hätten wir den Geberschen Standpunct. Der aber genügt uns nicht. Nein, den Goldstandpunct wollen wir haben. Und daher der prägnante Hinweis auf die χρυσοποιΐα, wie ihn diese Rubrik bringt.

Die Stercus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. besonders: Epistola Haimonis de quatuor Lapidibus philosophicis.

Diese Interpretation der Tab. smar. ist nichts anderes, als eine Satyre auf die res una als Ovum. Da habt ihr nun, will der Autor sagen, das Metall-Ei, das Pflanzen-Ei, das Thier-Ei, das Menschen-Ei. Ich will euch noch ein Ei dazu geben, das ist das „krumme" Ei. Man verzeihe uns diesen banalen Ausdruck, der in manchen Deutschen Gauen vulgär-populär ist: — er liegt eben im Sinne des Autors der vorliegenden Interpretation, und bezeichnet:

Stercus. Es gehört die Rohheit des Mittelalters dazu, in solchem Ei einen Witz zu finden. Man fand ihn aber darin, und nahm daher die vorliegende Interpretation der Tab. smar. willig auf. Unkundige merkten den plumpen Witz gar nicht, und nahmen die Sache für baare Münze.

Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die vier Elemente dienen dazu, um die Wunder der res una, hier Stercus humanum, zu Stande zu bringen.

Et sicut etc. Die res omnes sind alles das, was um das Ovum als res una gruppirt wird. Diese res omnes entstanden vom unum, dem Ovum, meditatione unius, durch das ideelle Ei, durch das Ei, welches man sich heraus-„gedoctert“ hat.

Res natae: der Mensch.

Mit der Parallele des Vorder- und Nach-Satzes will der Autor sagen: Mit demselben Recht, mit dem ihr sagen könnt, dies und jenes in der Abendländischen Alchemie schart sich um das Ei, mit demselben Recht könnt ihr auch sagen, der Mensch concentrirt sich im Stercus.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Agitur de forma Stercoris rotunda, de forma ejus lunari.

Portavit illud etc.

Respiciuntur flatus.

Nutrix ejus etc.

Dejicitur Stercus in terram.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du den Menschen.

Virtus ejus etc. Seine Tugend ist vollkommen, wenn er zu Stercus wird. (S. 2. Rubrik.) Terra = Stercus. (S. 3. Rubrik.)

Separabis etc. Man soll einen Unterschied machen zwischen den 4 Elementen des Stercus. Die 4 Elemente dienen ja dazu, um die miracula des Stercus zu Stande zu bringen.

Ascendit etc. Das Stercus steigt auf: — nämlich seine Odeur, die zur Nase des Riechenden steigt.

Descendit etc. Stercus dejicitur in terram.

Et recipit vim etc. Und dieser Stercus nun wird zum Lapis philos. Da habt ihr den wahren Lapis philos., eueren Eier-Lapis philosophicus.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

So hast du die gloria aller Tab. smar.-Interpretationen: — die Stercus-Interpretation.

Haec est fortitudo.

Und da hast du den wahren Lapis philos. Er ist eben der wahre Lapis, denn: vincit omnem rem subtilem, er besiegt alle feinen Nasen, et penetrat omnem rem solidam, und geht durch Mauern und Thüren.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Mundus = Mensch. So ist der Mensch geschaffen, derartig, dass er auf den Stercus hinauskommt. (2. Rubrik.)

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik.

Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Dort wird das μέτρον der Odeur gebracht.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est.

Operatio Solis = χρυσοποιΐα. Der Autor ist nicht nur fertig mit seinem Stercus-Lapis, sondern auch mit der χρυσοποιΐα. Da sie mit dem Lapis philos. der vorliegenden Interpretation zu executiren ist, so erhält sie auch für ihr Part einen ordentlichen Hieb.

Anf die Schultherapie hat die vorliegende Interpretation der Tab. smar. den Einfluss, dass der Koth mit Prägnanz

in die Materia medica kommt. Auf solcher Basis stehen der Mäusekoth, Album nigrum, der Hundekoth, Album Graecum, und was die düpirten Herren in dem Genre mehr in die Apotheker-Büchsen hinein brachten. Die Bahn für die sogenannte Dreck-Apotheke ist übrigens um so leichter gebrochen, als der Liquor hepatis mit seinem ekeligen Geruch der Ansicht Vorschub leistete, die Alchemisten gäben den Patienten Excremente ein.

Damit nun der Leser etwa nicht meint, indem wir die vorliegende Interpretation der Tab. smar. bringen, seien wir es, die wir uns mit ihm einen schlechten Scherz erlauben, wollen wir zu unserer Legalisirung die

Epistola Haimonis de quatuor Lapidibus philosophicis materiam suam ex minori mundo desumentibus

vorführen.

Unter dem minor mundus versteht der Autor das Ei, und unter den Lapides philosophici, welche aus diesem ihre Materie nehmen, versteht er die Auffassungen des Lapis philos., wie sie sich an verschiedene Interpretationen der Tab. smar. schmiegen, welche die res una als Ovum interpretiren, wobei denn das Stercus eine Hauptrolle spielt. Er fasst in's Auge 1) denjenigen Lapis philos., welcher sich an die Fermentations-Interpretation schmiegt; 2) denjenigen Lapis philos., welcher im Stercus repräsentirt ist; 3) denjenigen Lapis philos., welcher sich an die Pflanzen-Interpretation schmiegt; 4) denjenigen Lapis philos., welcher sich an die Metall-Interpretation der Abendländer schmiegt. — Der Autor sagt:

Primus Lapis philosophicus in cacumine duorum montium reperitur, de quo versiculi:

Montibus in binis
Crescit non ultramarinis,
Hunc decidentem
Cum sanguine tolle recentem.

„Der erste Lapis philos. findet sich auf dem Gipfel zweier Berge. Darauf beziehen sich folgende Verse:

Er wächst auf zwei, nicht jenseits des Meeres gelegenen, Bergen. Ihn hebe auf, wie er frisch dahin fällt mit dem Blute.“ —

Die beiden Berge sind die 2 colliculi glandis penis, auf denen sich das Sperma virile zeigt. Das Blut ist das Blut im uterus. Dieses wird als Teig gedacht, welchen Teig die Hefe des Sperma zum „Aufgehen“ bringt.

Secundus sub montibus marinis tollitur:

Stratis jactatur,
Visus sibi deinde negatur;
Multi spernentes
Ipsum, tollent sapientes.

„Der zweite Lapis philos. wird unter den Wasserbergen aufgehoben:

In Haufen wird er entleert, und darauf wird er unsichtbar. Viele verachten ihn (spernentes statt sunt spernentes, i. e. spernunt), wer klug ist, hebt ihn auf.“ —

Die montes marini sind die nates. Es wird die Nachbarschaft der Harnwege herangezogen. Aehnlich ist die Situation vorher mit den montes non ultramarini. Der visus negatur, propterea quod stercus dejicitur in cloacam.

Tertius Lapis in arboribus capitur, quarum folia sunt capilli:

Qui lapidem nescit,
Sciat is, quod in arbore crescit.

„Der dritte Lapis philos. wird von den Bäumen gepflückt, deren Blätter Haare sind:

Wer den Stein nicht kennt, der wisse, dass er auf dem Baume wächst.“ —

Indem die Blätter eines Baumes als Haare gefasst werden, wird damit auf das Anlehnen der Pflanzen-Interpretation an die Mensch-Interpretation hingewiesen.

Quartus in occulto nascitur:

Est spes, dum fodietur,
Fert gaudia, dum removetur;
Hos fallit, castrat,
Illos infernat et astrat.

„Der vierte Lapis philos. bildet sich im Verborgenen:

Hoffend gräbt man ihn; freut sich, wenn man ihn findet und an sich nimmt. Die Einen täuscht er, ängstigt er, die Anderen führt er aus der Hölle zum Himmel.“ —

Weil der vierte Lapis sich an die Metall-Interpretation der Tab. smar. knüpft, die Metalle aber in der Erde vor-

kommen, so wird angenommen, dieser Lapis komme in der Erde vor, und um ihn zu erhalten, müsse man nach ihm, wie ein Schatzgräber, graben, wobei man denn wie ein solcher zwischen Angst und Hoffnung schwebe, getäuscht werde, wenn man den Schatz nicht findet, beglückt werde, wenn man ihn hebt. Castrare, eigentlich castriren, soll so viel heissen, als peinigen, ängstigen. Mit den barbarischen Worten infernare und astrare muss man es nicht so genau nehmen, ein Stoffwechselpoët hat vor anderen Menschenkindern schon etwas voraus. — Man höre weiter:

Jam ostendam vobis fideliter locum, ubi Lapidem nostrum tolletis. Ite secrete et morose, cum magno silentio, et accedite posteriora mundi, et audietis tonitrum sonantem, sentietis ventum flantem, et videbitis grandinem et pluviam in terram cadentem. Et haec est res, quam desideratis, cujus finis est cultura et fertilitas terrae, in qua excrementum illud nostrum beneficio naturae circulariter omnia moventis redit in nutrimentum nostrum, et ex nutrimento incrementum corporis nostri. O quam mirabile et salutare homini haec scienti! Haec res illa est, quae valore suo omnes lapides montium mineralium in artificio Alchemiae praecellit.

„Jetzt will ich euch den Ort getreulich zeigen, wo ihr unseren Stein heben könnt. Schleichet sachte, sachte, ohne ein Wörtchen zu reden, und tretet zum Hintertheil der Welt. Da werdet ihr hören, wie der Donner knallt, da werdet ihr riechen, wie der Wind bläst, da werdet ihr sehen, wie Hagel und Regen auf die Erde fällt. Das ist das Ding, was ihr haben wollt, dessen Zweck ist die Cultur und Fruchtbarkeit des Erdbodens, in welchem jenes unser Excrement durch die Güte der Natur, die alles im Kreise herumtreibt, wieder zu unserer Nahrung wird, und aus der Nahrung zu unserem Wachsthum. O, wie wunderbar und heilbringend ist das für den Menschen, der es weiss! Jenes Ding ist in der Kunst der Alchemie mehr werth, als alle Steine der Mineralberge."

Da der Autor den Aristoteles citirt, es also wahrscheinlich ist, dass dieser ihm als Vorbild gedient, so können wir nicht umhin, denselben ebenfalls zu citiren. Es handelt sich nämlich um den Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum de Lapide philosophico olim conscriptus, et a quodam Christiano philosopho collectus. In diesem heisst es:

Audi, fili, audi doctrinam patris philosophorum, Aristotelis spagiri, qui tibi praecipit, ut accipias Lapidem animalem, vegetabilem, mineralem etc, ubi liquet, Lapidem animalem esse, qui tanquam serpens ex corruptione perfectissimae naturae humanae de industria inter duos montes emissus gignitur, scinditur et prolabitur, et in fossa cavernae clauditur, calore modesto regitur, inseritur et custoditur. Hic serpens est calidus........

„Höre, mein Sohn, die Doctrin des Vaters der Philosophen, des Spagirikers Aristoteles, der dir vorschreibt, dass du den Lapis animalis, vegetabilis und mineralis nehmen sollst u. s. w. Hierbei ist es nun klar, dass der Lapis animalis der ist, der wie eine Schlange aus Verderbniss der höchst vollständigen menschlichen Natur mit Mühe (de industria i. e. quod: dum premitur) zwischen zwei Bergen zum Vorschein kommt, in Stücke zerlegt wird, herabfällt, und warm und sicher in der Kloake aufgehoben ist. Diese warme Schlange"......

Damit mag es genug sein. Am närrischesten bei der ganzen Sache ist das, dass es Leute gab, die das alles für baare Münze nahmen und glaubten, man könne den hochgepriesenen Stein der Weisen, dieses Wunderding, aus Aristotelisch-Haimonischen Stoffen darstellen. Es ist allbekannt, dass der Hamburger Brandt, der in derartigen Stoffen arbeitete, um den Stein der Weisen zu finden, den Phosphor im Urin entdeckte.

Wie Haimo zu 4 Lapides philoss. kommt, davon im folgenden Abschnitt.

Der Lapis animalis, vegetabilis, mineralis. — Hortulanus.

Sieht man von der Stercus-Interpretation ab, die späteren Datums ist als die übrigen Interpretationen der Tab. smar., obgleich auch sie in die erste Abendländische Periode fällt, so haben wir folgende Interpretationen der Abendländer: Lapis philos.-Interpretation, Elementen-Zeichen-Interpretation, Mensch-Interpretation, Drachen-Interpretation, Pflanzen-Interpretation, Fermentations-Interpretation, Metall-Interpretation. Nun schliessen sich die Metall-Interpretation und die Lapis philos.-Interpretation (letztere durch den Lapis philos.) dem Mineralreich an, die Mensch- und Drachen-Interpretation dem Animalreich, die Pflanzen-Interpretation und die Fermentations-Interpretation (letztere durch das Ferment, welches ein Vegetabile ist, Hefe,) dem vegetabilischen Reich. Damit haben wir denn an der Hand der verschiedenen Interpretationen der Tab. smar. die drei Naturreiche, das animale, das vegetabile, das minerale. Die Elementen-Zeichen-Interpretation ist für ein Bemessen mit solchem Massstabe nicht geeignet, es wird ihr also selbstredend auch nicht zu nahe getreten, wenn sie in der genannten Weise keine Berücksichtigung erhält. Wir haben also die Drei: Animal, Vegetabil, Mineral. Da wir nun aber auch andererseits im Lapis philos. eine Drei haben, so setzten die Abendländer beide Dreien einander gegenüber, und so kommt es, dass der dreifache Lapis philos. aufgefasst wird als Lapis animalis, Lapis vegetabilis, Lapis mineralis (vergl. die im vorigen Abschnitte citirte Stelle aus dem Tractatus Aristotelis).

Diesen Lapis animalis, vegetabilis, mineralis hat nun auch der Autor der Stercus-Interpretation vor Augen. Er nimmt an, Mensch und Drache concentrirten sich in ihrem Stercus, und so tritt das Stercus ein für den Lapis animalis. Und was Haimo betrifft, so erhält er seine 4 Lapides dadurch, dass er, sich an den Lapis animalis, vegetabilis, mineralis haltend, den Lapis vegetabilis in zwei Lapides distrahirt, in den eigentlichen Pflanzen-Lapis und in den Ferment-Lapis. Dies thut er deswegen, weil er auf die Weise in die Lage kommt, die Fermentations-Interpretation heranzuziehen, welche sich auf einem ähnlichen Terrain bewegt, als die Stercus-Interpretation, und welche daher geeignet ist, einer Haimonischen Abhandlung eine Folie zu geben.

Der Drei-Lapis als Lapis animalis, vegetabilis, mineralis kommt bereits im Commentar des Hortulanus zur Tab. smar. vor. Nun sagt Boston (Bostonus Buriensis), Hortulanus habe geblüht im Jahre 1040. Wenn dem so wäre, so würde bereits 1040 die Quintessenz der ersten Periode der Abendländischen Alchemie hinter uns liegen, und der Anfang der Abendländischen Alchemie weit vor 1000 fallen. Unmöglich ist so etwas gerade nicht, indessen — wir glauben es nicht. Der Deutschen Uebersetzung des Hortulanus von Friedr. Roth-Scholz ist eine Lateinische Lebensbeschreibung des Hortulanus vorgedruckt. In dieser „Vita" wird erzählt, Hortulanus sei ein Grammatiker und Poët gewesen, und habe schon in früher Jugend eine gute Erziehung erhalten. Als er heranwuchs, habe er, indem England von den Dänen verwüstet wurde, die höheren Schulen seines Vaterlandes (England) verlassen, und sei nach dem Festlande ausgewandert. Hier habe er mit Glanz seine Studien absolvirt. Dann sei er ein berühmter Lehrer geworden. Er habe eine Reihe von Schriften verfasst, welche Bostonus Buriensis in seinem grossen Katalog angäbe. — Nun folgt die Aufzählung dieser Schriften. Und nachdem die Aufzählung im Einzelnen fertig ist, heisst's dann weiter summarisch: Et alia plura. — Dann heisst's:

Claruisse illum scribit praedictus Bostonus anno Messiae incarnati 1040, Haraldo in Anglia regnante. Cazimirum Monachum et Diaconum eodem anno Papa Benedictus nonus Poloniae regem facit. Vide Joannis Garlandii Compendium Alchemiae. 8. Basileae 1560, pag. 172 sequ. „Der erwähnte Boston sagt, jener (Hortulanus) habe geblüht im Jahre des Heils 1040, als Harald in England regierte. Den Mönch und Diakon Kasimir macht im selbigen Jahre der Papst Benedict IX. zum König von Polen. Siehe des Joh. Garlandus Compendium Alchemiae (das ist eben die Tab. smar. mit dem Commentar oder den Commentaren) u. s w."

In Bezug hierauf ist nun ff. zu bemerken. Der Ausdurck claruisse (clarere blühen, sich hervorthun) ist sehr vage, derselbe giebt dem Leben des Hortulanus einen grossen Spielraum. Es handelt sich also um eine Zahl in Bausch und Bogen. Wozu nun aber eine solche Zahl näher bestimmen durch die weiteren Hinzufügungen, dass in diesem Jahre Harald in England regiert, dass in diesem Jahre der Papst Benedict den Kasimir zum König von Polen macht? Das liegt gar zu eigenthümlich. Dazu

kommt, dass, wenigstens nach den Geschichtsquellen, die uns zu Gebote stehen, Harald oder Harold 1036 in England König wird, und diesem 1039 Hardikanut folgt. Also stimmt es gar nicht, dass 1040 Harald in England regiert. Dass, wenigstens nach den Geschichtsquellen, die uns zu Gebote stehen, erst 1041 Kasimir die Regierung in Polen antritt, darauf wollen wir weiter kein Gewicht legen, denn das excludirt nicht, dass der Papst ihn bereits 1040 zum rex gemacht.

Hierzu kommt nun noch folgendes. Einige nehmen an, Hortulanus sei ein Engländer. Andere halten ihn für einen Franzosen. Wenn nun aber der Eine sagt, Garlandus ist ein Engländer, der Andere, er ist ein Franzose, dann ist ein Ausweg, um sich durch diese verschiedenen Ansichten durchzuarbeiten, der, dass man wie der Autor der Lebensbeschreibung, mit der wir es hier zu thun haben, sagt, er ist zwar ein Engländer, er ist aber nach dem Festlande ausgewandert. Das also, was unser Autor bringt, kann zwar wahr sein, es kann aber auch derartig ausgebeutet werden, dass man sagt, dieser Autor sagt das, was er bringt, blos deshalb, um es mit keiner Partei zu verderben. Das Uebrige, was der Autor der Lebensbeschreibung bringt, ist so vage, dass es auf den hundertsten und tausendsten Autor passt. Er weiss also, ausser dem Katalog von Hortulanus Schriften, blutwenig vom Hortulanus, und wenn man das Auswandern in der Weise ausbeutet, die wir so eben dargelegt, so weiss er am Ende gar nichts von ihm. Sein Gewährsmann, Boston, wird wohl eben so wenig wissen, denn sonst würde unser Autor es bringen. Und auf solche Autoritäten hin, auf solche Expositionen hin soll man nun gutgläubig annehmen, Hortulanus habe 1040 „geblüht", das ist eine etwas starke Zumuthung.

Der kühne Griff mit der 1040 wird wohl ff liegen. Die Alchemisten werden den Aristoteles, welcher die Abhandlung De perfecto magisterio geschrieben, um das Jahr 1000 gesetzt haben. Es kommen nun in dieser Abhandlung Citate aus der Tab. smar. vor. Dies bemerkte Jemand, der in der Alchemie nicht weiter eingeweiht war, und dachte, die Tab. smar. kommt von Hortulanus her. Hieran anlehnend calculirte er nun, wenn Aristoteles um das Jahr 1000 fällt, so muss Hortulanus früher fallen, denn wenn dem nicht so wäre, so könnte Aristoteles den Hortulanus nicht „citiren". Und so kommt denn heraus, dass Hortulanus 1040 blühte.

Das Ovum-Räthsel.

Dasselbe bezieht sich auf die res una als Ovum, und kommt in einer Abhandlung vor, welche zwar dem Zosimus zugeschrieben wird, von demselben aber nicht herrührt, und den Titel führt: *Περὶ τῆς ἀσβέστου.* Es lautet:

Μέσον ἵσταμαι τῆς γαίας καὶ τοῦ πόλου,
τρίγαμμός εἰμι, συλλαβὴν φέρων μίαν·
ὁ ψῆφος μοι χίλια πεντακόσια·
καὶ ὁ εὑρών με σοφὸς ὢν τῶν γραμμάτων,
ὁ δὲ μὴ εὑρών με οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα, καὶ
ὑπάρχει σὺν τῷ βῆτα καὶ δέλτα.

Ich stehe mitten zwischen Erde und Himmel,
habe drei Buchstaben und bin einsylbig.
Der Zahl nach ergebe ich: Eintausend fünfhundert.
Wer mich findet, versteht sich wohl auf die Buchstaben.
Wer mich aber nicht findet, der kennt nicht das Alpha,
und fängt an mit Beta und Delta.

Die Lösung ist: *ὠόν*, Ei.

Erste Zeile. Hier wird an das Weltenei angelehnt in der Stelle der Tab. smar.: Et sicut res omnes fuerunt ab uno, und wie alle Dinge waren vom unum, dem Ei, dem Weltenei. Das Weltenei ist Himmel und Erde, weil es zu ihnen die Grundlage abgiebt. Es ist nicht Himmel und Erde, weil diese erst realiter aus demselben hervorgehen. Auf die Weise steht es denn in der Mitte zwischen Himmel und Erde, hält die Mitte zwischen ihnen.

Zweite Zeile. Die 3 Buchstaben sind: ω, o, ν. — Die eine Sylbe entsteht dadurch, dass man schnell spricht, und so nicht O-on sagt, sondern On.

Dritte Zeile. Wir haben beim Durchnehmen des ersten Räthsels des ersten Buches der Oracula Sibyllina eine Aufstellung der Griechischen Zahlen gemacht. Wenn man solches zu thun unternimmt, so ist es gut, dass es gerade so geschieht, wie wir es dort gethan, d. h. dass man mit α anfängt und mit α schliesst. Eigentlich sollte man sagen, man müsste mit α anfangen und mit σαμπῖ schliessen, denn wozu ist es nöthig, dass das α zweimal aufgeführt wird? Dem ist aber nicht so, das α muss zweimal aufgeführt werden, und zwar aus ff. Grunde. Die Zahlen von 1—900, α bis σαμπῖ, haben oben einen Strich. Also α als 1 wird geschrieben: α', β als 2 wird geschrieben: β', u. s. w. Dagegen die Zahlen von 1000 aufwärts haben unten einen Strich. Also α als 1000 wird geschrieben: ͵α, β als 2000 wird geschrieben: ͵β, u. s. w. Hierauf wird man nun aufmerksam gemacht, wenn die Aufstellung so ist, wie wir sie gemacht haben. In dieser Aufstellung nämlich hat das erste α oben einen Strich. Bei β, γ u. s. w. ist weiter kein Strich, weil stillschweigend angenommen wird, der Strich oben laufe bei allen Buchstaben durch bis σαμπῖ. Beim α nach σαμπῖ muss aber der Strich oben aufhören und unten anfangen. Darum steht eben nach dem σαμπῖ das α mit dem Strich unten. Stände das α nicht da, so wüsste man nicht den Unterschied der Zahlen von α bis σαμπῖ als 1—900 und von α u. s. w. als 1000 und weiter aufwärts.

Gerade so nun, wie wir die Aufstellung der Zahlen gegeben haben, gerade so hat sie der Autor vor sich liegen, oder im Sinne. Er denkt, würde ich blos von α bis σαμπῖ gehen, so hätte ich die Aufstellung unvollständig, jetzt gehe ich von α bis α, und habe sie vollständig. Wenn nun die Griechen ausdrücken wollten, man habe eine Sache vollständig, das ist vom Anfang bis zu Ende, so sagten sie, man habe die Sache von α bis ω, von Alpha bis O mega. Indem nun unser Autor sagt, er habe die Aufstellung vollständig, sagt er, ich habe die Aufstellung von α bis ω. Alsdann sagt er weiter: Ich habe die Zahlen von 1 bis 1000. Hierin habe ich die Zahlen von α bis ω. Also ist α = 1 und ω = 1000. Die Finte liegt also darin, dass der Autor sich auf seine Weise herausrechnet, nicht ͵α sei 1000, sondern ω' sei 1000.

Nun geht er weiter und sagt, die Griechischen Zahlzeichen sind: α, β, γ, δ, ε, βαῦ, ζ, η, ϑ, ι, κ, λ, μ, ν, ξ, ο, π, κόππα, ϱ, σ, τ, υ, φ, χ, ψ, ω, σαμπῖ. Das sind 27 Zahlzeichen. Von α bis μ sind 13 Zeichen, von ξ bis σαμπῖ sind wieder 13 Zeichen, also in der Mitte steht das ν. Das benutzt er nun dazu, um sagen zu können, das ν stände in der Mitte. Sobald er das aber heraus hat, sagt er weiter, es handelt sich um die Zahlen 1 bis 1000. Bei diesen steht in der Mitte: 500, also ist ν = 500. Die Finte liegt also darin, dass der der Autor sich auf seine Weise herausrechnet, nicht φ' seie 500, sondern ν' seie 500.

Auf diese Weise bekommt denn der Autor heraus, dass der ψῆφος nicht ist: 920, nämlich

ω = 800
ο = 70
ν = 50
Summa 920

sondern dass er ist: 1500, nämlich

ω = 1000
ν = 500
Summa 1500

Das o wird im ψῆφος nicht mitgerechnet, und zwar deswegen nicht, weil in der zweiten Zeile ja ausdrücklich gesagt wird, das Wort, welches die Lösung des Räthsels enthalte, seie einsilbig. Wenn es aber einsilbig ist, so kann dies blos darauf beruhen, dass dem o weiter keine Rechnung getragen wird.

Vierte, fünfte und sechste Zeile. *γράμματα* sind die Buchstaben als Zahlen. Also: Wer die Lösung des Räthsels findet, der versteht sich darauf, die Zahlbuchstaben richtig zu fassen, das heisst, im Sinne des Autors richtig zu fassen. Wer die Lösung aber nicht finden kann, der *οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα*, der kann nicht A sagen, der ist ein dummer Teufel, *καὶ ὑπάρχει* u. s. w. *ὑπάρχειν* liegt ganz ähnlich wie das Deutsche „anfangen". Wenn wir sagen: „Fängt der da mit dem Hundertsten und Tausendsten an", so soll das weniger heissen: initium facere, als vielmehr: „er kommt damit heran, er bringt es auf's

Tapet". So ist hier das ὑπάρχειν: damit herankommen. Also wer das Räthsel nicht lösen kann, so hat der Autor zu sagen im Sinne, der kommt mit α und β heran, das heisst, der nimmt die Buchstaben nach ihrem gewöhnlichen Zahlwerthe, und zählt sich heraus $\alpha = 1$, $\beta = 2$ u. s. w., und kommt so dahin, dass er sagt: $\omega = 800$ und $\nu = 50$. Dass der Autor nun nicht sagt: der kommt mit α und β heran, sondern mit β und δ, das liegt darin, dass er das α nicht bringen kann, weil er ja vorhin dem Nicht-Löser in die Schuhe geschoben hat, er kenne das ἄλφα nicht. Darum rückt an die Stelle des α und β das β und γ. Das γ nimmt der Autor aber auch wieder nicht, und setzt dafür das δ, weil er denkt, ich bin von 0 auf 2 gesprungen, nun will ich auch von 2 auf 4 springen, und die 3 unterwegs lassen. Uebrigens lässt sich οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα auch erklären mit: der kennt das ἄλφα in sofern nicht, als er sagt, ἄλφα ist eine Eins, und nicht, ἄλφα ist der Anfang. Und wenn er auf die Weise das ἄλφα nicht kennt, so kommt er auch nicht auf das ω als Bezeichnung für Ende, statt als Bezeichnung für 800. Also liegt in dem οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα indirect der Hinweis dafür, dass $\omega = 1000$. Ein ähnlicher indirecter Hinweis dafür, dass $\nu = 500$ liegt darin, dass das Räthsel anfängt: *Μέσον ἵσταμαι.* Durch das *μέσον* wird indirect auf das ν hingewiesen, welches in der Mitte steht, in der Mitte von 1 und 1000, und damit = 500. *γαῖα* und *πόλος* sind dann indirect 1 und 1000.

Alchemistische Schriftsteller u. Schriften der ersten Abendländischen Periode.

Aristoteles (Pseudo-Aristoteles). Von ihm ist die Abhandlung: De perfecto magisterio. Dieselbe zerfällt in zwei Abtheilungen. Die zweite beginnt mit der Ueberschrift: Secunda hujus artis ratio. Diese trägt einen ganz anderen Charakter als die erste Abtheilung, und ist unächt. Es fällt in der ersten, eigentlich dem Aristoteles zukommenden, Abtheilung auf, dass von Periode zu Periode mit einem „Scias hoc, quia est magnum secretum" aufgewartet wird. Das erinnert an das beim Demokrit immer wiederkehrende „Natura natura gaudet etc." Dies ist denn wohl mit ein Motiv, dass die Abendländer auf die Demokritschen Refrains zurückkommen, diese indess in einem anderen Sinne nehmen, als Demokrit, vergl. z. B. Turba philosophorum, Sermo undecimus (Parmenides). Sehr wichtig in der Abhandlung des Aristoteles ist das, dass die 4 Regimina deutlich dargelegt werden. Hierhinter greift ein anderer Autor und bringt eine Abhandlung: Tractatulus de practica Lapidis philosophici, der er den Autortitel Aristoteles giebt. Diese Schrift handelt hauptsächlich von den 4 Regimina, welche genannt werden: Lapidis dissolutio in aquam spiritualem (Solviren), Lapidis separatio in statum spiritualem (Destilliren), Lapidis reductio in terram naturalem (Congeliren), desponsatio Lapidis in calcem corporalem (Calciniren). Im Allgemeinen wird angenommen, dass ein Aristoteles die Abhandlung: De perfecto magisterio (beide Abtheilungen) und die Abhandlung: Tractatulus de practica Lapidis philosophici geschrieben. Daran ist gar nicht zu denken. Und noch viel weniger ist daran zu denken, dass der Aristoteles, der in der Haimonischen Epistel citirt wird, eben derselbe Aristoteles sei. Das will ja selbst nicht einmal der Christianus philosophus, der die betreffende Abhandlung: Tractatus de Lapide philosophico etc. geschrieben. Dieser stempelt ja die Schrift zu einem Opus des Stagiriten Aristoteles, woher das „conscriptus ad Alexandrum Magnum."

Eine wichtige Schrift ist die Turba philosophorum. Sie existirt in 2 Redactionen. Die erste hat 72 Sermones, die zweite 78 Sententiae. Es handelt sich in diesen Schriften um eine Reihe von Alchemisten, welche die Namen führen: Iximidrus, Exundrus, Anaxagoras, Pandolfus, Lucas, Locustor, Pythagoras u. s. w. u. s. w. Diese halten der Reihe nach einen Sermo resp. eine Sententia, in welcher die Alchemie im Sinne der Abendländischen Alchemisten besprochen wird. Der Praeses in der Versammlung ist Arisleus, und das ist der Grund, weshalb man dem Arisleus die Autorschaft der Turba philosophorum gegeben. — Von besonderen Schriften, welche sich auf die Turba philosophorum beziehen, führen wir auf: In turbam philosophorum sermo unus anonymi. — Allegoriae sapientum supra librum Turbae (29 Distinctiones). — Aenigma (VII aenigmata) ex visione Arislei philosophi et allegoriis sapientum. (Der Ausdruck visio Arislei stammt von Petrus de Silento her.) — In turbam philosophorum exercitationes, in quibus occulta quaedam et ad artem facientia explicantur (Exercitationes XV).

Morienus, auch Morienus Romanus, auch Eremita Hierosolymitanus genannt — Einige schreiben Morienes — ist der angebliche Verfasser der Schrift: De compositione Alchemiae, welche übrigens auch andere Titel führt. Diese Schrift zerfällt in 2 Theile, deren einer Allgemein-Data über Moriens Leben in Verbindung mit einer Goldmacher-Historie enthält. Es liegt zu nahe, dass man die Allgemein-Data über Moriens Leben mit dem Masse bemisst, mit welchem man die Goldmachergeschichte bemisst, und da bleibt denn von historischer Zuverlässigkeit wenig übrig. Der eigentliche alchemistische Theil trägt den Allgemein-Charakter der Schriften der ersten Abendländischen Periode. Das Werk ist angeblich ursprünglich Arabisch geschrieben, und von Robertus Castrensis in's Lateinische übersetzt. Am Schlusse dieser „Lateinischen Uebersetzung" des Robertus steht: Explicit liber Alchemiae de Arabico in Latinum translatus anno millesimo centesimo octuagesimo secundo, in mense Februarii et in ejus die undecimo. „Ende des Buches der Alchemie, welches vom Arabischen in's Lateinische übersetzt wurde, 11. Februar 1182." Im ersten Abschnitt des Buches spricht Morienus von sich selbst, im zweiten Abschnitte wird in der dritten Person von ihm gesprochen, und die folgenden Abschnitte, welche eigentlichen alchemistischen Werth haben, bringen Gespräche zwischen dem König Kalid und Morienus in dem Genre: Kalid fragt das, Morienus antwortet das. Dabei hat man nun aber das Nachsehen, ob Morienus selbst diese Gespräche aufgeschrieben, oder vielmehr ein anderer sie verfasst hat, und das, was er sagen will, dem fingirten Morienus in den Mund legt.

Merlin, dem die Allegoria, profundissimum philosophici Lapidis arcanum perfecte continens zugeschrieben wird, ist ein Pseudonym. In dieser Abhandlung wird ein König auferweckt, und zielt dieselbe auf die Mensch-Interpretation der Tab. smar. resp. das Quecksilber. (Vergl. bei der Mensch-Interpretation der Tab. smar.) Merlin war ein Englischer Zauberer, der um 500 p. C. gelebt haben soll. Der Autor der Allegoria denkt, die Abendländische Mensch-Interpretation der Tab. smar. hat einen Anstrich von Zauberei, indem ein todter Mensch wieder lebendig gemacht wird. So kommt er von der Mensch-Interpretation auf Zauberei, von der Zauberei auf einen Zauberer, und als solcher wird eben Merlin herangezogen. Es ist wohl kaum nöthig, darauf hinzuweisen, dass der Merlin, der um 500 gelebt haben soll, unmöglich der Autor der vorliegenden Abhandlung gewesen sein kann, da damals ja noch gar keine Abendländische Alchemie existirte.

Ebenso ist Haimo, dem die Epistola de quatuor Lapidibus philosophicis etc. zugeschrieben wird, ein Pseudonym. Haimo war ein Bischof zu Halberstadt, dessen Todesjahr auf 853 fallen soll. Dieser Bischof Haimo kann natürlich nicht der Verfasser der vorliegenden Epistel sein, denn zu der Zeit, wo er lebte, existirte noch keine Abendländische Alchemie. Er aber wird als Autor in's Auge gefasst, und zwar weniger deswegen, weil er der Haimo ist, sondern deswegen, weil er ein Bischof war. Nämlich Jemand, der einen Witz machen wollte, sagte, diese Epistel kommt von einem Kirchenschriftsteller her. An die Stelle des Kirchenschriftstellers trat nun ein Bischof, und als solcher hatte Haimo das Glück, gewählt zu werden.

Des Petrus de Silento-„Opus", so wie des Artefius: Clavis majoris sapientiae ist bei der Drachen- und Metall-Interpretation citirt worden.

In die erste Abendländische Periode gehört auch: Interlocutio Mariae prophetissae, sororis Moysis et Aaronis, habita cum aliquo philosopho, dicto Aros, de excellentissimo opere trium horarum. Wir kennen aus dieser Interlocutio blos Excerpta. Wahrscheinlich war diese Maria ursprünglich die Jungfrau Maria, welche dem Anlehnen der Abendländischen Alchemie an Christus zu Liebe zu einer Alchemistin gestempelt wurde. Hinterdrein wandelte man sie zur Maria, das ist Mirjam, der Schwester des Moses und Aaron um. Motiv zu diesem Thun

war entweder das, dass man meinte, den Arabern sei die Prophetin Maria oder Mirjam minder Scrupel-erregend, als die Jungfrau Maria, oder auch das, dass man in der „Alchemistin" eine Profanation der Jungfrau Maria fand.

Von Hortulanus war bereits früher die Rede.

Dubios sind die Dicta Alani philosophi de Lapide philosophico, welche der Flamänder Justus a Balbian herausgab (1598), wie er sagt, indem er sie aus dem Deutschen übersetzte. In dieser Abhandlung kommt nämlich folgende Stelle vor:

Ad hujusmodi calcinationem philosophi nos remittentes exemplum sumere jubent a lignis, in quibus adhuc viridibus tria existunt humiditatum genera: primum, quod lignum a combustione pracservat; alterum, admodum pingue et oleaginosum, inflammationis et combustionis causam administrat, carentque duo ista odore et ab igne consumuntur; tertium autem, unctuosum ac quantitate exiguum, in cinere remanet, subtileque est et perenne. „Die Philosophen (Alchemisten) verweisen uns auf eine derartige Calcination, und sagen, wir sollen das Holz als Beispiel nehmen, welches, wenn es noch grün ist, drei Arten Feuchtigkeit enthält. Die erste Art ist die, welche das Holz gegen das Verbrennen schützt. Die zweite, sehr fett und ölig, ist der Grund, dass das Holz Feuer fängt und verbrennt. Diese beiden Arten sind geruchlos und werden vom Feuer verzehrt. Die dritte Art, salbenartig und von geringer Quantität, bleibt in der Asche zurück und ist subtil und beständig."

Das lehnt zu auffallend an die Sal-Sulphur- und Mercur-Lehre, welche wohl damals bestand, als Balbian die Dicta Alani herausgab, aber nicht in der ersten Abendländischen Periode. Doch nicht nur das, sondern die Stelle ist auch obendrein aus des O Croll Basilica chemica abgeschrieben. Dort heisst's nämlich (Genfer Ausgabe v. 1631, pag. 30):

Hoc a spagyris visibili experientia et certificatione incontradicibili demonstrari potest. In lignis viridibus tria etiam existunt humiditatum genera: Primum aquosum, Mercurio fugitivo respondens, quod lignum a combustione praeservat: Alterum, admodum pingue et oleaginosum, inflammationis et combustionis causam, instar Sulphuris, administrat, et haec duo ab igne consumuntur: Tertium autem, unctuosum ac quantitate exiguum, in cinere remanet (Sal videlicet) subtile est et perenne.

Mit der Aufführung dieser Schriftsteller und Schrifen wollen wir uns begnügen.

Was nun die Zeit betrifft, in welche dieselben fallen, so fehlen sichere Details. Nur für die Uebersetzung des Robertus Castrensis liegt die Jahreszahl 1182 vor. Sicher ist, dass zu den Zeiten des Albertus Magnus, dessen Geburtsjahr auf 1193 und dessen Sterbejahr auf 1280 gesetzt wird, die erste Abendländische Periode hinter uns liegt. Wir können daher in Bausch und Bogen sagen, um das Jahr 1200 falle der Abschluss der ersten Abendländischen Periode. Man kann nun annehmen, dass in Bausch und Bogen 200 Jahre damit hingingen, bevor die erste Abendländische Periode mit allen den Einzelheiten, welche sie in's Auge fasst, zum Abschluss gekommen. Und damit ist denn gegeben, dass der Anfang der ersten Abendländischen Periode so circa um das Jahr 1000 fällt.

Zweite Abendländische Periode. — Das Quecksilber als Ens universale.

Die Alchemisten der zweiten Abendländischen Periode gehen im Allgemeinen auf der Bahn weiter, welche ihnen von den Alchemisten der ersten Abendländischen Periode vorgezeichnet worden ist, dabei bald mehr, bald weniger auf die Arabische Alchemie blickend. Besondere Eigenthümlichkeiten werden wir hervorheben. Wir lassen diese Periode mit Albertus Magnus beginnen, und bis zu Basilius Valentinus gehen, mit welchem die dritte Abendländische Periode beginnt. Hierbei setzen wir indess den Basilius Valentinus später, als das gewöhnlich geschieht. (Vergl. Basilius Valentinus.)

Bereits durch die metaphysische Interpretation der Tab. smar. erlangt das Quecksilber in der Alchemie eine hohe Bedeutung. Diese Stellung wird noch bedeutender durch die Arabische Richtung der Alchemie, welche auf die Abendländer übergeht. Die hohe Bedeutung des Quecksilbers für die Alchemie bringt es mit sich, dass bereits die Abendländer der ersten Periode dem in's Auge sehen, was ihnen denn nun alles das Quecksilber an der Hand der verschiedenen Interpretationen der Tab. smar. bietet, was es an der Hand dieser Interpretationen direct und indirect ist. Indessen ist in der ersten Abendländischen Periode dieses Thun mehr vage, eine wirkliche principielle Bedeutung erhält es erst in der zweiten Abendländischen Periode — und von da sich fortziehend, in den folgenden Abendländischen Perioden — durch eine Besonder-Interpretation der Tab. smar., das ist durch die Quecksilber-Ens-universale-Interpretation.

Bei dieser ist die res una: Quecksilber. Die Pronomina ejus, illud im Passus Pater ejus est Sol etc. beziehen sich auf das Quecksilber. Der pater telesmi ist das Quecksilber. Die gloria ist das Quecksilber, die fortitudo ist das Quecksilber. Der Hermes trismegistus bezieht sich auf das Quecksilber. Die operatio Solis bezieht sich auf die operatio des Quecksilbers. Ueberall, allüberall — Quecksilber. Hierbei ist nun namentlich der Passus in's Auge zu fassen:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Wie die Welt herstammt von Gott, vom λόγος Gottes, so stammen alle Dinge, welche die Welt enthält (res natae), vom Quecksilber her.

Damit ist das Quecksilber ein Ens universale!

In Bezug auf das Quecksilber als Ens universale knüpft man an alles das, was irgend eine Interpretation der Tab. smar. an eine Rubrik, an einen Passus gelehnt hat, und setzt es zum Quecksilber in Relation. Hiermit begnügt man sich aber nicht, sondern zieht auch einerseits für diese und jene Rubrik, diesen und jenen Passus neue Beziehungen heran, andererseits giebt man den alten Beziehungen einen extendirten Umfang, welche beiden Manoeuvres unter Umständen auf dasselbe hinauslaufen.

Wir wollen dies an einigen Beispielen klar machen.

Man hat in den beiden superius und inferius der zweiten Rubrik an der Hand früherer Interpretationen die 4 Elemente. Also umfasst das Quecksilber die 4 Elemente.

In denselben superiora und inferiora hat man (Pythagoräische Interpretation der Tab. smar.) das Dreieck. Also umfasst das Quecksilber das Dreieck.

In denselben superiora und inferiora hat man (magische Interpretation der Tab. smar.) die Dämonen. Also umfasst das Quecksilber die Dämonen.

Man hat in der dritten Rubrik: Sol, Luna, ventus, terra. Also Quecksilber = Sol, Luna, ventus. terra.

In derselben Rubrik hat man nach anderer Interpretation die Elementar-Qualitäten. Also umfasst das Quecksilber die Elementar-Qualitäten.

U. s. w.

Ferner hat man nach der Drachen-Interpretation der Tab. smar. im pater omnis telesmi den Drachen. Also Quecksilber = Drache. Hierbei fragt man sich dann, warum muss es denn nun gerade ein Drache sein? Nehmen wir irgend ein anderes Thier. Und — es tritt irgend ein anderes Thier an die Stelle des Drachen.

Und ähnlich: Man hat nach der Pflanzen-Interpretation im pater omnis telesmi den Baum. Also Quecksilber = Baum. Hierbei fragt man sich dann, warum muss es nun gerade ein Baum sein? Nehmen wir in gleicher Beziehung etwas anderes. Und an die Stelle des Baumes rückt der Strauch, die Blume.

U. s. w.

Ferner hat man in der philosophia totius mundi die Tab. smar. Die Tab. smar. ist aber gleichsam ein Spiegel für die Alchemisten, in welchem sich die Alchemie abspiegelt. So kommt Paracelsus dazu, aus dem Quecksilber als Ens universale den Spiegel herauszuarbeiten.

U. s. w.

Es ist leicht zu übersehen, dass man, indem man die Sache auf solche Weise angreift, das Hundertste und Tausendste für das Quecksilber herausbekommen kann.

Indem man nun aber in Bezug auf das Quecksilber als Ens universale das Hundertste und Tausendste vor sich hat, muss man sich nicht der Idee in die Arme werfen, als handelte es sich um absolute Willkür. Man muss nicht sagen, da steht ja mit dürren Worten: omnes res natae fuerunt ab una re, alle Dinge, welche die Welt

enthält, stammen vom Quecksilber her. Also, nehme ich etwas, was die grosse weite Welt enthält, da habe ich eben Quecksilber. So muss man nicht sagen. Vielmehr handelt es sich darum, dass an der Hand alter oder neuer Speculationen irgend einem Etwas der Tab. smar.-Standpunct, ein alchemistischer Standpunct, andemonstrirt wird, dass so sein Quecksilber - Standpunct herauskommt, und dass dies Etwas so ein Recht erhält, unter den res natae eine Stelle einzunehmen. Also den Standpunct der res natae hat man nicht aprioristisch, er muss erst aposterioristisch hineinkommen. Die Sachlage ist nicht: dies oder jenes Etwas ist eine res nata, also ist es Quecksilber, sondern: dies oder jenes Etwas lässt sich als Quecksilber legalisiren, darum hat es ein Recht, unter die res natae aufgenommen zu werden. Und hierbei ist denn wieder das Recht, unter die res natae aufgenommen zu werden, um so mehr begründet, je mehr Anhaltspuncte für das Quecksilber an der Hand der Tab. smar. oder bereits eigebürgerter alchemistischer Speculationen vorliegen. Einige Beispiele werden dies klar machen.

Wir haben oben gesagt, dass an der Hand des Drachen, welcher als Quecksilber gefasst wird, auch andere Thiere in den Bereich des Quecksilbers kommen. Hierbei wäre es nun ein sehr lockerer Anhaltspunct, wenn man sagen wollte: Der Drache ist ein Thier. Der Drache ist Quecksilber. Nun sind aber der Elephant, die Maus, der Hase, der Fuchs u. s. w. Thiere. Also sind sie auch Quecksilber. Auf solche lockere Anhaltspuncte lässt sich kein gediegener Alchemist ein, eine solche Legalisirung des Quecksilbers für den Elephanten, die Maus, den Hasen, den Fuchs steht auf zu schwachen Füssen. Anders liegt die Sache, wenn gesagt wird, der Drache ist Quecksilber an und für sich (pater omnis telesmi), er ist aber auch Quecksilber in Bezug auf sein Blut (Quecksilber als Venenum). Nun haben wir die Kröte, die Viper, den Basilisken u. s. w. Diese Thiere sind giftig. Ihr Gift deckt das Quecksilber als Venenum, ihre Thier-Natur deckt die Thier - Natur des Drachen. Also können sie als Quecksilber aufgefasst werden. Das ist eine ächte Legalisirung der Kröte, der Viper, des Basilisken als Quecksilber. Oder man nimmt den Löwen und sagt, der Drache kommt in die Alchemie auf Grund der Arbeiten des Hercules, Hercules aber tödtet nicht nur den Drachen (die Lernäische Hydra), sondern auch den Nemeischen Löwen. Die eine wie die andere That gehört unter die zwölf Arbeiten des Hercules, hier wie dort handelt es sich um ein Thier. Also wo ich den Drachen nehme, kann ich auch den Löwen nehmen, wo demgemäss der Drache = Quecksilber, ist auch der Löwe = Quecksilber. Auf die Weise ist der Löwe als berechtigt zur Aufnahme unter die res natae legalisirt. Und ferner: Wir haben oben gesagt, dass an der Hand des Baumes, welcher als Quecksilber gefasst wird, auch andere Pflanzen in den Bereich des Quecksilbers kommen. Hierbei wäre es nun ein sehr lockerer Anhaltspunct, wenn man sagen wollte, der Baum gehört dem Pflanzenreiche an, dem Pflanzenreiche gehören aber auch an: die Klette, der Enzian, die Winde u. s. w. Da nun der Baum = Quecksilber, so sind auch die Klette, der Enzian, die Winde u. s. w. = Quecksilber. Anders würde sich die Sache schon machen, wenn man sagt, die Pflanze Lunaria ist Quecksilber, denn einerseits ist sie eine Pflanze, andererseits weist ihr Name Lunaria aber speciell auf das Mater ejus est Luna der Tab. smar. Oder wenn man sagt, die Rose ist Quecksilber, denn einerseits ist sie eine Pflanze, andererseits bildet sie in ihrer rothen Farbe ein Anlehnen an das Hydrarg. oxyd. rubr., den Gold-Lapis. Auf die Weise haben wir denn die Legalisirung der Lunaria, der Rose, unter die res natae aufgenommen zu werden, nicht aber findet das Gleiche statt bei der ersten besten Pflanze, die man sich aus dem Pflanzenreiche hervorholt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Speculation einen weiten Spielraum hat, wenn sie sich daran macht, diesem oder jenem Etwas seine Berechtigung zum Eintritt in den Bund der res natae anzudemonstriren. Immerhin ist es aber wohl zu berücksichtigen, dass es sich nicht um die absolute Speculation handelt, sondern um die alchemistische Speculation. Wer die Sache ordentlich ausbeuten will, muss au courant der Alchemie sein, es gehört ein alchemistischer Tact dazu, sich hier nicht in zu

weiten und zu engen Gränzen zu bewegen. Noch lange nicht Jeder ist dazu qualificirt, die Sache genial auszubeuten, und es ist bei den einzelnen Autoren, welche dieses Terrain betreten, eine grössere oder geringere Gewandtheit, ein Tirocinium einerseits und eine Virtuosität andererseits durchaus nicht zu verkennen. Wir wollen hierfür ein Beispiel nehmen.

In Bezug auf allgemein menschliche Beziehungen wird das Quecksilber zum König. Das liegt nahe im Anlehnen an die Mensch - Interpretation der Tab. smar. Es wird zum Knecht (servus). Dabei wird nun natürlich gedacht, der König ist doch ursprünglich nichts anderes, als der Mensch der Mensch-Interpretation. Wie man diesen aber zum höchsten Menschen macht, so kann man ihn auch zum niedrigsten Menschen machen, denn die Extreme „berühren sich. Und so wird aus dem König ein Knecht. Das liegt nun viel weniger alchemistisch gewandt, als das folgende. Das Quecksilber ist ein Mann. Grund: Pater ejus est Sol. Ein Vater ist aber ein Mann. Es ist eine Frau. Grund: Mater ejus est Luna. Eine Mutter aber ist eine Frau. In Mann und Frau haben wir Masculinum und Femininum. Nun ist das Quecksilber aber auch ein Neutrum, denn die Vocabel Hydrargyrum ist generis neutrius. Das Quecksilber ist ein Vater. Grund: Pater omnis telesmi est hic. Dasselbe ist eine Mutter, denn in der Drachen-Interpretation wird ja das virtus ejus integra est auf die Frau des pater bezogen. Auch ist für Vater und Mutter das Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna zu verwerthen. Es ist ein Kind (Sohn, Tochter), denn die virtus integra eines Vaters kann da angenommen werden, wo er ein Kind erhält, namentlich aber da, wo er als Stammhalter einen Sohn erhält. Also Quecksilber = Sohn. Der Vater ist also Quecksilber, und der Sohn ist Quecksilber. Also coincidiren Vater und Kind. Und das ist, das Quecksilber zeugt sich selbst. Ebenso ist die Mutter Quecksilber, und das Kind ist Quecksilber. Also coincidiren Mutter und Kind. Und das ist, das Quecksilber gebiert sich selbst. An der Hand des Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna ergiebt sich ferner, dass eine Heirath zwischen Quecksilber und Quecksilber statt hat. Wo sich aber zwei heirathen, die dasselbe sind, da liegt es nahe, anzunehmen, es heirathen sich Bruder und Schwester. So haben wir Quecksilber als Bruder, Quecksilber als Schwester. Ferner haben wir in Bezug auf das Pater ejus etc.: Sol und Luna (Quecksilber und Quecksilber) heirathen sich. Sie erhalten ein Kind (die res una). Nun folgt aber wieder Pater omnis telesmi. Und da liegt es nahe, dass das Kind von so eben wieder heirathet, und ein Kind bekommt. Dies letztere Kind ist dann aber ein Enkel, resp. eine Enkelin. Nimmt man nun aber an, dass sich vorhin Bruder und Schwester heirathеten, so kommt das Verhältniss von Oheim und Tante in die Sache. Und so lassen sich noch weitere Familien-Verhältnisse heranziehen. Das liegt alles im ächt alchemistischen Sinne ganz anders, als der Knecht, der dem König gegenüber gestellt wird.

Nebenbei sei hier erwähnt, dass Paracelsus die Sache mit Virtuosität auszubeuten versteht.

An die Quecksilber - Ens - universale - Interpretation der Tab. smar. knüpft sich die Aludel-Interpretation der Tab. smar.

Bei ihr lässt man die res una das Aludel sein, und hat nun des Näheren ff.

Quod est inferius etc. Stosse dich nicht daran, dass der Bauch des Aludel so dick ist, und der Hals so dünn. Sage in Folge dessen nicht, der Bauch ist doch dem Hals überlegen. Nein, das ist er nicht, eben so wenig, wie du am Aludel den Bauch entbehren kannst, kannst du seinen Hals entbehren: — das inferius est sicut id quod est superius. Und nun geht es weiter:

Et quod est superius etc. Und beide Theile des Aludel, sein superius und inferius dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen.

Et sicut res omnes etc. Gott hat die Welt erschaffen. Die Welt hat also ein Vorderglied, Gott. Ebenso haben die res natae, das Quecksilber in seinen verschiedenen Auffassungen, ein Vorderglied, und dies Vorderglied ist das Aludel.

Die Stelle Pater ejus Sol etc. kennen wir bereits in der Aludel-Interpretation von der Arabischen Alchemie her.

Beim Pater omnis telesmi lässt man alsdann das Quecksilber eintreten.

Dann ist weiter die gloria das Aludel, die fortitudo das Quecksilber. — Das Uebrige liegt auf der Hand.

Durch eine solche Interpretation der Tab. smar., welche sich der Quecksilber-Ens-universale-Interpretation zur Seite stellt, bekommt man für das Quecksilber einen weiteren Spielraum. Zuvörderst kann man irgend einem Etwas die Legalisirung seines Rechtes, unter die res natae aufgenommen zu werden, auf Grund dessen andemonstriren, weil es Aehnlichkeit mit dem Aludel hat. Dann aber auch kann man für eine solche Legalisirung das heranziehen, dass man sagt, ich habe das Quecksilber, dies führt mich aber auf das Aludel, auf das Werkzeug, vermittelst dessen es dargestellt wird. Habe ich also irgend ein Etwas, welchem der Quecksilber-Standpunct andemonstrirt werden kann, so kann ich zugleich auch das Werkzeug, an der Hand dessen ich dies Etwas erhalte, welches mit diesem Etwas in Verbindung steht, vom Quecksilber-Standpunct auffassen. In ersterer Beziehung führen wir die Auffassung eines Magens als Quecksilber an, z. B. eines Pferdemagens, eines Straussenmagens: — es ist die Aehnlichkeit mit dem Aludel da. In letzterer Beziehung führen wir die Auffassung des Quecksilbers als Schwerdt, Messer u. dergl. an. Wie wir nämlich in der Mensch-Interpretation haben kennen lernen, tödtet das Quecksilber sich selbst. Hierbei liegt es nun nahe, ihm ein Werkzeug anzudemonstriren, vermittelst dessen es sich tödtet, und da wird man denn auf ein Schwerdt, ein Messer u. dergl. geführt.

Wir wollen nun zuvörderst eine auf das Ens universale Quecksilber bezügliche Stelle des Petrus Bonus aus Ferrara anführen, und dann zu einem kleinen Katalog der Dinge übergehen, welche das Quecksilber ist, wobei übrigens einiges von dem, was wir bringen, erst in der folgenden Periode auftaucht. Verlange Einer in Bezug auf diesen Katalog Alles von uns, nur keine Vollständigkeit. So ist die Sache gar nicht gemeint. Es ist uns um nichts anderes zu thun, als dem Leser so ganz im Allgemeinen eine Anschauung davon zu geben, in welche verschiedene Materien man an der Hand des Ens universale Quecksilber hineingeräth. (Vergl. Theob. de Hoghelande: De artis alchymicae difficultatibus.)

Die so eben erwähnte Stelle des Petrus Bonus befindet sich in seiner Abhandlung: Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum Lapide (composita A. 1330), Cap. 9., und lautet ff.

Antiquissimi philosophorum viderunt, hunc lapidem in ortu, et sublimatione sua, et conjunctione elementorum ejus, omnibus rebus mundi, tam realibus quam intellectualibus et eorum accidentibus, posse in similitudinibus convenire. Unde quaecunque dici et tractari possunt de virtutibus et vitiis, de coelo et omnibus, tam corporeis, quam incorporeis, de mundi creatione et ejus principio et fine, et de elementis omnibus et eorum qualitatibus, tam primis quam secundis et eorum confusione in materia prima, et eorum distinctione, et ascensione, et eorum proprietatibus et passionibus omnibus, et de elementatis omnibus, tam animalibus, quam vegetabilibus et mineralibus, et de corruptibilibus et incorruptibilibus, et visibilibus, et invisibilibus, et de spiritu et anima et corpore, et ipsorum unione et sejunctione, et de vita et morte, et bono et malo, de veritate et falsitate, de unitate et multitudine, de paupertate et divitiis, de volante et non volante, de bello et pace, de victore et victo, et labore et requie, de somno et vigilia, de conceptione et partu, de puero et sene, de masculo et foemina, de forti et debili, de albis et rubeis et quibuslibet coloratis, de inferno et abysso et eorum tenebris ac etiam ignibus sulphureis, et de paradiso et ejus celsitudine et claritate ac etiam pulchritudine et gloria ejus inaestimabili, et breviter de iis quae sunt, et de iis quae non sunt, et de iis, quae loqui licet, et de iis, quae loqui non licet — possunt omnia dici de hoc lapide venerando.

„Die Aeltesten der Philosophen sahen, dieser Stein könne in seinem Entstehen, in seiner Sublimation, in seiner elementaren Zusammensetzung mit allen Dingen in der Welt, reellen, ideellen, accidentellen, verglichen werden. Was man daher sagen und abhandeln kann von den Tugenden und Lastern; vom Himmel, körperlich und unkörperlich gefasst; von der Erschaffung der Welt, ihrem Anfange und Ende; von allen Elementen, deren einfachen und doppelten Qualitäten, ihrem chaotischen Materia-prima-Standpunct, ihrem Unterschied, ihrer Ascension, ihren activen und passiven Eigenschaften; von Allem, was aus den Elementen zusammengesetzt ist, gehöre es nun dem animalen, vegetabilischen oder Mineral-Reiche an; vom Vergänglichen und Unvergänglichen; vom Sichtbaren und Unsichtbaren; von Geist, Seele, Körper, deren Verbindung und Trennung; von Leben und Tod; von Gutem und Bösem; von Wahrem und Falschem; von Einheit und Vielheit; von Armuth und Reichthum; von Fliegen und Nicht-Fliegen; von Krieg und Frieden; vom Sieger und Besiegten; von Arbeit und Ruhe; von Schlaf und Wachen; von Conception und Geburt; vom Knaben und Greise; von Mann und Weib; von Stark und Schwach; von Weiss und Schwarz und den Farben überhaupt; von der Hölle und ihrer Finsterniss und ihrem Schwefel-Feuer; vom Paradies, seiner Erhabenheit, Erleuchtung, seiner unschätzbaren Pracht und Herrlichkeit; kurz von dem, was ist und nicht ist, was man sagen darf und nicht sagen darf — alles das kann gesagt werden von diesem gebenedeiten Steine."

Quecksilber auf Thiere bezogen.

Das Quecksilber wurde aufgefasst als Drache. Dies lehnt sich an die Drachen-Interpretation der Tab. smar. Ferner als grüner Löwe. Der Löwe geht dem Quecksilber als Erz parallel. Wie im Drachen die Lernäische Hydra vertreten ist, so ist im Löwen der Nemeische Löwe aus den 12 Arbeiten des Hercules vertreten. Ferner als zwei Löwen. Der Doppel-Löwe bezieht sich auf den Schwefel und Mercur-Lapis. Die beiden Löwen werden auch als einköpfig aufgefasst, dann weist der eine Kopf auf den Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis. Ferner als Wolf. Unter den astrologischen Namen des Quecksilbers drängt sich der Name Saturn in den Vordergrund. Saturn ist nun der Menschenfresser, und so kommt man auf den Wolf als Thierfresser. Ferner als Kameel. Das Kameel hat einerseits einen Höcker und andererseits zwei Höcker. Hierin ist der Schwefel und Mercur-Lapis vertreten. Das Kameel im Allgemeinen, welches sich dann einerseits zum Einhöcker und andererseits zum Zweihöcker extendirt, repräsentirt den Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis. Auch der lange Hals des Kameels kommt in Betracht. Auf Grund seines hat man das Anlehnen an das Aludel. Ferner als Pferd. Dies lehnt an das Aludel als Pferdemagen. Ferner als Vogel überhaupt. Dies hat darin seinen Grund, dass Mercur Flügel hat. Auch wird an das ascendere et descendere der Tab. smar. angelehnt. Ferner als Rabe. Wir kennen bereits das Caput corvi. Ferner als Adler. Der Adler ist der König der Vögel, wie der Löwe der König der Thiere des Waldes ist. Der Löwe, der bereits da ist, erhält im Adler eine Completirung. Ferner als Greif. Der Greif ist ein geflügelter Löwe, und hat man somit in ihm Löwen und Adler zugleich. Ferner als Pfau. Manche Alchemisten nämlich nehmen das Caput corvi nicht als schwarzes, sondern als schillerndes Häutchen. Damit ist denn die Aehnlichkeit mit dem Farbenspiel einer Pfauenfeder da, und das führt auf den Pfau. Ferner als Taube (weisse Farbe). Ferner als Phönix. Der Phönix entsteht der Fabel nach verjüngt aus seiner Asche. Analog liegt das Verhältniss beim Quecksilber, welches mortificirt wird, um zum Lapis phil. zu werden. Ferner als Pelikan. Der Pelikan zerfleischt sich, der Fabel nach, die Brust, um die Jungen mit seinem Blute zu füttern. Hier haben wir eine hervorragende Blut-Relation, und diese stellt sich dem Lapis philos. als Blut zur Seite. Ferner als Huhn. Bei Eiern denkt man zunächst an Hühner-Eier. Dies bringt denn das Anlehnen der res una als Ovum an das Huhn. Ferner als Hahn. Dieser wird dem Huhn beigesellt, dann ist das Sperma zum Ovum da. Ferner als: Kröte, Spinne, Eidechse, Basilisk, Viper. Diese Thiere nämlich sind oder werden gehalten als giftig. Als solche stehen sie dann dem Lapis philos. als Venenum zur Seite. Ferner als Schlange. Theils hat dies deswegen statt, weil sich um den Stab des Mercurius zwei Schlangen winden, theils weil die Schlange als giftiges Thier gefasst wird, theils in Anlehnen an jenen berüchtigten Serpens des Aristoteles, den wir bei der Besprechung der Epistola Haimonis haben kennen lernen. Ferner als Hirsch. Man denkt dabei an den Hirsch als Zwölf-Ender. Von

gel, Reif, Eis. (Vergl. bei Plato die ähnliche Auffassung der Arcana), Regen, Wolken. An die Wolken lehnt sich auch der Schatten. Hier wird theils an die weisse Farbe des Quecksilbers, theils an die schwarze Farbe des Caput corvi angelehnt.

Quecksilber auf die Elemente und deren Qualitäten bezogen.

Dies bedarf keiner weiteren Exposition; diese Situation ist schon oft genug besprochen worden. An das Element Luft knüpft sich dann ferner die Auffassung des Quecksilbers als Rauch, Wind, Dampf.

Quecksilber auf das Weltenei bezogen.

Man vergleiche das erste Räthsel in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina. Im Anlehnen an dasselbe haben wir das Quecksilber als Himmel, Meer, Erde, Luft, Sternenchor. Und im Anlehnen an den Sternenchor haben wir das Quecksilber als Sonne, Mond (Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna), als Planeten. Im Anlehnen an die Erde haben wir namentlich die Berge, die sich im Besonderenan die convexe Gestalt knüpfen, welche das Quecksilber im Glase annimmt.

Quecksilber auf die Gottheit bezogen.

Man vergl. das erste Buch der Oracula Sibyllina und die Lapis philos.-Interpretation der Abendländer. Anlehnend an die Λόγος-Interpretation wird auch die Jungfrau Maria herangezogen.

Quecksilber auf die Jahreszeiten bezogen.

Das Quecksilber wurde aufgefasst als Frühling, Sommer, Herbst, Winter. Hier liegen mannigfache Anhaltspuncte vor. Im Winter haben wir z. B. das Bild des Greises, die Auffassung des Greises als Quecksilber kennen wir aber bereits. Dann bringt uns der Winter Eis und Schnee, deren Relation zum Quecksilber wir auch bereits kennen. Wie wir nun im Winter das Bild des Greises haben, so haben wir im Frühling den Jüngling, dessen Relation zum Quecksilber wir kennen. Dann bringt der Frühling Blumen, die Pflanzenwelt lebt auf, die Vögel fangen wieder zu singen an. Das giebt alles, wie wir es bereits kennen, Anhaltspuncte für das Quecksilber. Der regnerische Herbst giebt einen Anhaltspunct für das Quecksilber als Regen, Wasser. Der heisse Sommer giebt einen Anhaltspunct für den Ignis-Lapis philos. Und was dergleichen Relationen mehr sind.

Quecksilber auf Dinge bezogen, welche sich anziehen.

Auf Grund der Demokritschen Bezeichnung Corpus Magnesiae wird bereits in der ersten Abendländischen Periode Magnesia ein beliebter Ausdruck für Quecksilber. Diese Magnesia wird in Magnet verwandelt. Vom Magnet kommt man auf das Eisen, welches er anzieht, und hat so ein Anziehungs-Verhältniss Uebrigens hat man auch ein Anziehungs-Verhältniss zwischen zwei Quecksilberkügelchen, welche zu einem zusammenfliessen. Vom Standpunct des Anziehungsverhältnisses wird das Quecksilber gefasst als Magnet und Eisen, als Same und Ei, Penis und Gebärmutter u. s. w.

Quecksilber auf Mordinstrumente bezogen.

Das Quecksilber exstinguirt, tödtet, sich selbst, oder wird getödtet. (Vergl. den Abschnitt: Die Mensch-Interpretation der Tab. smar. der Abendländischen Alchemisten.) Tödtet es sich nun selbst, so haben wir im Anlehnen an das Werkzeug (Aludel) die Mordwaffe. Daher kommt es, dass das Quecksilber aufgefasst wird als Schwerdt, als schneidendes Werkzeug u. s. w.

Quecksilber auf Reinigungsmittel bezogen.

Das schwarze Häutchen welches den Grund zum Namen Caput corvi hergiebt, verliert sich auf der Oberfläche des Quecksilbers wieder. Damit ist denn das Quecksilber ein Etwas, welches das Mittel zur Reinigung in sich selbst trägt, ist selbst ein Reinigungsmittel. Von diesem Gesichtspunct wird das Quecksilber namentlich als Seife aufgefasst.

Quecksilber auf Medicin bezogen.

Da der Lapis philos. die Metalle zu sich hinüber zieht, so werden die Metalle zu dem, was er ist. Da nun aber die Metalle die Arcana repräsentiren, so werden auch die Arcana zu dem, was der Lapis philos. ist, und damit haben wir die Arcana, wenn wir den Lapis philos. haben. Uebrigens haben wir auch in der Mensch-Interpretation der Tab. smar. den Lapis philos. mehr direct als Heilmittel. Wir haben in dieser Beziehung das Quecksilber als Medicin, Medicamentum, und im Gegensatz dazu als Venenum, als Antidotum, als Theriaca (Gegengift).

Quecksilber auf die Platonischen Pathemata bezogen.

Die Relation liegt nahe. Hart und weich haben wir darin, dass das Quecksilber als solches weich, als Hydrarg. oxyd. rubr. hart ist. Glatt und rauh haben wir darin, dass Hydrarg. oxyd. rubr., bevor es fein pulverisirt worden, sich rauh anfühlt, nach der Pulverisation glatt. Schwer ist das Quecksilber als solches; leicht als Hydrarg. oxyd. rubr., weil es als solches in kleinen Dosen verabreicht wird.

Quecksilber auf Personalitäten der Griechischen Mythologie bezogen.

Wie wir bereits gesehen, haben wir im Quecksilber die Planeten, die Sonne, den Mond. Damit haben wir in ihm denn auch die Gottheiten, welche in diesen vertreten sind: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercur vor allen, Apollo, Diana. Diese lassen sich completiren z. B. durch den Vulcan, der sich an den Ignis-Lapis philos. knüpft, durch die Juno, welche sich an den Pfau knüpft u. s. w. Ferner lässt man im Quecksilber andere Personalitäten der Griechischen Mythologie vertreten sein, z. B. den Daedalus und Icarus, welche fliegen, ascendunt a terra in coelum, und von denen der letztere namentlich descendit in terram, indem er in's Meer fällt; den Proteus, der mannigfache Gestalten annimmt, wie das Quecksilber; die Medusa, welche wie der Lapis philos. alles zur Stein-Natur hinüberzieht. U. s. w.

Quecksilber auf Länder bezogen.

Man bringt den Lapis philos. namentlich zu Aegypten, dem Vaterlande der Tab. smar., Arabien, Indien, den „Königreichen" Gebers, Persien als Nachbarland von Arabien, in Relation. So hat man die Namen Lapis Aegyptiacus, Lapis Persicus, Montes Indiae u. s. w.

Quecksilber auf Bewegungs-Apparate bezogen.

Der Grund zu dieser Relation liegt darin, dass das Quecksilber das Perpetuum mobile ist. Bereits in dem Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum (siehe den Abschnitt: Epistol. Haimonis) wird der „Serpens" auf einen Wagen mit vier Rädern gesetzt (Recipe Serpentem et pone ipsum in currum cum quatuor rotis. „Nimm die Schlange und setze sie auf einen Wagen mit vier Rädern."). Diesem Wagen des Aristoteles werden dann verschiedene Bewegungs-Apparate angereiht, wie Schiffe, Wagen, die durch einen Mechanismus (ohne Zugvieh) bewegt werden, Apparate zum Fliegen (ascendit a terra in coelum), Taucher-Apparate u. s. w. Man vergl.: Epistola Fratris Rogeri Baconis de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae.

In Bezug auf das Aludel führen wir noch an: die Auffassungen desselben als Balneum Mariae, das ist das Bad für die als Quecksilber gefasste Jungfrau Maria; als Grab, welches letztere in dem Sterbe-Verhältniss in der Stelle der Tab. smar.: Pater omnis telesmi einen Anhaltspunct findet (vergl. Drachen-Interpretation); als Arche (Arche des Noah). Diese beruht auf den Quecksilber-Raben und die Quecksilber-Taube, welche Noah, dessen Relation zur Alchemie wir kennen (Oracula Sibyll.), fliegen lässt.

Indem nun das Quecksilber das Hundertste und Tausendste ist, hat es auf Grund dessen auch die hundertsten und tausendsten Eigenschaften, welche es seinem verschiedenen Sein verdankt. Es sagt in dieser Beziehung Raymundus Lullius in seiner Practica, Cap. 3:

Habet (argentum vivum) corrumpendi actionem et generandi, conjungendi, dividendi, inspissandi, grossificandi, rarificandi, indurandi, mollificandi, augmentandi, diminuendi, dissolvendi, congelandi, calcinandi, mortificandi, vivificandi, crudificandi, maturificandi, abluendi, desiccandi, humefaciendi, calefaciendi, refrigerandi, lenificandi, blandiendi, asperificandi, dulcificandi, amarificandi, confortandi, debilitandi, intrandi, ingressionem faciendi, tingendi, pondus dandi, incerandi, pascendi, impraegnandi, ingrossandi, sublimandi, ac primum materiam faciendi, desponsandi ac primum matrimonium faciendi corporis ac spiritus, fixandi, obscurandi et accendendi.

Der uneingeweihte Leser wird hier sagen: Aber wird der Mann denn mit seinen andi et endi gar nicht fertig?

Derjenige hingegen, welcher einsieht, worauf das Ganze hinaus soll, wird leicht ermessen, dass Lull seinen andi- et endi-Katalog um das Doppelte, Dreifache u. s. w. hätte ausdehnen können, und damit die Sache doch nicht erschöpft hätte.

An das, was das Quecksilber nun alles ist und kann, knüpfen sich eine grosse Reihe von Namen desselben, die noch durch Arabische oder Arabisch sein sollende Vocabeln cumulirt werden.

Das Hervortreten der Zahl Zwölf.

Eine Eigenthümlichkeit der zweiten Abendländischen Periode ist auch die, dass die Zahl Zwölf in den Vordergrund tritt. Die 12 wurzelt im Buche Jezirah. Indem nämlich die Abendländer das Buch Jezirah vornehmen, sagen sie, der Autor dieses Buches nimmt die betreffenden philosophischen Zahlen, und setzt von ihnen die 32 (Nethiboth), das ist die Platonische 27, in den Vordergrund. Wir wollen dem entgegen die 12 in den Vordergrund setzen, denn sie giebt uns ein Anlehnen an die 12 Arbeiten des Hercules, und damit kurz an den Hercules, welcher für die Abendländische Alchemie so wichtig ist. (Vergl. Drachen-Interpretation der Tab. smar.)

Die einmal säsirte 12 wird alsdann namentlich zum Quecksilber in Relation gesetzt, und so nimmt man denn 12 Regimina an, welche zum Quecksilber (Hydrarg. oxyd. rubr.) in Relation gebracht werden. In dieser Beziehung bringt Guido de Montanor (Secul. 13.) in seiner Abhandlung Scala philosophorum, 12 Gradus scalae sapientum, d. i. 12 Sprossen der Leiter der Alchemisten. Nämlich: 1) Calcinatio, 2) Solutio, 3) Separatio, 4) Conjunctio, 5) Putrefactio, 6) Congelatio, 7) Cibatio, 8) Sublimatio, 9) Fermentatio, 10) Exaltatio, 11) Multiplicatio, 12) Projectio. Ganz dasselbe, was Guido de Montanor als 12 Gradus scalae sapientum aufführt, führt Georg Ripley (15. Secul.) in seiner Abhandlung Liber duodecim portarum als 12 Portae, 12 Thore, auf.

Es ist zu natürlich, dass die Zahl 12 ihren Ursprung aus dem Buche Jezirah nicht verleugnet, das heisst, dass sie kabbalistisch ausgebeutet wird. Und so findet sich denn zu Anfange der so eben genannten Abhandlung von Ripley eine Tafel des B. a Portu Aquitanus, in welcher die Zahl kabbalistisch ausgebeutet wird. Wir wollen dieselbe hier hinsetzen. Der Leser bekommt dann eine Allgemein-Anschauung davon, was es heisst, eine Zahl kabbalistisch ausbeuten.

Pigmaei	Silvani	Vulcani	Penates superi	Heroes	Nymphae	Lemures Manes
♄ Plumbum	♃ Stannum	♂ Ferrum	☉ Aurum	♀ Cuprum	☿ Mercurius	☾ Argentum
Mysterium extremae unctionis	Mysterium ordinis	Mysterum contritionis	Mysterium altaris	Mysterium conjugii	Mysterium confirmationis	Mysterium baptismatis
Sal marinum	Sal armoniacum	Sal petrae	Sal commune	Vitriolum	Alumen plumosum	Alumen
Splen	Hepar	Fel	Cor	Renes	Pulmo	Cerebrum
Antimonium	Vismat.	Cobolt.	Sulphur	Tutia	Cinabrium	Talc.
Capricornus	Libra	Aries	Leo	Taurus	Virgo	Cancer
Noctua	Columba	Struthio	Aquila	Pavo	Ciconia	Cinnus
Linum	Hordeum	Avena	Triticum	Pisa	Milium	Siligo
Ursus	Ovis	Equus	Unicornu	Alces	Panthera	Tigris
Bufo	Aranea	Scorpio	Draco	Lacerta viridis	Basiliscus	Serpens
Decrepitas	Senectus	Virilitas prima	Virilitas plena	Juvenilitas	Pueritia	Infantia
Calx metallorum	Oleum vel resina metallorum	Sal metallorum	Tinctura metallorum	Crocus metallorum	Mercurius metallorum	Liquor metallorum
Putrefactio	Destillatio	Calcinatio	Transmutatio	Coagulatio	Sublimatio	Solutio
Dii terrestres	Dii aërei	Dii ignei	Dii coelestes	Dii mortui	Dii aquei	Dii infernales

Die vorstehende Tafel ist nun der That nach eine Scala Septenarii, das ist, es wird in ihr die 7 kabbalistisch ausgebeutet. Sie ist das aber nur mystificationsweise, eigentlich abgesehen ist es auf eine Scala Duodenarii. Also eine Scala Septenarii wird geboten, und eine Scala Duodenarii ist gemeint. Dass die Sachlage also ist, geht einfach daraus hervor, dass eine Abhandlung, die es mit 12 Portae zu thun hat, überhaupt nichts mit einem Septenarius zu thun hat, und im Besonderen keine 7 Regimina bringen kann. Und dann giebt es ja auch keine 7 Zeichen des Zodiacus, wie sie hier gebracht werden, sondern 12.

Weil wir hier nun dem Leser eine mystificirte, eine unächte Scala Duodenarii präsentirt haben, so wollen wir ihm auch eine ächte präsentiren. Sie ist von H. C. Agrippa von Nettesheim (Secul. 15 et 16), und befindet sich im zweiten Buche seiner Abhandlung De occulta philosophia.

Nomina Dei 12 litterarum	הוא ipse	ברוך benedictus	הקדוש sanctus				אב בן רוח הקדוש Pater, Filius et Spiritus sanctus						In archetypo
Nomen magnum in 12 vexilla revolutum	יהוה	יההו	יוהה	הוהי	הויה	ההיו	וההי	יוהה	והיה	היהו	היוה	ההוי	
12 ordines beatorum spirituum	Seraphim	Cherubim.	Throni	Dominationes	Potestates	Virtutes	Principatus	Archangeli	Angeli	Innocentes	Martyres	Confessores	In mundo intelligibili
12 angeli praesidentes signis	Malchidiel	Asmodel	Ambriel	Muriel	Verchiel	Hamaliel	Zuriel	Barbiel	Adnachiel	Hanael	Gabriel	Barchiel	
12 tribus	Dan	Ruben	Jehuda	Manasse.	Asser	Simeon	Isachar	Benjamin	Naphthali	Gad	Sebulon	Ephraim	
12 prophetae	Malachias	Haggai	Zacharias	Amos	Hoseas	Micha	Jonas	Obadja	Zephanja	Nahum	Habakuk	Joël	
12 apostoli	Mathias	Thaddaeus	Simon	Joannes	Petrus	Andreas	Bartholomaeus	Philippus	Jacobus major	Thomas	Matthaeus	Jacobus minor.	
12 signa zodiaci	Aries	Taurus	Gemini	Cancer	Leo	Virgo	Libra	Scorpius	Sagittarius	Capricornu	Aquarius	Pisces	In mundo coelesti
12 menses	Martius	Aprilis	Majus	Junius	Julius	Augustus	September	October	November	December	Januarius	Februarius	In mundo elementali
12 plantae	Elelisphacos.	Peristereon orthios	Peristereon hyptios	Symphytus	Cyclaminus	Calaminthus	Scorpiuros	Anagallis	Lapathus	Artemisia	Dracontea	Aristolochia	
12 lapides	Sardonius.	Sardius	Topasius	Chalcedonius	Jaspis	Smaragdus	Berillus	Chrysopassus	Amethistus	Hyacinthus	Crystallus	Sapphirus	
12 membra principalia	Caput	Collum	Brachia	Pectus	Cor	Venter	Renes	Genitalia	Anche	Genua	Crura	Pedes	In minori mundo
12 gradus damnatorum et daemoniorum	Pseudothei	Spiritus mendacii	Vasa iniquitatis	Ultores scelerum	Praestigiatores	Aëreae potestates	Furiae, seminatrices malorum	Criminatores s. exploratores	Tentatores s. insidiatores	Malefici	Apostatae	Infideles	In mundo infernali
12 numina	Pallas	Venus	Phoebus	Mercurius	Jupiter	Ceres	Vulcanus	Mars	Diana	Vesta	Juno	Neptunus	In mundo intelligibili
12 sacrae aves	Noctua	Columba	Gallus	Ibis	Aquila	Passer	Anser	Picus	Cornix	Ardea	Pavo	Cygnus	In mundo elementali
12 sacra animalia	Capra	Hircus	Taurus	Canis	Cervus	Porca	Asinus	Lupus	Cerva	Leo	Ovis	Equus	
12 sacrae arbores	Olea	Myrthus	Laurus	Corylus	Aesculus	Pomus	Buxus	Cornus	Palma	Pinus	Rhamnus	Ulmus	

Erläuternd fügen wir zur voranstehenden Tabelle hinzu, dass das Rubrum: Nomen magnum in duodecim vexilla revolutum die Versetzungen (Permutationen) der Buchstaben des Namens Gottes יהוה (Jehovah) bringt.

Unter dem Autornamen Basilius Valentinus existirt eine Abhandlung De magno Lapide antiquorum sapientum, Von dem grossen Stein der Uralten. Dieser Abhandlung ist eine zweite Abhandlung angefügt, welche Duocim claves, Die 12 Schlüssel, überschrieben ist. Diese 12 Schlüssel figuriren eben der Zahl 12 zu Liebe, welche in der zweiten Abendländischen Periode hervortritt.

Die Bilder-Alchemie.

In der zweiten Abendländischen Periode kommt auch die Eigenthümlichkeit auf, alchemistische Gegenstände in Bildern darzustellen. Der Choragog dieser Eigenthümlichkeit, welche sich, wie die in den vorigen Abschnitten besprochenen Alchemistica, in die dritte Abendländische Periode hineinziebt, ist Nicolaus Flamellus (Secul. 14.). Seine betreffende Schrift ist: Figures hiéroglyphiques, comme il les a mises en la quatrième arche du cimitière S. Innocens de Paris. Hieroglyphische Figuren, wie er sie am vierten Bogen des Kirchhofes der unschuldigen Kinder zu Paris anbringen liess. Wir haben dies Buch nicht auftreiben können, und halten uns daher in Bezug auf die Flamelschen Bilder an Hoefer: Histoire de la Chimie, 1, 427. Hoefer lässt den Flamel selbst reden (Laissons-le raconter lui-même son histoire), und citirt, wie er fertig ist, als Quelle: Trois traités de la philosophie naturelle non encore imprimés etc. édit. par P. Arnauld; Paris 1612. 4.

Flamel erzählt hier, resp. schwindelt uns etwas vor von einem alten Buche, welches er um 2 Florins erschachert. Auf den ersten Seiten desselben stand dieses und jenes, dann:

Donc le quatriesme etcinquiesme feuillet estoit sans escriture, tout remply de belles figures enluminées, ou comme cela; car cet ouvrage estoit fort exquis. Premierement il peignoit un jeune homme avec des aisles aux talons, ayant une verge caducée en main, entortillée de deux serpens, de laquelle il frappoit une salade qui lui couvroit la teste: il sembloit, à mon petit advis, le dieu Mercure des payens; contre iceluy venoit courant et volant à aisles ouvertes, un grand vieillard, lequel sur sa teste avoit un horloge attaché, et en ses mains une faulx comme la Mort, de laquelle, terrible et furieux, il voulait trancher la teste à Mercure. A l'autre face du feuillet quatriesme, il peignoit une belle fleur en la sommité d'une montagne tres-haute, que l'aquilon esbranloit fort rudement; elle avoit le pied bleu, les fleurs blanches et rouges, les feuilles reluisantes comme l'or fin, à l'entour de laquelle les dragons, griffons aquiloniens, faisoient leur nid et demeurance. Au cinquiesme feuillet y avoit un beau rosier fleury, au milieu d'un beau jardin, eschelant contre un chesne creux, au pied duquel bouillonnoit une fontaine d'eau tres-blanche, qui s'alloit precipiter dans les abysmes, passant neantmoins premierement entre les mains d'infinis peuples qui fouilloient en terre, la cherchant; mais, parce qu'ils estoient aveugles, nul ne la connoissoit, fors quelqu'un, considerant le poids. Au dernier revers du cinquiesme, il y avoit un roy avec un grand coutelas, qui faisoit tuer en sa presence par des soldats grande multitude de petits enfans, les meres desquels pleuroient aux pieds des impitoyables gendarmes; le sang desquels petits enfans estoit recueilly par d'autres soldats et mis dans un grand vaisseau, dans lequel le soleil et la lune se venoient baiguer. Et parceque cette histoire representoit celle des Innocens occis par Herode, ça esté une des causes que j'ay mis en leur cymetiere ces symboles hieroglifiques de cette secrette science.

„Das vierte und fünfte Blatt war unbeschrieben, dagegen ganz angefüllt mit schönen illuminirten Figuren oder etwas ähnlichem; denn diese Arbeit war etwas ganz absonderliches. Zuerst war dargestellt ein junger Mensch mit Flügeln an den Fersen und einem Heroldsstab in der Hand, welcher von zwei Schlangen umwunden war. Mit diesem schlug er einen Helm, den er auf dem Kopfe hatte. (Das ist, die Figur hat die Hand mit dem Heroldsstabe über den Kopf erhoben, was abgebildet so aussieht, als wenn der Stab den Helm schlüge.) Es war, meiner unmassgeblichen Meinung nach, der Heidengott Mercur. Auf diesen rannte und flog mit ausgebreiteten Flügeln los ein grosser Greis. Er hatte auf dem Kopfe eine (Sand-) Uhr, und in der Hand eine Hippe, wie der Tod. Mit letzterer wollte er, schrecklich und grimmig wie er war, dem Mercur den Kopf abhauen. Auf der anderen Seite des vierten Blattes war eine schöne Blume dargestellt. Sie stand auf dem Gipfel eines sehr hohen Berges, und der Nordwind machte sie wild wanken. Sie hatte einen blauen Schaft, weisse und rothe Blumen, ihre Blätter glänzten wie feines Gold. Rund herum machten Drachen, Nordische Greife, ihr Nest und ihre Stätte. Auf dem fünften Blatte stand ein schöner blühender Rosenstrauch inmitten eines schönen Gartens. Er lehnte an eine hohle Eiche. Am Fusse dieser sprudelte eine Quelle von sehr weissem Wasser hervor, um sich in die Abgründe zu stürzen. Sie ging zuerst unter die Hände von vielen Leuten, welche die Erde durchwühlten, um sie zu suchen, die sie aber nicht erkannten, weil sie blind waren. Nur Einer erkannte ihren Werth. Auf der Rückseite des fünften Blattes stand ein König mit einem grossen Schwerdte, der in seiner Gegenwart viele kleine Kinder durch Soldaten tödten liess. Die Mütter weinten zu den Füssen der unbarmherzigen Schlächter. Das Blut der Kinder wurde von anderen Soldaten aufgefangen und in ein grosses Gefäss gegossen, in welchem sich Sonne und Mond badeten. Und weil diese Geschichte die Geschichte der unschuldigen Kindlein darstellte, welche Herodes tödten liess, so war das eine der Ursachen, weshalb ich auf dem Kirchhofe der unschuldigen Kinder diese hieroglyphischen Symbole dieser geheimen Wissenschaft darstellte."

Die Erklärung dieser Bilder ist leicht. Es handelt sich um das Quecksilber. Mercur als Quecksilber liegt nahe. Der Greis ist Saturn. Das sich selbst tödtende Quecksilber wird in zwei Theile getheilt (vergl. Drachen-Interterpretation der Tab. smar.). Der eine Theil ist Mercur, der andere Theil ist Saturn. Nun tödtet ein Theil den anderen Theil. Die schöne Blume ist das Quecksilber (Quecksilber als Blume). Der Berg ist wieder das Quecksilber (Quecksilber als Berg). Der Nordwind ist abermals das Quecksilber (Portavit illud ventus in ventre suo). Beim blauen Schaft haben wir die blaue Farbe des Quecksilbers, bei den weissen und rothen Blumen die weisse und rothe Farbe desselben. Die goldglänzenden Blätter repräsentiren das Quecksilber als Gold. Bei den Drachen und Greifen haben wir das Quecksilber als Drache und Greif. Nest und Stätte lehnen an das Aludel. Der Rosenstrauch ist das Quecksilber als Rose und Strauch zugleich. Die hohle Eiche ist das Aludel. Die Quelle ist Quecksilber als Quelle. Der Abgrund: Quecksilber als ἄβυσσος. Die Leute, unter deren Händen die Quelle fortgeht, sind diejenigen, die der Alchemie unkundig sind. Der Eine, der ihren Werth erkennt, ist Flamel. Herodes, der König, ist Quecksilber als König. Mit den Kindern ist es auf das Quecksilber als Kind abgesehen. Das Schwerdt des Herodes ist wieder Quecksilber. Im Blute haben wir das Quecksilber als Blut. Das Gefäss, in welches die Soldaten das Blut giessen, ist das Aludel. Sonne und Mond zielen auf das Pater ejus est Sol; mater ejus est Luna. In den weinenden Müttern haben wir das Quecksilber als Mutter.

Flamel fand vielfach Nachahmer in seinen Bildern. Es finden sich alchemistische Bilder als Zugabe zu den im vorigen Abschnitte citirten 12 Claves, die den Anhang zum Magnus Lapis antiquorum sapientum bilden. Ursprünglich sind übrigens die 12 Claves ohne Bilder. Ferner finden sich derartige Bilder am Schlusse des Museum Hermeticum, Frankfurt 1677, unter dem Gesammtitel: Janitor pansophus. Ferner am Schlusse des ersten Bandes von Manget: Bibliotheca chemica, Genf 1702, unter dem Gesammtitel: Mutus liber, in quo tamen tota philosophia Hermetica figuris hieroglyphicis depingitur. Ferner in des Lambsprinck Abhandlung: De Lapide philosophico. U. s. w. Wir wollen dem Leser die Lambsprinckschen Bilder in Worten vorführen.

Erstes Bild: Ein Gewässer (Meer), in welchem zwei Fische schwimmen.

Zweites Bild: Lichte Stelle in einem Walde. Ein Fabel-Thier mit Flügeln und 2 Füssen mit Klauen (Drache). Ein Krieger mit gezücktem Schwerdt geht auf dasselbe los, um ihm den Kopf abzuschlagen.

des Verbrennungs-Processes als Asche, Mercurius incineratus, Cinis Mercurii. Unser Araber aber begnügt sich hiermit nicht, er constatirt in diesem Hydrarg. oxyd. rubr. auch noch obendrein den Rauch, Fumus Mercurii, und das Feuer, Ignis Mercurii. Das liegt nun ff.

An das verbrennende Holz anlehnend, hält er sich nicht an die Asche, welche kalt geworden ist, sondern an die noch heisse Asche. In der heissen Asche lässt er aber auf Grund des Hitze-Processes das Feuer vertreten sein. Ganz so hält er, an das Hydrarg. oxyd. rubr. anlehnend, sich nicht an das Präparat überhaupt, sondern an das frische Präparat, wie es aus dem Aludel herauskommt. Dies ist noch heiss, und damit ist das Feuer in ihm vertreten. Indessen die Sache liegt in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr. noch viel einfacher. Es liegt im Sinne der Alten, dass bei der Darstellung mittelst Feuers allein das Quecksilber gerade dadurch zu Hydrarg. oxyd. rubr. wird, dass in das erste Feuer hineingeht. Mit solcher Anschauung würde es sich aber schlecht vertragen, im Hydrarg. oxyd. rubr. das Feuer nicht vertreten sein zu lassen.

An das verbrennende Holz anlehnend, hält er sich in Bezug auf die heisse Asche von vorhin an glühende Asche. Glühende Asche entwickelt aber noch mehr oder weniger Rauch. Ein ähnliches Verhältniss kann nun auch in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr. herangezogen werden. Doch ist so etwas gar nicht nöthig. Nach alten alchemistischen Anschauungen ist das bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure gewonnene Präparat: Dampf, der rothe Dampf, der heruntergehend sich zum Präcipitat verdickt. Ein analoges Verhältniss kann nun auch auf Grund des ascendere und descendere, welches auch bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein statt hat, hier angenommen werden. Dann haben wir eo ipso da, wo wir die Asche (Präcipitat) Hydrarg. oxyd. rubr. haben, auch den Rauch desselben.

Also unser Araber hat im Hydrarg. oxyd. rubr.: Asche, Feuer, Luft. Nun nennt er Asche: Sal, das heisst im Grunde nichts anderes, als Pottasche. Pottasche wird nämlich aus Pflanzen-Asche gewonnen, und die Pflanzen-Asche hat er im Anlehnen an sein Quecksilber-Holz. Pottasche wird aber Sal genannt auf Grund ihrer äusseren Aehnlichkeit mit dem Kochsalz. Feuer nennt er Sulphur, was nahe liegt. Rauch nennt er Mercur. Das ist ein Anlehnen an die Anschauungsweise des Autors der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Der fasste nämlich das Hydrarg. oxyd. rubr. auf als Quecksilber + Luft. Gemäss dieser Anschauungsweise ist also auf der einen Seite das Hydrarg. oxyd. rubr.: Luft, auf der anderen: Quecksilber. Hat also unser Araber auf der einen Seite die Luft, den Rauch, so hat er auf der anderen Seite: Mercur. Auf die Weise kommt also heraus, dass man im Hydrarg. oxyd. rubr. hat: Sal, Sulphur, Mercur.

Also unser Araber sieht in der Calcinatio, in der Ignitio, mit der er sich an die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. macht, einen Verbrennungs-Process, und dieser führt ihn darauf, dass er im Hydrarg. oxyd. rubr. hat: Sal, Sulphur, Mercur.

So calculirt er auf der einen Seite. Auf der anderen Seite calculirt er ff. Wenn wir Metalle und Quecksilber, und Quecksilber und Metalle einander gegenüberstellen, so kommen wir nicht um die Stelle der Tab. smar.: Pater ejus est Sol etc. herum, welche uns die 7 Metalle bringt. Das Quecksilber steht an der Spitze der Metalle. Verträgt sich das mit dieser Stelle? — Nein, denn in dieser Stelle kommt zuerst in dem Pater ejus est Sol das Gold, und dann kommt erst das Quecksilber so bescheiden an die Reihe, dass es sich in dem Mater ejus est Luna seinen Platz mit dem Silber theilen muss. — Wie ist diese Differenz zu heben? — Nun einfach derartig, dass wir sagen, wenn das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, so ist das nicht das Quecksilber als solches, sondern das verherrlichte Quecksilber, das Hydrarg. oxyd. rubr. Dieses kommt mit jener Stelle nicht in Conflict. Auf die Weise, dass wir so dem Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung tragen, ist denn auch ein Text darauf zu machen, wie wir, das Quecksilber habend, zum Hydrarg. oxyd. rubr. kommen. Das ist nicht ein Anlehnen an die metaphysische Interpretation der Tab. smar., nein, das ist die Arabische Alchemie aus sich selbst heraus. Das Quecksilber steht an der Spitze der Metalle, das kann aber nicht das Quecksilber als solches sein, es ist vielmehr das Hydrarg. oxyd. rubr., und damit kommen wir vom Quecksilber zum Hydrarg. oxyd. rubr.

Und weiter gehend sagt dann unser Araber: Was heisst es denn, dass das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht? Soll das etwa blos heissen, wenn ich die series Metallorum aufführe, dann sage ich nicht, erstens Kupfer, zweitens Blei, drittens Quecksilber u. s. w., sondern ich sage, erstens Quecksilber, zweitens Kupfer, drittens Blei u. s. w.? Nein, das wäre ein sehr bescheidenes an der Spitze Stehen. Es heisst vielmehr hervorstechend, wenn ich das Quecksilber habe, so habe ich alle Metalle, weil alle Metalle in Quecksilber aufgehen. Da nun Quecksilber als verherrlichtes Quecksilber = Hydrarg. oxyd. rubr., dieses aber = Sal, Sulphur, Mercur, so heisst: das Quecksilber steht an der Spitze der Metalle, ganz besonders: die Metalle sind Sal, Sulphur, Mercur.

Den Aufstellungen nun, wie wir sie hier entwickelt haben, wird Ausdruck gegeben in der Arabischen Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation der Tab. smar., die wir jetzt kennen lernen wollen.

Es werden acht Rubriken angenommen. Es sind die sieben Rubriken der Arabischen astrologischen Interpretation, denen das Completum est zugefügt wird.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In Betreff der superius und inferius vergl. Gebers Metall-Interpretation. Die res una ist aber nicht mit „Metallstandpunct" zu übersetzen, sondern mit „Quecksilber". Uebrigens ist das mehr ein Wort-Unterschied, als ein Sinn-Unterschied. Denn kraft dessen, dass das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, ist der Quecksilberstandpunct der Metallstandpunct.

Et sicut etc. Und wie Gott der Vater der Welt ist — res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius — so ist die res una, das Quecksilber, der Vater der Metalle — res natae. Die adoptio restringirt die absolute Parallele des sicut — sic. In der Vaterschaft des Quecksilbers über die Metalle ist das gezeichnet, dass das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, nicht nur dass es in der series Metallorum das erste ist, sondern auch dass alle Metalle in ihm aufgehen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol etc.

Hier kommen die 7 Metalle an die Reihe.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

In der zweiten Rubrik wird das Quecksiber als solches gezeichnet, welches an der Spitze der Metalle steht. Damit scheint zu collidiren, das was die dritte Rubrik bringt, denn dort haben wir nicht das Quecksilber in der series Metallorum zuerst, sondern das Gold, und nach diesem theilt sich das Quecksilber mit dem Silber in die Luna. Das ist aber, so wird hier gelehrt, keine Collision. Denn wenn das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, so ist das nicht das Quecksilber als solches, sondern das Hydrarg. oxyd. rubr. Denn — Separabis.

Terra = Asche resp. Sal.
Ignis = Feuer resp. Schwefel.
Subtile = Rauch resp. Mercur.
Spissum = Quecksilber.

Der eigentliche Wortlaut der Stelle sollte sein: Separabis terram et ignem et subtile a spisso. Das suaviter magno cum ingenio deckt die Differenz vom Textlaut und dem hier gebrachten Arrangement. Also: Mache trennend einen Unterschied zwischen Asche, Feuer, Rauch, resp. Sal, Sulphur, Mercur, das ist dem Quecksilber, in welchem diese Dinge vertreten sind, das ist dem Hydrarg. oxyd. rubr. — und dem eigentlichen Quecksilber. Denn siehe, Quecksilber ist eben Quecksilber, dagegen Hydrarg. oxyd. rubr. ist Quecksilber, welches dem Ignitions-Process ausgesetzt wird, welches verbrennt, Quecksilber welches: Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram,

welches ascendirt und descendirt, und dadurch zu Rauch und Asche wird,

et recipit vim superiorum et inferiorum, und dadurch die vis über die Metalle erhält.

Man vermisst bei der Zeichnung mit dem ascendere und descendere das Feuer des Hydrarg. oxyd. rubr., und fragt sich, wenn der Rauch und die Asche herangezogen werden, warum wird denn nicht auch das Feuer herangezogen? Die Antwort ist, ein Missverständniss ist weiter nicht möglich, nachdem das Separabis etc. das Feuer, den ignis, notorisch gebracht hat. Nach solchen Antecedentien steht nichts im Wege, dass das Feuer einer Reservatio mentalis anheimfällt, um so weniger, als man im Arabischen Sinne das Hydrarg. oxyd. rubr. nur dann hat, wenn man das Quecksilber als solches dem Feuer-Process, der Calcinatio, der Ignitio, oder wie unser Autor will, dem Verbrennungs-Process aussetzt. Dazu kommt, dass der Schluss-Passus Completum est rein weg auf die Feuer-Procedur mit dem Quecksilber bezogen wird. Der Feuer-Process, und damit das Feuer, das Sulphur des Hydrarg. oxyd. rubr. steht damit so im Vordergrunde, dass man dem Leser wohl zumuthen kann, sich dasselbe hier hinzuzudenken.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria bezieht sich auf das Quecksilber als solches, umfasst das Quecksilber generell.

Die fortitudo bezieht sich auf das Quecksilber als Hydrarg. oxyd. rubr. Die cumulirte fortitudo zählt nach der Drei: Sal, Sulphur, Mercur, welche drei Principien eben im Hydrarg. oxyd. rubr. vertreten sind. Von diesem Standpuncte des Sal, Sulphur, Mercur besiegt und durchdringt das Hydrarg. oxyd. rubr. die res subtiles und solidae, das sind die Metalle. Auf Grund dessen werden die Metalle nach der Auffassung unseres Autors zu Sal, Sulphur und Mercur, entgegen dem, dass sie dem Geber Sulphur und Mercur waren.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Sic mundus creatus bezieht sich auf die zweite Rubrik. Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die vierte Rubrik. An die res una, wie sie die zweite Rubrik bringt, lehnt sich der Verbrennungs-Process, die Anpassung der Dinge, welche beim Verbrennungs-Process in's Auge zu fassen sind.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der gelehrt wird, dass durch das vincere und penetrare die Metalle aus den drei Principien bestehen.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Analog wie bei Geber wird dem Hermes gegenüber (τρὶς μέγιστος und nicht τρὶς μέγας) die 3 × 3 ausgebeutet. Demzufolge zersplittern sich die Metalle in 3 Gruppen, und zwar an der Hand der 3 Principien. Die erste Gruppe schart sich um den Sal. Es sind die Metalle: Eisen, Silber, Blei. Denn arcanologisch sind sie: Ferrum, Natron carbon., P. solaris niger. Die terra-Relation und damit Sal-Relation dieser kennen wir aber (s. Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar., 3. Rubrik). Die zweite Gruppe schart sich um das Sulphur. Es sind die Metalle: Kupfer, Blei, Zinn. Denn arcanologisch sind sie: Liquor hepat., P. solaris niger et ruber. Die Schwefel-Relation dieser kennen wir aber (s. den Abschnitt: Das Anhängen der Schlussrubrik an die Metall-Interpretation der Tab. smar.) Die dritte Gruppe schart sich um den Mercur. Es sind die Metalle: Zinn, Blei, Silber. Zinn und Blei sind nämlich arcanalogisch gefasst: P. solaris ruber et niger, diese aber enhalten notorisch Mercur (Hydrarg. oxyd. rubr.). Und Silber ist Quecksilber als Luna. (Mater ejus est Luna).

Das habens tres partes philosophiae totius mundi liegt wieder analog wie bei Geber. Philosophia totius mundi = Lapis philos. Unserem Autor besteht aber der Lapis philos., welcher gemäss der Arabischen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. = Hydrarg. oxyd. rubr., nicht wie bei Geber aus Sulphur und Mercur, sondern aus Sal, Sulphur und Mercur. Das ist aber wie bei Geber, dass die Metalle von vorn herein der betreffenden Theile (der 3 Principien: Salz, Schwefel, Quecksilber) theilhaftig sind. Die tres partes, welche der Hermes hat, sind Sal, Sulphur, Mercur, und damit wird denn wieder wie bei Geber mit dem Ἑρμῆς τρὶς μέγας dem τρὶς μέγιστος gegenüber nicht absolut gebrochen.

Alles in allem hat also unser Autor wieder die Gebersche Summa perfectionis magisterii, wobei er aber die perfectio weniger darin sucht, dass sein Lapis philos. von vorn herein in den Metallen vertreten ist, als vielmehr darin, dass sein Lapis philos. nicht einfach: Mercur, nicht zweifach: Sulphur und Mercur, sondern dreifach: Sal, Sulphur und Mercur.

Achte Rubrik.

Completum est.

Sol = Feuer. Operatio Solis = Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers, das ist Verbrennungs-Process. Der Schlusspassus heisst also: Es ist absolvirt, was ich vom Verbrennungs-Process gesagt habe. Ein solcher Schlusssatz ist gewiss gerechtfertigt, denn was auch sonst in der vorliegenden Interpretation vorkommt, ihre Concentration erhält sie in der Auffassung der Ignitio als Verbrennungs-Process und den sich an diesen knüpfenden 3 Principien.

Schlussbemerkung.

Vermöge des Anlehnens der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. an die Summa perfectionis magisterii gebührt ihr eine Berücksichtigung in den Geberschen Schriften, und diese findet sie denn auch in der Abhandlung der Geberschen Schriften, welche die Ueberschrift führt: Testamentum Gebri. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ein Testamentum Gebri schon früher besteht, als die vorliegende Interpretation der Tab. smar., und dass dies Testamentum auf Grund der vorliegenden Interpretation umgearbeitet worden, so dass es erst, nachdem die vorliegende Interpretation der Tab. smar. aufgekommen, die jetzige Gestalt erhielt. Es ist dies deswegen nicht unwahrscheinlich, weil wir beim Lullius, ja wenn die betreffende Schrift des Arnaldus wirklich ächt ist, bereits beim Analdus de Villanova einem Testamentum begegnen. Beim Lullius resp. Arnaldus fragt man sich nämlich, woher dieser abenteuerliche Titel für eine Abhandlung, wo den Autoren doch ein hundert- und tausendfacher anderer Titel zu Gebote stand? Steht uns hierbei die Antwort zur Seite, deswegen dieser Titel, weil auch Geber den Titel Testamentum bringt, so ist die Sache klar. Bei Geber aber ist der Titel Testamentum sehr naheliegend. Die Abhandlung nämlich, die den Titel Summa perfectionis magisterii führt, schliesst mit dem 4. Buche. Nun soll hinterdrein noch Anderes auf den Geber geschoben werden, und da hat man sich nach sachentsprechenden Titeln umzusehen. Ein solcher Titel wurde in der Investigatio magisterii gefunden, das ist: Nähere Untersuchung, wie es denn nun eigentlich um das Magisterium steht. Ein anderer wurde in „Testamentum" gefunden, das ist, so lange Geber lebte, wusste man nichts von dieser Schrift, als Geber aber starb, fand man sie unter seinen nachgelassenen Papieren, es unterliegt also keinem Zweifel, dass auch sie den Geberschen Schriften anzureihen ist. — Hat das Gebersche Testamentum nun früher bestanden, als die vorliegende Interpretation der Tab. smar. aufkam, so war es in seiner ursprünglichen Form eine Abhandlung über die Calcination.

Dritte Abendländische Periode. — Die drei Principien bei den Abendländern.

Die dritte Abendländische Periode beginnt da, wo die Arabische Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation zu den Abendländern kommt, und von diesen verwerthet wird. Wie wir wissen, haben die Abendländer den dreifachen Lapis philos.: Hydrarg. oxyd. rubr., Quecksilber, Quecksilber, von welchen beiden letzteren der eine der Quecksilber-Lapis, der andere der Sulphur-Lapis ist. Wie nun die 3 Principien aufkommen, lehnen die Abendländer diese an ihren dreifachen Lapis philos., und zwar erhält der Hydrargyr. oxyd. rubr.-Lapis das Sulphur, der eine Quecksilber-Lapis den Mercur, der andere Quecksilber-

Lapis den Sal. Das Anlehnen an die Gottheit bleibt. Und so gestaltet sich denn das Verhältniss ff.

Hydrarg. oxyd. rubr.	Quecksilber	Quecksilber
⋮	⋮	⋮
Christus	Vater	heiliger Geist
⋮	⋮	⋮
Sulphur	Mercur	Sal

Der Sachverhalt liegt auf der Hand. Hydrarg. oxyd. rubr. = Lapis ignis, Christus = φῶς, beiden entspricht das Sulphur. Bei Quecksilber — Vater — Mercur ist ganz das frühere Abendländische Verhältniss da. Und was das Verhältniss Quecksilber — heiliger Geist — Sal betrifft, so ist Sal = terra (vergl. die Arabische Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation der Tab. smar.) Der heilige Geist ist in so fern eine terra, als er zum Irdischen eine besondere Relation hat, da er sich über die Apostel ausgiesst, und das Quecksilber = terra = Lapis als Lapis philos. So haben wir denn den dreifachen Lapis philos. als Sal, Sulphur, Mercur.

Eine eigenthümliche Auffassung ist die des Basilius Valentinus. Dieser calculirt ff. An der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. haben wir das Hydrarg. oxyd. rubr. Dieses ist aber bei Lichte betrachtet: P. solaris, und zwar im Anlehnen an die ursprüngliche Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.: P. solar. ruber. Habe ich also Hydrarg. oxyd. rubr., so habe ich im Grunde: Hydrarg. oxyd. rub. + Sulphur aurat. So wohl wie ich nun dieser Zweisache den Einnamen Hydrarg. oxyd. rubr. geben kann, eben so wohl kann ich ihr auch den Einnamen Sulphur aurat. geben. Und das zu thun, liegt hier viel näher, denn Hydrarg oxyd. rubr. ist doch im Grunde nicht Schwefel, sondern Quecksilber, wogegen Sulphur aurat. in der That Schwefel ist — so ist ja die Auffassung der Alten. Und weiter sagt er, das Anlehnen der Gottheit an Quecksilber und Schwefel kommt ja doch vom ersten Buche der Oracula Sibyllina her, und es ist unsere Obliegenheit, uns strict an dieses zu halten. Dort aber reiht sich das Κιννάβαρις im ersten Räthsel unmittelbar an das Quecksilber. und kommt damit auf Gott den Vater. Wie verträgt sich das nun damit, dass Hydrarg. oxyd. rubr. auf einmal zu Christus in Relation treten soll? Wie die erste Abendländische Periode darüber calculirte, um den Stein des Anstosses aus dem Wege zu räumen — das erkenne ich nicht an. Auf Christus kommt das Ἀρσενικόν, und nicht das Κιννάβαρις. Dieses Ἀρσενικόν habe ich aber, sobald ich an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. das ebenbürtige Sulphur aurat. setze, denn Sulphur aurat. = Schwefel, ebensowohl wie Ἀρσενικόν = Schwefel. So tritt denn dem Basil an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. das Sulphur aurat., und wie sonst Hydrarg. oxyd. rubr. = Lapis ignis, so ist ihm Sulphur aurat. = Lapis ignis.

Es ist naheliegend, die verschiedenen Interpretationen der Tab. smar., wie sie die erste Abendländische Periode bietet, in zwei Gruppen zu zerspalten, in die wesentliche und die nicht wesentliche. In die nicht wesentliche Gruppe würde zu bringen sein vorab einmal die Stercus-Interpretation. An sie reiht sich die Fermentations-Interpretation — denn was ist an ihr wesentliches? Und den Weg, welchen die Fermentations-Interpretation geht, mag getrost auch die Drachen-Interpretation gehen. In die wesentliche Gruppe dagegen würde zu bringen sein vorab einmal die Lapis philos.-Interpretation, denn sie ist die Interpretatio princeps der Abendländer. Wohin aber diese Interpretation den Zug richtet, dahin muss die Metall-Interpretation folgen, denn sie ist gewissermassen ein Supplement der Lapis philos.-Interpretation, indem sie die Metalle bringt, welche die Lapis philos.-Interpretation mit Stillschweigen übergeht. Also auch die Metall-Interpretation gehört in die wesentliche Gruppe. Wie steht es nun um die Mensch-Interpretation, um die Elementen-Zeichen-Interpretation? Ja das ist, an und für sich betrachtet, eine eigenthümliche Sache. Der Mensch ist der verallgemeinerte Christus, die Elementen-Zeichen beziehen sich wieder auf Christus, man hat aber Christus bereits mit Prägnanz in der Lapis philos.-Interpretation, somit würden die betreffenden Interpretationen im Grunde nichts anders thun, als die Lapis phil.-Interpretation cumuliren. Wie kann man aber Interpretationen, welche den Cumulirungs-Charakter haben, in die wesentliche Gruppe bringen? Sollen sie in diese treten, so muss, um den Anstoss zu vermeiden, ihnen ein absonderlicher Wesenheits-Standpunct zufallen, an und für sich können sie schwerlich Anspruch machen, in die wesentliche Gruppe zu treten. Einen solchen absonderlichen Wesenheits-Standpunct erlangt nun, wie wir später sehen werden, die Mensch-Interpretation an der Hand der Drei-Principien-Lehre dadurch, dass Sal, Sulphur und Mercur zu den Arcanis in directe Relation treten, dass wir einen directen Heil-Lapis in ihnen erhalten. Dieser directe Heil-Lapis erhält nun in der Mensch-Interpretation ein Substrat für seine Wirksamkeits-Entfaltung, und das ist eben ein absonderlicher Wesenheits-Standpunct, durch den die Mensch-Interpretation an der Hand der Drei-Principien-Lehre eine Besonder-Qualification erhält, in die wesentliche Gruppe einzutreten, wogegen die Elementen-Zeichen-Interpretation, der kein solcher absonderlicher Wesenheits-Standpunct anzudemonstriren ist, ausserhalb der betreffenden Gruppe bleiben muss. Sie tritt ihren Platz ab derjenigen Interpretation, in der Sal, Sulphur und Mercur in directe Relation zu den Arcanis treten, das ist zur arcanologischen Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien (s. diese), welche hervorragend genug ist, um in die wesentliche Gruppe einzutreten. Die Pflanzen-Interpretation endlich hat an der Hand der Drei-Principien-Lehre ein unbestrittenes Recht, in die wesentliche Gruppe zu treten, denn gerade die Pflanze als Holz ist es ja, welche dem Verbrennungs Process ursprünglich zu Grunde gelegt wird, womit denn die Pflanzen-Interpretation gewissermassen zur Legalisirungs-Interpretation der Drei-Principien-Lehre wird.

Stellen also die Abendländer die neu aufgekommene Lehre vom Sal, Sulphur, Mercur den Interpretationen der Tab. smar., wie sie die erste Abendländische Periode bringt, gegenüber — ein Thun welches sehr nahe liegt — so ist ziemlich vor den Füssen liegend, dass sie, indem sie erstens die wesentlichen Interpretationen von den nicht wesentlichen sondern, und sich zweitens an die neue Lehre halten, dass sie da 5 Interpretationen, gerade fünf Interpretationen der Tab. smar. erhalten, nämlich eine Lapis philos.-Interpretation, eine Pflanzen-Interpretation, eine Mensch-Interpretation, eine arcanologische Interpretation, eine Metall-Interpretation, und diese sind es denn auch, welche, wie wir später sehen werden, durch Basilius Valentinus constatirt werden.

Lapis philos.-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

Man hält sich ganz an die Lapis philos.-Interpretation der ersten Abendländischen Periode. Nur treten folgende Modificationen ein.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Relation zur Gottheit.

Pater ejus est Sol etc. — Christus.

Portavit illud ventus etc. Hier handelt es sich um Gott den Vater. Es wird nämlich an die Schöpfungsgeschichte angelehnt, in der es heisst: Und der Geist Gottes (Ruach) schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Dieser Geist (Ruach) wird als ventus genommen.

Nutrix ejus terra est. Hier handelt es sich um den heiligen Geist. Wie dieser zu terra wird, darüber ist der vorige Abschnitt nachzusehen.

Relation zum Lapis philosophicus.

Pater ejus est Sol etc. Es handelt sich um den Hydrargyr. oxyd. rubr.-Lapis als Sulphur gefasst. Das Doppel-Verhältniss mit Sol und Luna entweder wie in derjenigen Interpretation, an welche die vorliegende anlehnt, oder, wenn man mit Basilius Valentinus geht, auf den Doppel-Lapis Hydrag. oxyd. rubr. und Sulphur auratum bezogen.

Portavit illud ventus etc. Es handelt sich um den einen Quecksilber-Lapis, welcher als Mercur gefasst wird. Dieser est ventus, das ist Rauch. Der Mercur lehnt ja, wie wir in der betreffenden Interpretation der Tab. smar. der Araber haben kennen lernen, an den Rauch beim Verbrennungs-Process.

Nutrix ejus terra est. Es handelt sich um den Queck-

silber-Lapis, welcher als Sal gefasst wird. Wie wir nämlich von der betreffenden Interpretation der Araber her wissen, ist Sal = terra. Also Est terra: Er ist Sal, der betreffende Lapis philos. ist Sal.

Sechste Rubrik.

Die creatio mundi bezieht sich auf die dritte Rubrik, in welcher der ventus mit dem Gotte in Verbindung gesetzt wurde, dessen Geist auf der Oberfläche des Wassers schwebt. Das ist aber, als der in der Schöpfungsgeschichte implicirte Gott, der welterschaffende Gott.

Schlussbemerkung.

Wir haben bei der Lapis philos.-Interpretation der ersten Abendländischen Periode darauf hingewiesen, dass es etwas auffallendes haben könnte, dass auf der einen Seite ein Lapis ignis, auf der anderen Seite ein Lapis Sulphuris angenommen wird, indem doch ignis = Sulphur. Wir haben nun dort zwar ebenfalls darauf hingewiesen, dass eine eigentliche Collision des Sachverhaltes hierdurch nicht eintritt, indessen an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. macht sich die Sache doch von vorn herein besser. Hier haben wir nicht Lapis ignis, Lapis Mercurii, Lapis Sulphuris, sondern Lapis Sulphuris, Lapis Mercurii, Lapis terrae (Salis), und damit sind wir dem von vorn herein überhoben, dass wir einer scheinbaren Collision nicht anzudemonstriren brauchen, dass sie eben blos eine scheinbare Collision ist.

Pflanzen-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

Da in der Abendländischen Alchemie der Lapis philos. eine so wichtige Rolle spielt, resp. in der Abendländischen Alchemie die Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. die Interpretatio princeps ist, so mussten wir die Lapis philos.-Interpretation an der Hand der 3 Principien vor der jetzigen Interpretation bringen. Hält man sich dagegen streng an die Drei-Principien-Lehre, so steht die vorliegende Interpretation im Vordergrunde. Denn die 3 Principien knüpfen sich an den Verbrennungs-Process, dieser ist aber hauptsächlich im Pflanzenreiche vertreten, weil man sich bei ihm zuvörderst an das brennende Holz hält. (S. bei den Arabern.) Im Grunde bringt die Pflanzen-Interpretation vorab einmal die 3 Principien, und nachdem sie die Pflanzen-Interpretation gebracht, geht man dann in Bezug auf die anderen Interpretationen an der Hand der 3 Principien weiter.

Rubriken, wie bei der Lapis philos.-Interpretation der ersten Abendländischen Periode.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius werden auf die 4 Elemente bezogen. Die res una wird als Ei fallen gelassen, und tritt für dieses die Materia prima ein. Die res una als Materia prima aufzufassen, dafür liegen schon in früheren Interpretationen der Tab. smar. Anhaltspuncte vor, wie wir das auch haben kennen lernen. Namentlich lag auch in der ersten und zweiten Abendländischen Periode dafür ein Anhaltspunct in so fern vor, als das Ovum an das Weltenei anlehnt, wir in diesem aber die Materia prima als die Materia der ersten Schöpfungsperiode haben. Deshalb begegnen wir auch bei Lull und Anderen der Bezeichnung ὕλη, das ist Materia prima, für das Quecksilber. Jetzt, in der dritten Abendländischen Periode, tritt die Materia prima besonders an der Hand des Verbrennungs-Processes hervor. Durch diesen nämlich wird das Holz, die Pflanze, auf den Endpunct des Seins, die Asche reducirt. Dieser Endpunct des Seins wird als Materia ultima aufgefasst, und dieser Materia ultima gegenüber steht die Materia prima, das ist das Holz, die Pflanze, als erster Ausgangspunct, das ist Materia prima, des Verbrennungs-Processes.

Also die 4 Elemente dienen dazu, um die Wunder der Materia prima zu Stande zu bringen. Materia prima ist überhaupt alles Brennbare. Alles Brennbare besteht aus den 4 Elementen.

Was würde ein alter Grieche zu solcher Auffassung von Materia prima, Elementum, Materia ultima gesagt haben! Und doch liegt Kern-Griechisches in der Sache. Denn da die Empedokleischen Elemente = Materia prima, so dienen in der That die Elemente dazu, die Wunder der Materia prima zu Stande zu bringen. Und wiederum kommt dem Empedokles das Element auf die Materia ultima hinaus. Das ist, da Materia prima = Element, die Materia prima kommt auf die Materia ultima hinaus. Nun, der Verbrennungs-Process zeigt, wie die Mater. prima auf die Mater. ultima hinauskommt.

Et sicut etc.

Res omnes sind die Welt überhaupt, res natae sind das, was sie des Näheren enthält: das Menschen- und Thier-Reich, das Pflanzenreich, das Mineralreich. Gott ist der Vater der res omnes, die res una ist der Vater der res natae. Das letztere heisst, die res natae alle bestehen aus den 4 Elementen, und sind auf Grund dessen verbrennlich. Mensch und Thier unterliegen dem Verbrennungs-Process, indem das Leben als ein Verbrennungs-Process aufgefasst wird. Das Pflanzenreich unterliegt dem Verbrennungs-Process ganz besonders, da es ja gerade das dem Pflanzenreiche angehörige Holz ist, welches hauptsächlich als Substrat des Verbrennungs-Processes genommen wird. Und was das Mineralreich betrifft, so unterliegen die Metalle der Calcination, das ist einem Verbrennungs-Processe; manche Minerale sind brennbar, z. B. der Kalk, denn er wird calcinirt, die Kohle ist ein brennbarer „Stein", und Steine, die eine solche Härte haben, dass bei ihnen von Calcination nicht die Rede sein kann, geben beim Aneinanderschlagen oder beim Schlagen mit dem Stahl gegen sie Funken, das ist, sie verbrennen.

Das Gegenüberstehen von Vorder- und Nach-Satz besteht also in der Vaterschaft Gottes einerseits und der Vaterschaft der res una andererseits. Einer zu weit gehenden Parallelisirung von Gott und res una tritt die adoptio des Nachsatzes, welche die Vaterschaft der res una zur uneigentlichen Vaterschaft macht, entgegen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Die vorige Rubrik brachte die Elemente. Diese Rubrik bringt die 3 Principien in ihren Grundlagen als Feuer, Rauch, Asche.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sol und Luna werden als Hauptrepräsentanten des Feuers und damit als Feuer genommen. Also Vater und Mutter ejus, der res una, der Materia prima, ist das Feuer, und damit ist die res una selbst Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo. Ventus ist Wind, Luft, Rauch. Illud, die res una, trug der Rauch im Bauche, die Mutter der res una, der Materia prima, ist Rauch, und damit ist die Materia prima, als Kind, ebenfalls Rauch.

Nutrix ejus terra est. Terra ist Asche. Die nutrix, die selbstnährende Mutter ejus, der res una, der Materia prima, ist Asche, und damit ist die Materia prima, das Kind, selbst Asche.

Wie wir also in der vorigen Rubrik im Allgemeinen hatten, dass die Materia prima aus den 4 Elementen besteht, so haben wir in dieser Rubrik, dass die Materia prima aus den Grundlagen der 3 Principien, und damit aus den 3 Principien selbst, besteht. Und da die Materia prima überhaupt alles Brennbare ist, so besteht alles Brennbare gerade sowohl aus den 3 Principien, als aus den 4 Elementen.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Vorhin hatten wir den Allgemein-Standpunct. Das, was die Welt enthält, besteht aus brennbaren Stoffen. Hier wird nun der Besonder-Standpunct herangezogen. Aus den Stoffen allen, welche die Welt enthält, wird die Pflanze hervorgehoben, und diese Pflanze ist in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. der pater omnis telesmi.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Ihre Kraft ist eine vollkommene, wenn sie in Asche verwandelt worden, wenn sie vom Standpunct der Materia prima in den Standpunct der Materia ultima übergeführt worden. Das heisst natürlich nicht, eine Pflanze hat im Allgemeinen erst dann ihre Vollkommenheit erlangt, wenn sie ver-

brannt worden, sondern die Vollkommenheit liegt darin, dass der Verbrennungs-Process an die Spitze der Alchemie gestellt wird, der Verbrennungs-Process aber auf die Materia ultima führt.

Dadurch nun, dass man von der Pflanze als Materia prima zur Pflanze als Materia ultima gekommen, ist der Verbrennungs-Process auf's Tapet gebracht, und in Bezug auf diesen:

Separabis terram ab igne etc., mache trennend einen Unterschied zwischen Asche: terra, Feuer: ignis, Rauch: subtile, Holz: spissum. (Das Arrangement der Stelle wie bei der Arabischen Interpretation.)

Indem du nun diese in's Auge fassest, hast du den Verbrennungs-Process in's Auge gefasst. Auf Grund des Verbrennungs-Processes aber:

Ascendit a terra in coelum etc., steigt die Pflanze als Rauch aufwärts, als Asche abwärts, das ist sie verbrennt, et recipit vim superiorum et inferiorum, und wirft sich zum Herrn der Schöpfung, der Alchemie auf. Auf Grund des ascendere, des descendere, auf Grund des Verbrennungs-Processes, auf Grund dessen, dass der Verbrennungs-Process sich an die Spitze der Alchemie stellt, hast du die Motivirung dessen, dass der pater telesmi, die Krone der Schöpfung, trotz dieses seines Standpunctes als Krone der Schöpfung erst eine virtus integra erhält: — si versa fuerit in terram.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die zweite Rubrik brachte die Elemente, die dritte Rubrik die Grundlagen der 3 Principien: Feuer, Rauch, Asche. In ihnen ist die gloria gegeben. Im Grunde hat man da, wo man die Grundlagen zu den 3 Principien: Feuer, Rauch, Asche hat, auch die 3 Principien: Sulphur, Mercur, Sal selbst. Indessen ein feiner Unterschied ist immer zwischen den beiden, und in Bezug hierauf muss dich die obscuritas fliehen.

Der gloria gegenüber repräsentirt nun die fortitudo ganz speciell die 3 Principien, nicht als ihre Grundlagen: Feuer, Rauch, Asche, sondern als: Sal, Sulphur, Mercur. In Bezug auf eine solche Drei wird alsdann die fortitudo nach der Drei gezählt. Die omnis res subtilis und die omnis res solida repräsentiren die Elemente und die Grundlagen zu den 3 Principien (Feuer, Rauch, Asche). Diese vincuntur et penetrantur von den eigentlichen 3 Principien.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die vierte Rubrik. Die res una, welche die zweite Rubrik bringt, wird an den Verbrennungs-Process angelehnt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in welcher die 3 Principien vor den Elementen und den Principien-Grundlagen in den Vordergrund gedrängt werden.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich auf die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur. Dieser Hermes hat die tres partes philosophiae totius mundi, das ist entweder, die vorliegende Interpretation der Tab. smar. hat die 3 Theile, welche der Index bringt, oder, an diesen Hermes, das ist an Sal, Sulphur, Mercur schmiegt sich der dreifache Lapis philos. als Sal, Sulphur, Mercur.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Operatio Solis wird auf den Verbrennungs-Process bezogen.

Arcanologische und Mensch-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

Bei beiden Interpretationen sind die Rubriken, wie bei der Lapis philos.-Interpretation der ersten Abendländischen Periode.

Zuerst die arcanologische Interpretation.

Das Problem von den 3 Principien ist ganz dazu geeignet, die Arcana an der Hand dieser 3 Principien in's Auge zu fassen. Im Sal, Sulphur und Mercur sind nämlich sehr naheliegend die 3 Arcana vertreten, wie sie die Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. bringt. Diese Arcana sind, wie wir wissen, 1) Acidum sulphur.-Natron, 2) Liquor hepatis, 3) Pulv. solaris. Es liegt auf der Hand, dass man sagt, Pulv. solaris ist das Quecksilber-Arcanum, denn dies Arcanum enthält ja notorisch Quecksilber, dass man sagt, der Liquor hepatis ist das Schwefel-Arcanum, denn dies Arcanum riecht ja notorisch nach Schwefel, dass man sagt, Acidum sulphur.-Natron ist das Salz-Arcanum, denn Natron nitricum und carbonicum stellten die Alten aus dem Kochsalz dar. In Bezug auf das letztere Arcanum ist zu bemerken, dass auf Grund dessen, dass das ganze Arcanum zu Sal wird, das Acidum sulphur. mit zu Sal wird. Das ist nun der Grund, weshalb die ältere Chemie die Säuren überhaupt Sales nennt. Das hatte noch im vorigen Jahrhundert statt; vgl. z. B. Rud. Aug. Vogel: Institutiones chemiae.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die Analogie mit der zweiten Rubrik der Pflanzen-Interpretation kommt ff. heraus. Acid. sulphur.-Natron werden zu Acid. sulphur. und Natron distrahirt. Dan kommen 4 Arcana heraus, und diesen werden in Griechischer Weise die 4 Elemente zuertheilt. Dann dienen die Arcana qua Elemente dazu, um die Wunder der res una als Materia prima zu bewerkstelligen, was nahe liegt, da bereits dem Empedokles Materia prima = Elementum. Man kann aber auch also sagen: den Griechen sind die Arcana = Materia ultima. Darin besteht aber gerade das Miraculum, dass die Materia prima an der Hand des Verbrennungs-Processes zur Materia ultima wird.

Res natae = Arcana. Indem sie fuerunt ab una re, werden sie zu verbrennlichen Dingen. So etwas liegt nahe, wenn man mit Plato die Elemente vom Eingesichtspunct des Feuers auffasst.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Hier kommen die 3 Principien an die Reihe. Die bei der Pflanzen-Interpretation herausbekommenen Grundlagen der Principien werden hier als die 3 Principien selbst genommen.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier werden nun die 3 Arcana gebracht.

1) Pater omnis telesmi et hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Es handelt sich hier um Acid. sulphur.-Natron. In der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. steht Acid. sulphur.-Natron an der Spitze der Arcana. Auf Grund dessen wird Acid. sulphur.-Natron als Vater an die Spitze der Arcanen-Familie gestellt. Es wird vorläufig angenommen, es handele sich nur um das Acid. sulphur. Darum heisst Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du das Acid. sulphur. Da es sich nun aber nicht um das Acid. sulphur. allein, sondern zugleich auch um das Natron handelt, so wird completirend beigefügt: virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, die Kraft des Acid. sulphur. ist vollkommen, wenn das Natron, die Erde, zum Wasser, dem Acid. sulphur., hinzugefügt wird. Das Hinzufügen des Natron wird als Verwandlung des Acid. sulphur. in Natron auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes gebracht.

2) Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Es handelt sich hier um den Liquor hepatis.

3) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Es handelt sich hier um den P. solaris.

Siehe für 2) und 3) bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria sind die 3 Principien.

Die fortitudo ist das Drei - Arcanum in Bezug anf seine Anwendung am Krankenbette. Hauptsächlich und hervorragend zählt die fortitudo nach der Drei, denn es werden ja 3 Arcana angenommen. Nebenbci zählt sie aber auch nach der 4, indem den 4 Elementen zu Liebe, das erste Arcanum in Acid. sulphur. und Natron zersplittert wird, und indem hier, in der pathologischeu Rubrik, von einer omnis res subtilis und einer omnis res solida, das ist von 2 res subtiles und 2 res solidae, die Rede ist. Es liegt nämlich in Bezug auf das vincere nnd penetrare die Sache derartig, dass auf Grund dessen, dass das Leben ein Verbrennungs-Process ist (vergl. sogleich bei der Mensch-Interpretation), angenommen wird, der Mensch bestehe aus den 3 Principien. Diese 3 Principien des Menschen stehen nun den 3 Arcanis gegenüber. Wo die 3 Principien des Menschen krank sind, da führen dieselben die 3 Arcana wieder zur Genesung. Also: Hier hast du die 3 Arcana, sie constituiren die fortitudo, weil sie, die fortitudo, das ist sie, die Arcana, alle res subtiles besiegen und alle res solidae durchdringen. Hier wird nun der Einklang zwischen den drei Arcanis und den vier Dingen, welche zu besiegen und zu durchdringen sind, derartig hervorgebracht, dass man einerseits das Acid. sulphur.-Natron in die Zwei: Acid. sulphur. und Natron zersplittert, und andererseits analog auch das Sal des Körpers in 2 Theile zersplittert, in ein flüssiges und in ein festes Sal. So kommen denn beim Sal, Sulphur nnd Mercur des Körpers 2 res subtiles heraus: Flüssiger Sal und luftförmiger Mercur, und 2 res solidae: fester Sal und Sulphur. Diese stehen aber den beiden Arcana subtilia: Acid. sulphur. und Liquor hepatis, und den beiden Arcana solida: Natron und P. solaris, gegenüber.

Sechste Rubrik.

Sic mnndus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die vierte Rubrik. Die adaptationes sind, wie in der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., die Arcana. Diese bringt aber eben die vierte Rubrik, bringt sie im Anschluss an die zweite Rubrik, nämlich im Anschluss an die res natae, oder auch an die res una.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, auf diejenige Rubrik, welche in der fortitudo das Drei-Arcanum in Bezug auf seine Anwendung am Krankenbette bringt.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich auf die 3 Principien, auf welche die 3 Arcana hinauskommen. Philosophia totius mundi = Arcanologie. Hermes hat 3 Theile der Arcanologie, nämlich die 3 Arcana: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Sol = Lapis philos. Dieser wird aber nicht als der Lapis philos. genommen, welcher zur χρυσοποιΐα dient, sondern als der Heil-Lapis. Als solcher Heil-Lapis ist er als Ein-Lapis das Ein-Arcanum, als Drei-Lapis die Arcanen-Drei.

Jetzt zur Mensch-Interpretation, welche sich der arcanologischen Interpretation innig anschmiegt.

Bei ihr erfahren wir zunächst, ganz wie bei der Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien, dass alles Brennbare, Mensch, Thier, Pflanze, Mineral, aus den 4 Elementen und der Grundlage der 3 Principien besteht. (Zweite und dritte Rubrik). An der Hand der arcanologischen Interpretation werden aber die Grundlagen der 3 Principien sofort als die 3 Principien selbst genommen. Alsdann liegt die

Vierte Rubrik,

Pater omnis telesmi bis inferiorum,

also:

Wie bei der Pflanzen-Interpretation nach absolvirter Allgemein-Betrachtung die Pflanze im Besonderen herangezogen wurde, so wird hier im Besonderen der Mensch herangezogen. Demgemäss haben wir im

Pater omnis telesmi — den Menschen.

Virtus ejus etc. Seine virtus ist eine integra, wenn er gestorben, das ist, wenn er zu Staub und Asche zerfallen. Das Leben des Menschen wird nämlich als ein Verbrennungs-Process aufgefasst. Wie nun die virtus des verbrennenden Holzes zur integra geworden, wenn es zur Asche, der Materia ultima (s. bei der Pflanzen-Interpretation) gekommen, so ist auch die virtus des Menschen zur integra geworden, wenn es bei ihm zum Standpuncte des Staubes und der Asche gekommen. In Bezug hierauf:

Separabis etc. Du musst einen Unterschied machen zwischen Asche, Feuer, Rauch, Holz (S. bei der Pflanzen-Interpretation.) Das ist, du musst diese Dinge beim Menschen in's Auge fassen, damit du das Leben als einen Verbrennungs-Process erhältst. Ja, das Leben ist ein Verbrennungs-Process, denn:

Ascendit a terra etc., beim Tode steigt die Seele himmelwärts, der Leib aber zerfällt in Staub und Asche. Das Aufsteigen der Seele auf der einen Seite kann aber nicht statt finden, wenn auf der anderen Seite nicht der Leib in Asche zerfällt, und darum

recipit vim etc., wirft sich nicht der Mensch als solcher, sondern der Mensch als gestorbener Mensch, als Asche, als Materia ultima, zur Krone der Schöpfung auf. Und so wird es klar, dass der pater omnis telesmi erst dann zur virtus integra kommt, si vertitur in terram.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Dass wir den Menschen zwar als pater omnis telesmi haben, dass aber seine virtus erst eine integra wird, wenn die versio in terram vor sich geht: — das ist die gloria. Bei dieser gloria muss uns aber die obscuritas fliehen. Nämlich im Allgemeinen mag das ganz gut sein, dass wir zur eigentlichen Krone der Schöpfung erst durch die versio in terram kommen, fassen wir aber unseren Besonder-Standpunct als Aerzte in's Auge, dann macht sich die Sache doch etwas anders. Ist die versio in terram einmal da, dann hat unsere Mission am Krankenbette ihre Endschaft erreicht. Unsere Mission ist es, so weit es denn möglich ist, der versio in terram vorzubeugen, und dazu bedienen wir uns der Arcana. Sie sind unsere fortitudo. Und hiermit sind wir denn in Bezug auf den Passus

Haec est totius fortitudinis etc. bei der so eben gebrachten arcanologischen Interpretation der Tab. smar.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Creatio mundi bezieht sich auf die erste Rubrik.

Hinc erunt etc. bezieht sich auf die vierte Rubrik, in der menschliche Verhältnisse an die res natae angepasst werden, oder auch an die res una.

Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der uns die Anwendung der Arcana am Krankenbette gebracht wird.

Siebente Rubrik.

Sie geht mit der arcanologischen Interpretation von vorhin.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Diese Rubrik wird dazu ausgebeutet, um darauf hinzuweisen, dass die vorliegende Interpretation der Tab. smar. mit der arcanologischen Interpretation von vorhin Hand in Hand geht. Der arcanologischen Interpretation fehlt im Grunde der Mensch, der das Substrat zu den Arcanis bietet, der Mensch-Interpretation fehlen im Grunde die Arcana, sie hat dieselben erst, wenn sie dieselben aus der arcanologischen Interpretation nimmt. Hält man sich an die arcanologische Interpretation, so ist es mit dem Sol, dem Heil-Lapis, ein incompletes Verhältniss, man hat nämlich wohl das Arcanum, man hat aber nicht den Menschen, dem man es gegenüber stellt, das Verhältniss wird erst ein completes, wenn die vorliegende Mensch-Interpretation hinzutritt. Bei einer solchen Ausbeutung der Schlussrubrik Completum est muss man indessen, das sei wohl be-

merkt, nicht zu weit gehen, das ist, man darf keine absolute Verschmelzung der arcanologischen und Mensch-Interpretation eintreten lassen. Geschähe das, so kämen ja im Ganzen 4 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien heraus, wo notorisch 5 herauskommen sollen. Vor einem solchen zu weit Gehen ist man übrigens auch gesichert, wenn man in Bezug auf die arcanologische Interpretation bedenkt, dass es doch etwas weit gehen hiesse, die Begründung der Arcana in ihrer Anwendung am Krankenbette erst darin finden zu wollen, dass eine Mensch-Interpretation vorangeht; wenn man in Bezug auf die Mensch - Interpretation bedenkt, dass sie, wie sie der Pflanzen - Interpretation die 3 Principien entnimmt, dass sie so auch der arcanologischen Interpretation die Arcana entnehmen kann.

Metall-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

Die Rubriken wie bei der Metall - Interpretation der ersten Abendländischen Periode, welche Interpretation der Tab. smar. überhaupt zu vergleichen ist.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Bei der Pflanzen - Interpretation haben wir die 4 Elemente, welche dazu dienen, die Wunder der Materia prima zu Staude zu bringen. Bei der arcanologischen Interpretation treten die Arcana als superiora und inferiora ein. Da nun aber die Arcana im Grunde nichts anderes sind, als Sal, Sulphur, Mercur, so kann man hier für die superiora und inferiora zugleich die 3 Principien eintreten lassen. Auf die Weise ist man denn um die Differenz herum, dass man, indem das Pater ejus est Sol. etc. nicht auf die 3 Prinzipien bezogen wird, die Materia prima etwa blos aus den 4 Elementen, und nicht auch aus den 3 Principien, bestehen zu lassen bewogen wird.

Als res natae treten die Metalle ein.

Unter materia prima des Metalles wird der Metallkeim verstanden. Die erste Materie des Metalles ist eben der Metallkeim. Der Metallkeim besteht aus den 3 Principien, und wenn also die res natae, die Metalle, fuerunt ab una re, so besteht der Metallkeim aus Sal, Sulphur, Mercur (natürlich zugleich auch aus den 4 Elementen).

Dass die res natae, indem sie fuerunt ab una re, dem Verbrennungs-Process unterliegen, schmiegt sich ganz gut an die Arabische Auffassung, der zufolge den Metallen zu Liebe der Calcinations - Process in den Vordergrund geschoben wird.

Im Uebrigen vergleiche man bei der Pflanzen-Interpretation in der zweiten Rubrik.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Wie bei der Metall-Interpretation der ersten Abendländischen Periode.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Wieder analog wie bei der Metall - Interpretation der ersten Abendländischen Periode. Der Metallkeim und das fertige Metall bestehen aber nicht wie dort aus Sulphur und Mercur, sondern aus Sal, Sulphur, Mercur.

Wir wollen in Bezug auf die vorliegende Rubrik den Basilius Valentinus citiren. Bei ihm heisst es, Currus triumphalis, edid. Kerckring, pag. 107:

Observa ergo diligentissime, saepe recogita, intellige, et intimis tuis cogitationibus infige, quod omnia tam mineralia quam metalla simul eodem tempore, et eodem modo, ex una eademque re principali nata sint, et progenita: atqui res ista non est aliud, quam merus vapor, qui ex elementari terra per astra superiora, tanquam per sideralem destillationem macrocosmi extrahitur, quae sideralis calida infusio superne in inferiora aëreo-sulphurea proprietate ita operatur et agit, ut iis vis quaedam et virtus spiritualiter et invisibiliter implantetur, qui fumus se postea in terra in aquam quandam resolvit, ex qua aqua minerali omnia deinde metalla generantur et maturantur ad suam perfectionem, provenitque hoc vel illud metallum, vel saltem minerale, prout unum ex tribus prinipiis praedominium acquirit, utque habent multum vel parum Mercurii, Sulphuris et Salis, vel inaequalem mixturam ponderis eorundem, unde metalla quaedam fixa, quaedam non fixa, id est, quaedam constantia et stabilia, quaedam volatilia et facile mutabilia reperiuntur, ut videre est in auro, argento, aere, ferro, stanno et plumbo.

„Beobachte folgendes fleissig, überdenk's, sieh's ein, und präge dir's wohl ein: Alle Minerale und Metalle sind zugleich zur selben Zeit, auf dieselbe Weise aus einer und derselben principalen Sache (Materia prima, res una) geboren und erzeugt. Jene Sache ist nun nichts anderes, als ein wahrer Dampf, der aus der elementaren Erde durch die oberen Gestirne, wie durch eine sideralische Destillation des Makrokosmus, ausgezogen wird (das heisst, er ist das Product einer Destillation, bei der die Sidera superiora die Rolle des Feuers übernehmen). Diese sideralische warme Infusion von oben wirkt auf die unteren Dinge mit ihrer Luft-Schwefel-Natur derartig, dass ihnen geistig und unsichtbar eine Kraft und Tugend eingeimpft wird. Dieser Rauch nun (welcher durch die makrokosmische Destillation entsteht) löst sich hinterdrein in der Erde in eine Art Wasser auf, und aus diesem Mineral-Wasser entstehen alsdann und reifen heran zur Vollkommenheit die Metalle. Und zwar entsteht das eine oder das andere Metall, oder wenigstens Mineral, je nachdem das eine oder das andere von den 3 Principien die Oberhand erhält, je nachdem viel oder wenig Quecksilber, Schwefel und Salz vorherrschend ist, je nachdem die Gewichts-Mischung derselben verschieden ist. Hierher kommt's, dass die einen Metalle fix sind, die anderen nicht fix, das heisst, die einen beständig und stabil, die anderen flüchtig und leicht veränderlich sind, wie sich das zeigt beim Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Blei."

Thölden (Roth-Scholz, pag. 97) bringt die Stelle ff.

Dieses solt du nun also mit Fleiss observiren, mercken, verstehen, und in deinen Gedancken wohl aufzeichnen, dass alle Mineralia, sowol die Metallen, gleichfalls und ebenermassen aus einem anfahenden Dinge sind gebohren, und generirt worden, dasselbe einige Ding nun ist nichts anders, denn ein rechter Schwaden, welcher aus dem Element Erden, durch das Ober-Gestirn ausgetrieben wird, als durch eine siderische Destillation der grossen Welt, welche siderische warme Eingiessung von oben in das untere, durch ihre lüfftige feurige Eigenschaft operirt und würcket, dass eine Tugend und Krafft geistlicher unsichtbarer Weise eingepflantzet wird, welcher Rauch demnach sich im Erdreich resolvirt, und gleich zu einem Wasser aufschleust, aus welchem mineralischen Wasser ferner alle Metallen gewürcket und gezeitiget werden zu ihrer Volkommenheit, und wird ein solch Metall daraus, oder auch ein solch Mineral, darnach das meiste unter den Tribus Principiis die Herrschung überkommen, darnach hat es viel Mercurium, Sulphur und Sal, oder wenig Mercurium, Sulphur und Sal, oder sind miscirt in einer ungleichen Abtheilung des Gewichts: dass also etliche Metallen dadurch fix werden, etliche aber unfix, das ist, etliche beständig, etliche aber flüchtig und unbeständig: als da sind Gold, Silber, Kupffer, Eisen, Zinn, Bley. —

In Bezug auf die übrigen Rubriken vergl. die Metall-Interpretation der Tab. smar. der ersten Abendländischen Periode, wobei es denn selbstredend ist, dass Lapis philos. und Metallkeim nicht aus Sulphur und Mercur, sondern aus Sal, Sulphur und Mercur bestehen.

Basilius Valentinus.

Das ist der Abendländische Plato, und seine Schrift Currus triumphalis Antimonii, Triumphwagen des Antimons, der Abendländische Timaeus. Freilich, das wundervolle Griechich, welches Plato schreibt, dürfen wir nicht mit in die Parallele hineinbringen. Auch fehlt dem Abendländer die Geistesfeinheit des Griechen. Was die Sprache betrifft, so wissen wir nicht einmal, in welcher Sprache Basilius ursprünglich geschrieben, in Lateinischer oder Deutscher. Die erste Deutsche Ausgabe des Triumphwagens ist von Thölden. Diese, welche wir nicht aus eigener Anschauung kennen, führt, wie es die Ausgabe des Triumphwagens (Thöldenscher Text) von Roth-Scholz, Nürnberg 1733 (Deutsches Theatrum chemicum, Erster

Theil, pag. 654 sequ.) angiebt, folgenden Titel: Triumph-Wagen des Antimonii, Fratris Basilii Valentini, Benedietiner-Ordens, allen, so den Grund suchen der uralten Medicin, auch zu der Hermetischen Philosophi Beliebnis tragen, zu gut publiciret, und an Tag geben durch Johannem Dölden, Hessum. Mit einer Vorrede Doctoris Joachimi Tanckii, Anatomes et Chirurgiae Professoris in der Universität Leipzig. 8. Leipzig in Verlegung Jacob Apels. 1604. zuletzt stehet: Leipzig, Typis Berwaldine, Druckts Jacob Popporeich, 1604. — Eine Lateinische Ausgabe, die von J. Fabre, Toulouse 1646 sein soll, kennen wir für unseren Theil nicht. Dagegen haben wir vor uns die Lateinische Ausgabe von Kerekring (dieser Name ist Holländisch und heisst Deutsch: Kirchenring). Ihr Titel ist: Theodori Kerckringii, Doctoris medici, Commentarius in Currum triumphalem Antimonii Basilii Valentini, a se Latinate donatum. Amstelodami, sumptibus Andreae Frisii, 1671. In der Vorrede zu dieser Ausgabe sagt Kerckring: habes hic Basilium Valentinum, non quidem ad Romani sermonis delicias, sed ad intelligendi utilitatem Latine loquentem, cum commentariis quibusdam meis. Mecum non nisi Germanice et sine commentatore locutus est. „Hier hast du den Basilius Valentinus, wie er Lateinisch spricht. Bei dieser Lateinischen Sprache ist's nicht sowohl auf elegante Latinität abgesehen, als darauf, das das Gesagte richtig verstanden wird. (Nun uns dünkt, dass die Kerckringsche Latinität, wenigstens die des Textes, gar nicht so übel ist, freilich Ciceronianisch ist sie gerade nicht, indessen wie will man denn auch einem solchen Stoffe gegenüber Ciceronianisches Latein produciren!), mit einigen Anmerkungen von mir. Mit mir (Kerckring) hat er nur Deutsch und ohne Anmerkungen gesprochen."

Diese Kerckringsche Ausgabe ist also, wie der Autor meldet, aus dem Deutschen übertragen, und hätte, seiner Aussage gemäss, Kerckring nie eine Lateinische Ausgabe geseben (mecum non nisi Germanice locutus est). Was hieran wahr ist, möge dahin gestellt bleiben, so viel steht fest, dass die Kerckringsche Ausgabe sehr gut ist. Was die Anmerkungen betrifft, so meldet uns der Autor mit einer gewissen Emphase, dass er den Basilius ohne Anmerkungen gelesen. Nun, durch solche Anmerkungen, wie er, Kerckring, sie bringt, ist ein näheres Verständniss des Basilius wahrlich nicht angebahnt.

Wir für unseren Theil halten uns an Kerckring und nicht an Thölden — wir können uns in Kerckringschem Latein besser zurecht finden, als in Thöldenschem Deutsch.

Die Kerckringsche Ausgabe ist gewidmet den

Illustribus, venerabilibus, sanctissimis et fortunatissimis viris, veram philosophiam adeptis, virtutis cultoribus, fortunae dominis, mundi contemptoribus, quorum vita in sanctitate, sanctitas in scientia, scientia in opere, opus in aegrorum et pauperum sublevatione consistit.

„Den hervorragenden, ehrwürdigen, heiligen und glücklichen Männern, den Inhabern der wahren Philosophie, den Verehrern der Tugend, den Herren des Glücks, den Verächtern der Welt, deren Leben in der Heiligkeit (Unbescholtenheit), deren Heiligkeit in der Wissenschaft, deren Wissenschaft im Werke, deren Werk in der Unterstützung Kranker und Armer bestebt."

Diese Leute sind die Rosenkreuzer.

Da wir bei dieser Gelegenheit auf die Rosenkreuzer gekommen sind, so wollen wir einen Augenblick bei ihnen verweilen, und zu dem Ende den Torbern Bergmann, Geschichte der Chemie in der mittleren oder dunklen Zeit (Historiae chemiae medium seu obscurum aevum, a medio seculi VII, ad medium seculi XVII. Upsaliae 1782), Uebersetzung v. J. Chr. Wiegleb, 1792, citiren, wobei wir übrigens dem Autor die Verantwortlichkeit der Wahrheit alles dessen, was er meldet, überlassen wollen. Es heisst dort pag. 143 ff.

„Gegen das Ende des mittleren Zeitalters, nach dem Anfange des 17. Jahrhunderts, in einem der Beschaffenheit damaliger Zeit sehr gemässen Zeitpunct, fing die Gesellschaft der Rosenkreuzer an, in Deutschland Aufsehen zu machen. Da kurz hernach die Akademieen der Wissenschaften gestiftet worden, welche keinen anderen Endzweck hatten, als die Geheimnisse der Natur durch Versuche zu erforschen, und in ihren Schriften bekannt zu machen, und also eben dadurch alles Thörigte und dunkle Geheimnissvolle zu vertreiben, so trat diese Gesellschaft auf und vertheidigte nicht nur Metallverwandlungskunst und Universalarznei, sondern behauptete sogar, durch Kabbala und Zahlen, die nur durch besondere göttliche Vorsorge den Weisesten, Unsichtbaren und Unbekannten aufbehalten worden wären, alles zu erforschen, dass auch nicht einmal die Gedanken verborgen bleiben könnten, und dergleichen unsinniges Zeug mehr. Seit dem Jahre 1609 bis 1630 ist ein unglaublicher Wust Schriften von dieser Brüderschaft zum Vorschein gebracht worden; nichts desto weniger aber kann man noch zweifeln, ob jemals eine solche Gesellschaft gewesen, oder ob ganz Europa nur durch eine einzige Person, oder nur doch durch wenige betrogen worden sei. Vom Ursprunge der Benennung wollen wir folgendes kürzlich anführen: Sie geben vor, dass 1378 ein edler Deutscher nach Arabien gereist sei, und daselbst sei er von den Weisen jenes Landes, die ihn doch nie gesehen, bei seinem Namen genannt worden, und habe auch zugleich alles erzählt bekommen, was ihm je begegnet sei. Nachdem er wieder in sein Vaterland zurückgekommen, habe er einige Schüler unterrichtet, und sei endlich 1484, 150 Jahre alt, freiwillig gestorben. Einer seiner Nachkommen hätte 1604 sein Grab, und darin ausser sehr merkwürdigen Inschriften auch zugleich ein Buch mit goldenen Schriften entdeckt. Hier wird der Faden abgerissen. Aus dem Bekenntniss dieses Ordens sind ausser dem Vorhergehenden auch noch nachfolgende sechs Regeln gezogen worden, die beobachtet werden müssen. Die erste ist, dass sie Kranke, die ihnen auf der Reise vorkommen, umsonst gesund machen sollen; zweitens, dass sie in allen Ländern, wo sie sich aufhalten würden, sich nach dasiger Landesart kleiden sollten; drittens, dass sie, ohne erhebliche Ursache, die jährliche Zusammenkunft nicht versäumen sollten; viertens, dass jeder Bruder, wenn er sterben wolle, einen würdigen Nachfolger ernenne; fünftens, dass ein Rosenkreuz ihr Symbol sei; und sechstens, dass diese Brüderschaft hundert Jahre lang auf's sorgfältigste verheimlicht würde. Diese Gesellschaft hat in Frankreich keinen Beifall gefunden, so dass nach 1630 der Lärm davon zu verschwinden angefangen hat."

Wenn man dem Basilius in Bezug auf das, was er in dieser Beziehung sagt, Glauben beimessen darf, so ist er am Mittelrhein geboren. Er sagt nämlich pag. 55: Hunc modum coquendi aquam — ignorant Hispani et Itali, et in natali meo solo Germania circa medium Rhenum paucos inveni hujus artis peritos. „Diese Art das Wasser zu kochen — kennen die Spanier und Italiener nicht, und in meinem Vaterland Deutschland, am Mittelrhein, habe ich wenige gefunden, welche diese Kunst verstanden."

Die Zeit, zu der der Triumphwagen geschrieben wurde, setzen wir gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, und haben als Gründe dafür ff.

Basilius spricht öfter von der Syphilis. Namentlich sagt er pag. 52: etiam per artem et methodum potest ex eo fieri oleum, quod novum et incognitum illum morbum omnino consumere potest, quem per hasce expeditiones bellicas Galli in regiones nostras invexerunt. „Auch kann durch Kunst und Methode aus ihm (dem Antimon) ein Oel dargestellt werden, welches absolut bewältigen kann jene neue und unbekannte Krankheit, welche bei den jetzigen Kriegszügen die Franzosen in unsere Gegenden gebracht haben." Nun die „Franzosen-Krankheit" kam nach Deutschland von Frankreich her zu Ende des 15. Jahrhunderts. Wir wissen gar wohl, dass an diesem Factum mannigfach gerüttelt worden, und dass man die Zeit der Syphilis-Einschleppung von Frankreich her früher gesetzt hat, indessen die Annahme, dass das gegen das Ende des 15. Jahrhunderts statt gehabt, hat doch am meisten für sich.

Es steht historisch fest, dass 1515 Kaiser Maximilian I. Recherchen anstellte, wer denn nun eigentlich dieser Basilius Valentinus wäre. Also zu der Zeit muss der Triumphwagen absolut schon dagewesen sein, da muss Basilius bereits geschrieben haben. Demgemäss ist an ein höheres Hinaufrücken der Zeit in's 16. Jahrhundert hinein gar nicht zu denken. Es fragt sich blos, ist Basilius nicht eine grössere Strecke zurück zu rücken? Nun dagegen spricht, dass kein Abendländischer Alchemist im 15. Jahrhundert vom Sal, Sulphur und Mercur spricht, alle, ohne Ausnahme, huldigen noch dem Sulphur und Mercur, und er ist der erste Abendländer, der die 3 Prin-

cipien auf's Tapet bringt. Wir betonen das, dass Basilius Valentinus der erste Abendländer ist, der die 3 Principien auf's Tapet bringt, und weisen damit die Ansicht derer zurück, die da meinen, dieselben würden bereits von einem der Hollandi in den Opera mineralia berücksichtigt. Sie stützen sich hierbei auf folgende Stelle, Cap. 108:

Ac rebus omnibus probe perspectis comperiebant ac intelligebant, omnia primam originem duxisse ex aqua simplici, quae aqua erat quaedam essentia Mercurii, ac Deus terram suam in ea aqua collocabat, quae terra in se naturam Sulphuris habebat, quae terra sulphurea aquam illam coagulabat: quae duo simul manere non possent, nisi per quoddam medium, quod ea contineret inter se, ita ut alterum ab altero non separaretur, quamdiu medium illud apud ea maneret. Est vero Sal quoddam, quod Sal Deus iis infudit ad illa duo copulanda. Ac veteres Sal illud Sal sapientiae vocavere. Ac haec dominus Deus his tribus ut aquae et terrae inclusit etiamnum duo alia ut aërem et ignem. Ac Deus haec quatuor cum Sale quod medium est, etiamnum ex suo mandato ornavit adhuc tribus nimis subtilibus spiritibus etc. „Und nachdem sie Alles wohl durchschaut hatten, sahen sie ein, dass das All seinen ersten Ursprung habe aus einfachem Wasser. Dieses Wasser war eine Mercur-Essenz. Gott setzte seine Erde in jenes Wasser. Diese Erde hatte in sich eine Schwefel-Natur, und die Schwefel-Erde coagulirte jenes Wasser. Diese beiden könnten nun nicht zusammenbleiben, wenn kein Vermittelndes da wäre, welches sie zusammenhielte, so dass eins vom anderen sich nicht trennte, so lange das Vermittelnde bei ihnen bliebe. Das Vermittelnde nun ist ein Salz, welches Gott ihnen eingoss um jene beiden zu verbinden. Die Alten nannten jenes Salz das Salz der Weisheit. Ausserdem schloss Gott der Herr zu diesen dreien Dingen, nämlich zum Wasser und zur Erde, zwei andere Dinge ein, nämlich Luft und Feuer. Und Gott schmückte diese Vier, einschliesslich des Salzes welches den Vermittler spielt, kraft seines Mandates noch mit 3 sehr subtilen Spiritus u. s. w.

Es ist nun freilich nicht zu leugnen, dass in dieser Stelle sehr deutlich vom Sal als Princip neben dem Mercur und Sulphur die Rede ist. Indessen dies Sal kommt nicht vom Autor Hollandus her, sondern das hat ein Späterer eingeflickt. Die ganze Stelle von quae duo simul manere bis sapientiae vocavere ist eingeschoben, um eben das Sal, an welches Hollandus nicht denkt, mit in die Sache zu verwickeln. Das geht schon einfach aus dem Sinne hervor. Warum sollen denn „die beiden“ nicht zusammenbleiben können ohne das vermittelnde Salz? Nachdem nun die betreffende Stelle eingeschoben ist, wird dann weiter ihr zu Liebe beim Ad haec dominus Deus „his tribus“ gesetzt, wo ursprünglich „his duabus“ stand. Das liegt ja auf der Hand, denn aqua und terra sind doch nicht res tres sondern res duae. Und ferner wird der eingeschobenen Stelle zu Liebe in dem Passus Ac Deus haec quatuor eingeflickt: cum Sale quod medium est. Von diesem Sal, quod medium, weiss eben der Autor selbst nichts. Die jetzt an die Reihe kommenden Spiritus beziehen sich auf den dreifachen Lapis philos., und haben zur Zeit wo Hollandus schrieb mit den 3 Principien noch nichts zu schaffen.

Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dass der Autor, welcher noch nach guter alter Weise dem Sulphur und Mercur huldigt, das Weltenwasser mit dem Quecksilber, und die Welten-Erde mit dem Schwefel parallelisirt. Zu dieser Parallelisirung würde er gar nicht kommen, wenn er dem Weltenwasser und der hineingeschaffenen Erde gegenüber, dieser Zwei gegenüber nicht die zwei Metall-Bestandtheile: Sulphur und Mercur hätte. Dass er übrigens den zwei Bestandtheilen huldigt, und nicht den drei Bestandtheilen, geht einfach aus Cap. 14 hervor, wo es heisst: Nosti praeterea, ex Mercurio et Sulphure omnia metalla crescere, mixtione eorumdem, tam munda quam immunda. Constat etiam, ex nulla alia re in rerum natura metalla gigni posse, quam ex his duabus. „Du weisst ausserdem, dass alle Metalle aus Quecksilber und Schwefel wachsen, sei es nun eine reine oder unreine Mischung dieser. Es steht auch fest, dass aus nichts anderem in der Natur die Metalle entstehen können, als aus jenen beiden Dingen.“ Damit ist ja der ausdrückliche Beleg dafür da, dass er vom Sal noch nichts weiss.

Diejenigen, welche den Basil eine grössere Strecke in's 15. Jahrhundert zurück rücken, sind durch den Erfolg der Recherchen des Kaisers Maximilian dazu veranlasst worden. Diese Recherchen waren nämlich erfolglos, und da dachte man, wenn man von diesem Basilius 1515 nichts Näheres constatiren konnte; so kann dies nur darin seinen Grund haben, dass die Zeit, wo er lebte, lange vor 1515 fällt. Man sah nicht ein, dass Basilius sich absichtlich mit einem solchen Dunkel umgeben haben konnte, dass er nicht gefunden sein wollte. Es ist nämlich ganz gut möglich, dass er 1515 noch lebte. Man sah nicht ein, dass Maximilian auf die verkehrte Weise recherchirte. Der ging davon aus, Basilius sei ein Benedictiner-Frater, hielt auf Grund dessen Umfragen in vielen Benedictiner-Klöstern, liess sogar das General-Verzeichniss des Ordens in Rom nachschlagen und — es war kein Benedictiner Namens Basilius Valentinus aufzufinden. Man übersah, dass ein solch negativer Erfolg sehr natürlich war, indem, wie wir sogleich sehen werden, Basilius Valentinus gar nicht der eigentliche Name unseres Autors ist, und dass derselbe nie ein Benedictiner-Mönch war. Manche haben sich auch durch Gudenus in seiner Histor. Erfurt. vom Jahr 1675 irre leiten lassen. Dieser sagt, 1413 habe im St. Peters-Kloster zu Erfurt ein Mönch, Namens Basilius Valentinus, gelebt, der sich als Arzt und Naturforscher hervorgethan. Das ist aber nichts anders als ein Märchen, welches Gudenus der Welt aufzubinden sich das Vergnügen machte. Bei diesem Märchen des Gudenus spielt ohne Zweifel die Strassburger Ausgabe der Pseudo-Basilschen Schrift: Letztes Testament, eine Rolle mit. Der Titel dieser Schrift ist (nach Roth-Scholtz) also:

Fratris Basilii Valentini, Benedictiner-Ordens, geheime Bücher oder letztes Testament, vom grossen Stein der uralten Weisen, und anderer verborgenen Geheimnissen der Natur. Aus dem Original, so in dem hohen Altar zu Erffurt, unter einem Marmorsteinen Täfflein gefunden, nachgeschrieben. Und nunmehr auf vielfältiges Begehren den Filiis Doctrinae zu Gutem, neben angehengtem zwölff Schlüsseln, und in Kupfer gebrachten Figuren, etc. durch den Druck ans Licht gebracht. 8. Strassburg in Verlegung Caspari Dietzels, 1645.

G. W. Wedel geht in seinem Programm — dasselbe befindet sich in der oben citirten Ausgabe von Roth-Scholz — auf das dumme Zeug weiter ein und sagt, Andere schrieben, es habe in einer Kirche zu Erfurt der Donner eine Säule von einander geschlagen, in deren Mitte dieses Buch (das vorhin citirte) so lange verborgen gelegen. Doch meint er, das schiene eine Fabel zu sein. Vor 36 Jahren sei ihm, so fährt er fort, einmal erzählt worden, es ständen zu Erfurt an den Fenstern einer gewissen Kirche hieroglyphische und emblematische Figuren abgemalt, die den ganzen philosophischen Process lehrten. Dann erzählt er, er habe sich an den Prälaten gedachten Klosters gewandt, und dieser hätte ihm dann folgende Nachrichten mitgetheilt: 1) An den Fenstern der Kirche auf dem Petersberg ständen jetzt die fraglichen Figuren nicht mehr. 2) Im 30jährigen Kriege seien meist alle Manuscripte des Basilius Valentinus aus der Kloster-Bibliothek genommen und nach Schweden geführt worden. 3) Diese Manuscripte hätten vorher in einer Mauer, unter dem Refectorium des Klosters, sammt einem goldgelben Pulver in einer Schachtel verborgen gelegen. 4) Das eine von den noch übrigen Manuscripten sei auf Befehl des Churfürsten von Mainz an den Churfürsten von Cöln gesandt worden. 5) Das andere Manuscript von der Quinta essentia sei vor einigen Jahren an den Pater procurator der Karthäuser geliehen. Dieser hätte es aber nicht wiedergegeben, und so sei die Bibliothek um diesen „schönen und grossen Schatz“ gekommen.

Das Programm Wedels ist mit der Jahreszahl 1704 überschrieben. Es schreibt nun Wedel blos, es sei ihm das Betreffende vor 36 Jahren erzählt worden, nicht aber, dass es 36 Jahre her seien, dass er sich an den Prälaten gewandt. Letzteres aber anzunehmen, liegt so fern nicht. Thun wir es, so kommen wir von 1704, indem wir 36 Jahre zurückzählen, zur Jahreszahl 1668. Diese fällt aber noch vor des Gudenus Schrift. Im Erfurter Kloster scheint also nach der Strassburger Edition des betreffenden Pseudo-Opus des Basil, ja möglicherweise noch früher,

eine förmliche Basil-Schwindel-Endemie geherrscht zu haben.

Basilius Valentinus ist nichts anders, als ein fingirter Name, unter dem der Autor des Triumphwagens auftritt. Aus dem Programm G. W. Wedels über den Basilius Valentinus ersehen wir, dass wir nicht die ersten sind, welche eine solche Ansicht aufstellen. Basilius ist nichts anderes, als der Alchemisten-Titel βασιλεύς, dem wir auch bei Porphyrius und Geber begegnen. Wedel weist eine solche Auffassung mit Unrecht von der Hand. Mit Recht dagegen weist er es von der Hand, dass Valentinus auf Valeur, Kraft, Wirkung, lossteuere. Aber daraus folgt denn doch noch nicht, dass, wie er das will, Valentinus der eigentliche Name des Autors ist. Nein, Valentinus hängt wahrscheinlich mit der Spanischen Stadt Valencia zusammen, aus der Basil möglicherweise stammt, oder wo er vielleicht die Drei-Principien-Lehre hat kennen lernen — denn dass er diese in Spanien, ihrer Pflanzstätte, hat kennen lernen, unterliegt wohl keinem Zweifel — oder wo ihm sonst etwas widerfahren, was auf sein Leben Einfluss hatte, woran sich angenehme Erinnerungen knüpften u. s. w. Auf seine Reise nach Spanien spielt wohl die ff. Stelle an, pag. 274: Cum ego, voti magni reus, difficilem illam peregrinationem versus Divum Jacobum susciperem, ut visitarem locum illum sanctum quasi peregrinus. „Als ich, einem Gelübde gemäss, jene mühselige Reise (Wallfahrt) zum heiligen Jacob unternahm, damit ich jenen heiligen Ort wie ein Fremder besuchte". — Wahrscheinlich handelt es sich um eine Wallfahrt nach San Jago di Compostella, und der sich auf den Standpunct des Mönches stellende Basil macht eine W a l l f a h r t nach Spanien, wo es sich einfach um eine Reise handelt.

Mit der Benedictinerschaft des Basilius liegt es ff. Stephanus Alexandrinus nennt sich, oder wird genannt: οἰκουμενικὸς φιλόσοφος, philosophus oecumenicus. οἰκουμενικὸς φιλόσοφος heisst nichts anderes als Universal-Philosoph. Basilius legt sich nun nach Stephanus Alexandrinus den Titel φιλόσοφος οἰκουμενικὸς bei, wie er sich nach Porphyrius und Geber den Titel βασιλεὺς beilegt. Hierbei nimmt er aber ökumenisch im kirchlichen Sinne. In diesem Sinne ist ökumenisch so viel als katholisch, rechtgläubig. Auch ist „ökumenisch" der Titel eines Erzbischofs, Patriarchen. Auf die Weise kommt er denn an der Hand des φιλόσοφος οἰκουμενικὸς auf das Mitglied einer geistlichen Association, eines geistlichen Ordens, und stempelt sich zu einem solchen. Dass er sich nun gerade zu einem Benedictiner stempelt, kommt daher, dass sich die Benedictiner, wenigstens denn vor ihrem Verfall, um die Pflege der Wissenschaften sehr verdient machten; als L e h r e r der Alchemie weiss er, Basilius, indem er sich nach einem geistlichen Orden umsieht, dem er sich aus eigener, alchemistischer Machtvollkommenheit affiliiren will, daher keine bessere Wahl zu treffen, als eben den geistlichen Orden der Benedictiner. Zugleich liegt in dem Benedictiner-Frater-Standpunct auch ein Anlehnen daran, dass der Lapis ignis, den er, Basil, uns bietet, das Ἀρσενικὸν ist, welches sich an Christus lehnt. Und endlich liegt in demselben Standpunct ein Hinüberblicken zu Plato. Plato macht sich zum Gott, er, Basilius, macht sich zum Geistlichen, das ist zu einer Person, welche der Gottheit näher steht, als andere Menschen. Dieses Näherstehen der Gottheit beutet er aber nicht aus, um seinen Rang zu steigern, sondern dazu, um der Gottheit, der er näher steht, als andere, nicht-geistliche Menschen, mehr zu dienen, als andere Menschen.

Ausser dem Triumphwagen besitzen wir nichts von Basil. Was wir ausser ihm unter Basils Namen besitzen, ist untergeschoben. Wer dem Autor des Triumphwagens zumuthen kann, die Abhandlung von dem grossen Stein der Uralten, die 12 Schlüssel u. s. w. geschrieben zu haben, der hat den Triumphwagen nie verstanden.

Currus triumphalis Antimonii, Triumphwagen des Antimons.

a. Einleitende Worte.

Wir haben bereits in einem vorangehenden Abschnitt darauf hingewiesen, wie Basilius zu dem Antimon kommt.

Er schafft sich neben dem Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis einen Antimon-Lapis, welcher = Sulphur aurat. Er hätte also in seinem Antimon-Lapis eigentlich nichts anderes, als das dem Hydrarg. oxyd. rubr. zur Seite stehende Sulphur aurat. Er dilatirt ihn aber zum Lapis philos. überhaupt, und erhält damit in ihm einen E i n-Lapis, der sich zu einem Drei-Lapis ausdehnt, das ist im Sinne der 3 Principien zu einem Sal-, Sulphur- und Mercur-Lapis. Sal ist er als Stibium sulphur. nigrum, welches in der E r d e vorkommt; die Relation des Sal zur Erde kennen wir aber. Sulphur ist er als Sulphur aurat. Mercur ist er als Regulus. Wenn man nämlich Grauspiesglaserz schmilzt, und nimmt die Arbeit in Gefässen mit durchlöchertem Boden vor, so läuft das schmelzende Erz wie Quecksilber durch die Löcher. Das übrigbleibende Stib. nigrum ist dann wieder Sal, weil es als Erde, dem abfliessenden Mercur gegenüber zurückbleibt.

Der T r i u m p h w a g e n ist der Wagen, auf welchen Aristoteles seinen Serpens, den Lapis philos., setzt. Hierbei ist übrigens zu bemerken, dass im Verlauf der betreffenden Abhandlung des Aristoteles (s. in der ersten Abendländischen Periode) der Serpens sich zu einer edeleren Bedeutung für Lapis philos. aufschwingt, als im Anlehnen an das odiose Stercus. Basil setzt das Antimonium zu jenem Lapis, der blos Quecksilber ist, bereitet so dem Quecksilber einen Triumph, und macht dadurch den betreffenden Wagen zum Triumphwagen.

Hübsch ist das Titelbild bei Roth-Scholz. Wir sehen einen Triumphwagen. Derselbe wird gezogen, resp. begleitet, in vorderster Reihe von Mars und Venus; dann kommen Sol und Luna (Apoll und Diana), und zuletzt Jupiter und Saturn. Auf dem Wagen sitzt das Antimon als Weib mit einem Scepter in der Hand. Sie reicht dem Mercur die Hand und zwar durch einen Cirkel (Kreis) hindurch. Dieser Cirkel ist der Lapis philos., den, wie wir später sehen, Basil mit einem Cirkel vergleicht. In diesem Cirkel ist einerseits der Cirkel der Quadratura circuli gegeben, andererseits der Weltenkreis des Plato. Vulcan, welcher einen Feuertopf neben sich stehen hat, giebt den Wagen-Lenker ab; er leitet die Fahrt als Gott des Feuers, des Verbrennungs-Processes, dem die 3 Principien ihr Dasein verdanken. Ein Genius mit brennender Fackel, vielleicht Hymen selbst, steht hinter dem Brautpaare Antimon und Mercur, und leuchtet ihm zur Hochzeit, während ein anderer Genius seitwärts Blumen streut.

Bevor man sich an den Triumphwagen macht, muss man sich, da das Antimonium zum Lapis philos. wird, eine Besonder-Interpretation der Tab. smar. entwerfen.

Dieselbe hat parallel zu gehen mit der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien, muss diese d e c k e n. Denn wollte sie Basilius n e b e n derselben hergehen lassen, so bekäme er 6 Sal-Sulphur-Mercur-Interpretationen heraus, wo er notorisch nur 5 haben will.

Die Relation zur Gottheit wollen wir bei Seite lassen.

Quod est inferius bis rei unius. Die 3 Antimon-Lapides dienen dazu, die Wunder des Ein-Lapis zu Stande zu bringen, welcher ist: Sulphur aurat.

Et sicut bis adoptione. Die res natae sind die 3 Lapides. Diese entstanden von der una res, dem Sulphur aurat. Das Sulphur aurat. dilatirt sich zu den 3 Antimon-Lapides, die 3 Antimon-Lapides restringiren sich zum Sulphur aurat.

Pater ejus est Sol, etc. Es handelt sich um das Sulphur aurat., den Lapis Sulphuris, oder, wie Basil ihn nennt, den Lapis ignis.

Portavit illud etc. Es handelt sich um den Regulus Antimonii als Lapis Mercurii.

Nutrix ejus etc. Es handelt sich um das Stibium nigrum als Lapis Salis.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Der telesmus ist der Antimon-Lapis. Der Vater desselben ist das Grauspiesglaserz, das Antimonium crudum.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Es wird in den Lapis verwandelt. Und nun kommt die Darstellung des Sulphur aurat. an die Reihe.

Separabis bis ingenio. Es handelt sich hier um die Lösung des Schlippeschen Salzes, welche man sich darstellt aus Antimon, Schwefel, Natron carbon., Kalkmilch. Es ist nämlich terra: das Antimon, ignis: der Schwefel,

spissum: das Natron carbon., subtile: die Kalkmilch. Diese oll man separare, das ist, trennend zwischen ihnen eineu Unterschied machen. Nun wird Acid. sulphur. zugesetzt — für dieses tritt das suaviter magno cum ingenio ein, indem von Acid. sulphur. nicht direct die Rede ist. Will man das Acid. sulphur. übrigens direct gebracht wissen, so kann man die Darstellung des Schlippeschen Salzes auf trocknem Wege in's Auge fassen, wo die Kalkmilch überflüssig wird, und dann subtile gleich setzen: Acid. sulphuricum. In Folge des Zusatzes von Acid sulphur. zur Lösung des Schlippeschen Salzes hat es nun ferner statt, dass

Ascendit a terra in coelum, dass ein Aufsteigen statt hat (Hydrothiongas),

iterumque descendit in terram, dass ein Absteigen statt hat (Präcipitat), und man so erhält: Sulphur aurat. Dies Sulphur aurat. aber

recipit vim superiorum et inferiorum, wird theilhaftig der Macht aller Lapides.

Das Uebrige versteht sich an der Hand der betreffenden Lapis philos.-Interpretation von selbst.

b. *Summarischer Inhalt.*

Vergl. die 5 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien und die Antimon-Iuterpretation sub a. Dann die Abendländische Alchemie überhaupt.

P. 1. (Edit. Kerckring). Einleitung. Basilius präsentirt sich uns als einen Benedictiner.

P. 2. Es sind „5 Capita" in's Auge zu fassen: 1) Invocatio Dei, 2) Contemplatio naturae, 3) Vera praeparatio, 4) Modus utendi, 5) Utilitas et fructus. Hier wird hauptsächlich darauf losgesteuert, dass es 5 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien giebt. Basilius verdeckt dieses aber, und bringt uns die Tab. smar. als ein aus 5 Rubriken Bestehendes. Dabei theilt er ff. ein: Erste Rubrik: Verum bis verissimum. Zweite Rubrik: Quod est inferius bis terra est. Auf die Weise hat er Elemente und 3 Principien (Pflanzen-Interpretation) in einer Rubrik. Dritte Rubrik: Pater omnis telesmi bis inferiorum. Vierte Rubrik: Sic habebis bis penetrabit. Füufte Rubrik: Sic mundus bis zu Ende.

P. 3. Invocatio Numinis. Das ist die Eiuleitung der Tab. smar. in Neuplatonischer Fassung. Den Basilius, der hier spricht, würde man sich am füglichsten derartig malen, dass er in der Mönchskutte vor einem Betpulte mit Crucifix und aufgeschlagener Bibel sitzt, im Gürtel einen Rosenkranz. Dem Kerckring scheiut über die heiligen Worte, die der Feder des Basilius entströmen, ein wenig flau zu Muthe zu werden, und er macht seinem gepressten Herzen in einer langen Anmerkung Luft.

P. 10. Contemplatio. Uebersicht dessen, was die Tab. smar. von Quod est inferius bis terra est bringt mit Abschweifungen zum superius et inferius der folgenden Rubrik.

P. 15. Praeparatio. Also wird die Rubrik Pater omnis telesmi etc. vorgeführt, weil sie uns in der Antimou-Interpretation der Tab. smar. (s. sub a) die Darstellung des Sulphur aurat. bringt, und analog liegt es in anderen Interpretationen in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr.

P. 17. Der Modus utendi, der jetzt an die Reihe kommt, wird hier Usus ponderis seu Dosis genannt. Dies zielt auf die fortitudo als *μέτρον*.

P. 18. Utilitas. Hier kommt Basilius zu seiner fünften Rubrik und denkt sich, namentlich im Anlehnen an seine Antimon-Interpretation der Tab. smar., wenn die Tab. smar. hier abschlösse, so würde man dadurch nicht klüger und nicht unklüger. Das bewegt ihn, die fünfte Rubrik den vier absolvirten Rubriken gegenüber als eine „Aeusserlichkeit" der Tab. smar. aufzufassen. Und da er so die „Aeusserlichkeit" hat, so springt er auf die äusserlichen Krankheiten über, belehrt uns, dass es bei einer Reibe äusserlicher Krankheiten nicht genug ist oder zu nichts führt, sich blos an den äusseren Schaden zu halten, ohne die Krankheit durch Anwendung innerer Mittel bei der Wurzel anzugreifen, und zieht gegen die Aerzte zu Felde, welche das nicht beherzigen.

P. 25. Auf die Weise kommt denn Basil auf Aerzte und Chirurgen zu sprechen, und ventilirt hierbei die gegenseitigen Titel-

P. 26. Der Titel führt ihn auf den Titel der Tab. smar., das ist auf die verschiedenen Interpretationen der Tab. smar. seitens der Abendländer, welche verschiedene „Titel" führen. Allen diesen Interpretationen trägt er nicht Rechnung, er will ja blos fünfen Rechnung getragen wissen. Diejenige Interpretation der ersten Abendländer, auf welche am wenigsten zu reflectiren ist, das ist die Stercus-Interpretation, stellt er in den Vordergrund, zeichnet sich also, um zu den 5 Interpretationen zu kommen, den Weg, dass er vom Schlechteren zum Besseren übergeht.

P. 29. Basil geht zur Gottheit über, womit er darauf hinweist, dass die Lapis philos.-Interpretation an der Hand der 3 Principien in den Vordergrund gestellt werden soll. Diese lehnt ja an die Gottheit an.

P. 30. An diese Interpretation reiht er dann die Mensch-, die Pflanzen-, die Metall-Interpretation der Tab. smar. Alle Dinge, sagt er, haben einen Spiritus in sich; der Mensch (das Thier), das Pflanzenreich, das Mineralreich. Die „alle Dinge" nennt er res omnes, versteht aber darunter die omnes res natae. Der ihnen innewohnende Spiritus ist das ihnen innewohnende Substrat, zur Mensch-, Pflanzen-. Metall-Interpretation der Tab. smar. verwerthet zu werden. Dieser Spiritus wohnt nun auch dem Antimon inne, denn Basil geht ja darauf aus, die betreffenden Interpretationen nicht dem Lapis philos. überhaupt, sondern dem Antimon-Lapis anzureihen.

P. 31. Es giebt, sagt Basil weiter, verschiedene Arten der Spiritus, Geister, nämlich sichtbare, mit Sinn und Verstand begabte, man kann sie aber nicht greifen und fassen, hauptsächlich solche, welche in den Elementen ihren Wohnsitz aufschlugen, Feuer-Geister, Luft-Geister, Wasser-Geister, Erd-Geister oder Erd-Männchen. Diese Geister haben Sinn und Verstand, sind kunstreich, und können sich in verschiedene Gestalten verwandeln bis zur Zeit ihres Urtheils. Ob der Urtheilsspruch bereits jetzt gegen sie ergangen, oder noch nicht, das überlässt Basil der göttlichen Vorsehung, der nichts verborgen ist.

Hier bringt uns Basil die Spiritus, wie sich der Volksaberglaube an sie lehnt. Ihnen gegenüber setzt er die Spiritus in seinem Sinne, deren Substrat der Mensch, die Pflanze, das Mineral oder Metall ist, und sagt in dieser Beziehung

P. 33. Andere Geister, welche nicht reden können, und sich in der That nicht sichtbar zeigen können, sind die, welche in der Thierwelt, namentlich in den Menschen, und ähnlichen (similibus, Anlehnen der Mensch-Interpretation an die Drachen-, Fermentations-, Stercus-Interpretation), in den Pflanzen und in den Mineralien sind. Sie haben nichts desto weniger ein verborgenes und thätiges Leben in sich, sie offenbaren sich und treten an's Licht durch ihre Thatkraft, und zeigen sehr deutlich ihre Heilkraft, wenn diese durch Hülfe der Kunst ihnen entrissen wird, und von ihrem Körper getrennt wird. — Das letztere bezieht sich auf die arcanologische Interpretation der Tab. smar., welche sich ihnen anschmiegt.

P. 34. Beziehung der genannten Interpretationen zum Antimon (Antimon-Lapis-philos.) — eine Relation, die wir kennen. Dann aber ist das Feuer an sie anzulehnen. Denn es handelt sich um das Anlehnen der betreffenden Interpretation an die 3 Principien. Diese aber verdanken dem Verbrennungs-Process ihren Ursprung.

P. 37. Basil führt uns das Sulphur aurat. und das Stibium sulphuratum nigrum, die beiden alchemistischen Präparate des Antimon, vor. Er sagt, das erstere enthalte mehr Mercur, das gechieht deshalb, weil sich das Sulphur. aurat. dem Hydrarg. oxyd. rubr. zur Seite stellt. Des Gegensatzes wegen giebt er denu dem Stibium sulphurat. nigrum mehr Schwefel.

P. 38. Weiter auf das Antimon eingehend, kommt der Autor auf das Antimon als Gift und Nicht-Gift. Er nimmt hierbei an, dass das Antimon an und für sich Gift ist. Die beiden Präparate indess, welche von ihm gebraucht werden, sind kein Gift. Das ist eben das, worauf die Darstellung dieser Präparate abzielt, es wird dem Antimon durch die Technik die Giftigkeit benommen, und dadurch präsentiren sich die heilbringenden Präparate.—Bei dieser Gelegenheit bemerken wir im Allgemeinen, dass Basil uns das Gift-Thema öfter vorführt. Diese Angelegenheit dreht sich um die Verketzeruug der Arcana seitens der Schulärzte, indem sie sagten, diese Mittel sind Gift. Hierbei

ist indessen nicht zu übersehen, dass die Alchemisten selbst eine Geige geboten hatten, um diesen Tanz aufzuspielen, indem sie den Lapis philos.: Venenum nannten. Der Hauptstandpunct, den Basil dieser Angelegenheit gegenüber einnimmt, ist der, dass er sagt, Herr Gott, wie seid ihr doch so weise, ihr Herren, habt ihr doch gleich herausbekommen, dass Gift eine Rolle in der Sache spielt. Aber seht, die Arcana sind keine Gifte, sondern blos die Stoffe, aus denen sie dargestellt werden. Werden die Arcana richtig zubereitet, dargestellt, und das ist eben die Kunst, dann wird die Giftigkeit der Grundstoffe paralysirt. Zugleich liegt aber darin, dass Basil uns das Antimon als Gift vorführt, die Finesse, dass er das Antimon zum Sündenbock macht, und so die Giftaffäre von den Arcanis im Allgemeinen auf das Antimon im Besonderen lenkt. Das liegt um so näher, weil er das Antimon als Lapis philos. hat, Lapis philos. aber gleich Venenum.

P. 40. Das Antimon wird uns nun als Lapis philos. geboten, in der Weise geboten, dass das, was auf den eigentlichen Lapis philos., das Quecksilber, kommt, auch dem Antimon zugeschoben wird. Basil sagt, dem Antimon ist das mit dem Quecksilber gemeinsam, dass es mit einem runden Cirkel, der kein Ende hat, verglichen wird, mit einem Cirkel, der aus allen Farben zusammengesetzt wird, in dem man, je mehr man nachsieht, desto mehr findet. Damit wird denn das Antimon als Ens universale dem Quecksilber als Ens universale zur Seite gesetzt. Weiter auf dies Thema eingehend, sagt er, es ist Gift und kein Gift, ein Arzneimittel, hat vier Elementar-Qualitäten, ist mit den 4 Jahreszeiten in Relation zu setzen, ist flüssig und fix: (— alles eben wie das Quecksilber). Keiner kann alle Eigenschaften des Antimons erschöpfend darlegen: (— das ist analog, wie beim Ens universale Quecksilber). — Wir müssen hier noch darauf hinweisen, dass Basil sagt, das Flüchtige des Antimon sei nicht ohne Gift, das Fixe desselben sei aber ganz ohne Gift. Damit fasst er denn das Hydrothiongas in's Auge, welches bei der Darstellung des Sulphur aurat. entweicht. Das erinnert an das Gift der Amrita bei den Indern.

P. 43. Näher den Antimon-Lapis in's Auge fassend, sagt Basil, die Leute suchten blos Reichthümer, sie vergässen aber seinen Nutzen in der Heilkunst. — Das ist die Gegenüberstellung vom eigentlichen Lapis philos., der zur χρυσοποιΐα dient, und vom Heil-Lapis. Bei dieser Gelegenheit zieht Basil

P. 45. gegen den Goldmacher-Schwindel zu Felde.

P. 47. Wer es zum Standpunct eines vollkommenen „Anatomen" des Antimons bringen will, der muss dreierlei beobachten: die richtige Solution des Körpers, das Regimen des Feuers, die Dosis oder das Mass. — Hierbei ist es auf ein Doppeltes abgesehen. Einestheils ist die Solutio die Bemeisterung des Materials, welches zu den 5 betreffenden Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien dient; das Regimen des Feuers ist die Anlehnung dieses Materials an die 3 Principien, welche im Verbrennungs-Process wurzeln; das Mass, das μέτρον, die mensura, bezieht sich darauf, dass gerade 5 Interpretationen zu constatiren sind. Anderentheils wird aber auf die Darstellung des Sulphur aurat. losgesteuert. Die Solutio ist die Darstellung der Lösung des Schlippeschen Salzes, das Feuer-Regimen bezieht sich auf das hierbei anzuwendende Feuer, und das μέτρον bezieht sich auf das doppelte Feuer, das eigentliche Feuer und die Feuer-Flüssigkeit: Acidum sulphuricum.

P. 49. Das, was jetzt von Wein und Essig gesagt wird, bezieht sich auf das Acid. sulphur., welches der Lösung des Schlippeschen Salzes zugesetzt wird.

Basil ist hier, im Anlehnen an die vierte Rubrik seiner Antimon-Interpretation der Tab. smar., bei der Darstellung des Sulphur aurat. Es liegt nahe, dass er bei dieser Gelegenheit auch auf die 4 Regimina kommt, denn die Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar., an welche seine Antimon-Interpretation der Tab. smar. lehnt, fasst in der vierten Rubrik neben einer anderen Interpretation auch eine Interpretation in Bezug auf die 4 Regimina in's Auge (s. die Lapis philos.-Interpretation der ersten Abendländischen Periode). Er bringt uns aber, indem er uns die Calcinatio, Reverberatio, Sublimatio präsentirt, nur 3 Regimina. Das geschieht absichtlich, weil er von den 4 Regimina zu den 12 Regimina (vergl. die zweite Abendländische Periode) übergeht, und hier nur 11 Regimina bringt, wobei es ihm darum zu thun ist, uns das 12. Regimen, weches er in petto hat, rathen zu lassen. Er lehnt die extendirten Regimina an die Bierbrauerei; er führt uns die Darstellung des Bieres vor, um an ihrer Hand die extendirten Regimina abzuwickeln. Ein witzelnder Ausländer wird hier sagen: Da habt ihr den Deutschen, der kann sich selbst bei einer alchemistischen Abhandlung das Bier nicht aus dem Kopfe schlagen! Die Sache liegt indess derartig, dass Basil hier an die dem Zosimus zugeschobene Abhandlung „De zythorum confectione" anlehnt. Als die extendirten Regimina bringt Basil: Putrefactio, Corruptio, Digestio, Reverberatio, Coagulatio, Calcinatio, Destillatio, Clarificatio, Separatio, Sublimatio, Exaltatio. Er bringt also statt 12 Gradus blos 11. Das Regimen, auf welches er es hauptsächlich abgesehen hat, welches er principiell auslässt, nebenbei aber mannigfach bei seinen Brau-Expositionen berührt, ist die Fermentatio. Der Gährungsprocess ist eben die Hauptsache bei der Bierbrauerei, und weist auf den Lapis philos. als Ferment.

P. 58. Im Anlehnen an das, was er über die Bier brauerei gebracht, macht uns Basil darauf aufmerksam, dass wir bei dem, was er uns vorführt, nicht an der Oberfläche haften, sondern in die Tiefe des Sinnes eindringen sollen, dass wir dem, was er uns über das Antimon bringt, aufmerksam folgen sollen. Das Antimon, sagt er, gleicht einem Vogel, der durch die Luft fliegt, und der sich, wie ihn die Luft treibt, wendet, wohin er will. — Das ist nun ein Anlehnen an das ascendit a terra in coelum der vierten Rubrik der Tab. smar., in deren Bereich wir uns augenblicklich befinden. — Die Rolle der Luft oder des Windes, sagt er dann weiter, übernimmt hier der Mensch, er treibt das Antimon dahin, wohin er will. Er kann es roth oder gelb, weiss oder schwarz machen. — Das ist, die vierte Rubrik bringt uns nicht blos das Sulphur aurat., sondern auch, in Bezug darauf, dass es heisst et recipit vim superiorum et inferiorum, alle Antimon-Lapides, damit das Antimon überhaupt, und damit das Stibium sulphur. nigrum.

P. 60. Wenn ein ungelehrter Mensch ein Buch in die Hand nimmt, so weiss er sich nicht recht in den Sinn hineinzufinden. Haeret, ut vacca, quae ad oblatae novitatem januae obstupescit, er stiert es an, wie die Kuh das neue Thor. Erklärt man ihm aber das Buch, so arbeitet er sich successiv hinein. Ein solches Buch ist das Antimon, man muss sich successiv in dasselbe hineinarbeiten, man muss in dem Durchschauen desselben wie ein Schüler von Classe zu Classe steigen. — Nun ja, wo das Antimon das ist, wozu es Basil macht, das ist eine Angel, um die sich mehr oder weniger die ganze Alchemie dreht, da kann man es, resp. den Stoff, der sich an dasselbe knüpft, nur successiv bemeistern.

P. 62. Basil kommt wieder auf die Arcana als Gifte, und zieht gegen die Aerzte zu Felde, welche diese grossen Mittel verketzern und das „Kreuziget ihn!" über sie aussprechen. Bei dieser Gelegenheit sagt er

P. 69. Quam ridiculi mihi videantur isti magnifici, sibique solis sapientes Doctores, qui Imperatores, Reges, Principes caeterosque magnates deterrent et serio admonent, ne tales medicinas vel extremis labiis attingant, quod sint noxiae, venenatae et undequaque periculosae, hic non indicabo, cum videam, eos tantummodo ex opinione sua judicare, nec pensi habere observationes ullas aliarum rerum, quarum illi notitiam sua sibi observatione non antea acquisiverint ac proinde aliud aut aliter judicare nequeunt.

„Wie lächerlich mir jene hochtrabenden Doctoren vorkommen, die nur für sich weise sind, die Kaiser, Könige, Fürsten und andere Magnaten abschrecken und ermahnen, dergleichen Medicamente nicht mit den Lippen zu berühren, weil sie schädlich, giftig, absolut gefahrbringend sind — das mag ich nicht aussprechen. Denn ich sehe, dass das ihrerseits nur ein selbstsüchtiges Urtheil ist, ich sehe, dass sie Beobachtungen über Dinge in den Wind schlagen, über die sie nicht beobachten gelernt haben, über die sie also, bei Lichte betrachtet, gar nicht anders urtheilen können." Und:

P. 71. Exclamare hic iterum liceat, bone Deus, quid hoc est rei! Quid hominibus his bonae mentis est! Quam curam gerunt aegrorum suorum! Vae, vae illis! — —

„Ich rufe hier aus, guter Gott, was sind das für

Geschichten! Haben diese Menschen gesunden Menschenverstand? Wie sorgen die für ihre Patienten! Wehe, Wehe!" — —

Vulcanus ille scilicet medicamentorum praeparator non invenitur apud eos, furni namque eorum apud apothecarium sunt, ad quos nunquam vel raro accedunt. Chartula nimirum, cui solemne illud „Recipe" inscriptum est, iis utramque facit paginam, quam recipiens mediastinus nescio quis apothecarius famulus ex mortario suo omnem medicinam, omnem aegri sanitatem magno strepitu extundit.

„Jener Vulcan, der Zubereiter der Medicamente, wird bei ihnen nicht gefunden. Ihre Oefen sind beim Apotheker, sie kommen nie oder selten zu ihnen. Lieber schreiben sie einen Wisch mit dem pomphaften „Recipe" an der Spitze auf beiden Seiten voll. Das nimmt dann irgend ein obscurer Apothekergehülfe, und stösst alle Medicin, alle Gesundheit des Kranken aus seinem Mörser mit grossem Spectakel heraus."

Muta, mi Deus, muta haec tempora, et fac finem hujus arrogantis superbiae. Arbores illas everte, ne in coelum usque accrescant, subverte gigantes illos, ne montes omnes accumulent, et defende eos, qui, serio rem agentes, tibi fideliter serviunt, ut adversus hosce persecutores suos possint consistere.

„Aendere, o Gott, diese Zeiten, mach' ein Ende mit diesem arroganten Uebermuth. Reisse jene Bäume aus, dass sie nicht bis in den Himmel wachsen. Stürze jene Giganten, damit sie nicht alle Berge übereinander thürmen, und vertheidige die, welche treu und redlich handelnd, dir dienen, damit sie vor diesen ihren Verfolgern bestehen können."

Ergo certe omnes iisdem votis in monasterio nostro mecum obstrictos serio admonebo, ut mecum diurnas nocturnasque Deo adhibeant preces, ut hos inimicos verae medicinae ita illuminet, ut errorem suum execrentur, et gloriam Dei, potentiamque creaturis inditam agnoscant etc.

„Ich will wenigstens meine Kloster-Brüder alle ernstlich ermahnen, mit mir Tag und Nacht zu Gott zu beten, dass er diese Feinde der wahren Medicin so erleuchten möge, dass sie ihren Irrthum verwünschen und Gottes Ruhm, so wie die Kraft seiner Creaturen erkennen u. s. w."

In Bezug auf die letztere Stelle kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass es dem Basil mit seinem Beten schwerlich Ernst ist. Mit dem Beten seinerseits, mit dem Beten der Mönche ist der Sache wohl kaum abzuhelfen. Die wahre Abhülfe hätte darin gelegen, wenn er den Aerzten die Arcana offen dargelegt hätte. Denn das ist ja leicht zu durchschauen, dass alle Feindschaft darin wurzelte, dass die Schulärzte das nicht curiren konnten, was die Alchemisten wohl curiren konnten.

P. 75. Der Autor kommt auf den Namen des Antimons und sagt, bei den Arabern hiesse es: Asinat, bei den Chaldäern: Stibium, bei den Lateinern: Antimonium, bei den Deutschen: Spiesglas (Vitrum striatum, gestreiftes, gefalztes, gekerbtes Glas. Kerckring schreibt eben Spiesglas; Thölden Spiessglas. Auch hat Thölden für striatum „spiessig".

P. 79. Basil kommt wieder auf die Giftaffäre. Sein Unwille von vorher hat aber ausgetobt und er denkt, ich will's machen, wie's Pythagoras mit dem Scythen Abaris gemacht hat, das heisst, mit Narren Narrenkram treiben. Das Problem an die Spitze stellend, ein Gift könne auf zwei Arten paralysirt werden, erstens dadurch dass ihm etwas entgegengestellt wird, was dem Gifte entgegengesetzt ist, ihm widerstrebt, und zweitens durch ein anderes Gift, indem ein Gift das andere anzieht, bringt er eine Reihe närrischer Beispiele hierfür in folgendem Genre: Man macht einen Kreis von Einhorn. Eine lebendige Spinne wird mitten in diesen Kreis gesetzt. Nun kann die Spinne nicht heraus, denn sie flieht das, was dem Gifte widersteht. Bestände der Kreis aus einer giftigen Materie, dann würde die Spinne wohl herauskönnen, sie würde das ihr ähnliche Gift überschreiten. U. s. w. Sieht man sich indess diese Beispiele bei Lichte an, so wird man bald gewahr, dass Basil sie schlau dazu benutzt, um uns den Lapis philos. als Ens universale (vergl. die 2. Abendländische Periode) vorzuführen. Wir erhalten auf diese Weise den Lapis philos. präsentirt als: Einhorn, Cirkel, Spinne, Münze, Wasser, Schiff, Ente, Bleikugel, Brod, Magnet, Seife, Fettsubstanz, Ei, Eis, Glied des Körpers, Schnee, Kälte, Hitze, Spiritus vini, Quinta essentia Sulphuris, Sperma ranarum, Pulver, Viper, Schlange, Medicament, Kröte, Schüssel, Topf (Aludel) u. s. w.

P. 87. Gegenüberstellen des Mercur-Lapis (Astrum Solis) und des Stibium-Lapis. Der letztere steht unter dem ersteren.

P. 88. Der Verbrennungs-Process mit seinem Sal, Sulphur und Mercur wird uns vorgeführt, und von ihm kommt Basil

P. 90. zu den drei Antimon-Lapides, dem Mercur-Lapis, dem Sal-Lapis, dem Lapis ignis. In Bezug auf den Lapis ignis machen wir darauf aufmerksam, dass Basil

P. 94. ausdrücklich sagt: cum autem hic Lapis ignis rite praeparatus est, prout in fine hujus tractatus ulterius sribam. „Wenn aber dieser Lapis ignis richtig präparirt ist, wie ich am Ende dieser Abhandlung weiter schreiben werde". Daraus geht also hervor, dass man sich nicht dem Gedanken hingeben darf, als wenn der Appendix zum Currus triumphalis etwa ein Anflicksel wäre, welches nicht zum Currus triumphalis gehört, und von fremder Feder herrührt.

P. 95. Es geht wieder gegen die Schulärzte los. Hierbei sagt Basil:

P. 97. Der Arzt, wenn er eine Cur unternimmt, soll dafür Sorge tragen, dass er nichts unternimmt, was der Natur widerstreitet, dass er nicht das verkehrte Mittel anwendet. Thut er das, so unternimmt er einen ähnlichen Process, als wenn man Spiritus vini in Scheidewasser (Aqua fortis) giesst, — er bewirkt ein heftiges Aufbrausen. Und was dem ähnliche Beispiele sind. Und nun geht's

P. 98. weiter im Text auf Aerzte und Apotheker los. Dabei meint er

P. 100. Er wolle mit derartigen Reden aufhören, damit das Papier nicht von seinen rollenden Thränen durchnässt würde. Was käme hierbei heraus? Nichts anders, als dass er, indem er die Blindheit der Welt beweine, seine Schrift unleserlich mache, von der er doch wünsche, dass sie Allen bekannt würde. Aber er hört noch nicht auf, und sagt: Ich bin ein Geistlicher, und will's bleiben, so lange Gott mich leben lässt. Ich kann daher nicht anders schreiben, als wie es für jenen Stand passt. Aber: Si judicis saecularis fungerer officio, exaltarem vocem meam, et inflarem tubam clangore canoro, si forte audirent surdastri illi, qui hactenus veritatem nolunt agnoscere, sed eam sine causa, falso et mendaciter ex ignorantia persequuntur, calumniantur, contemnunt, vituperant et prorsus meditantur opprimere.

„Wenn ich der Welten-Richter (das soll judex saecularis bedeuten) wäre, dann würde ich meine Stimme laut erheben, und schmetternd in die Posaune stossen. Vielleicht hörten mich dann jene Harthörigen, die bis jetzt die Wahrheit nicht erkennen wollen, die im Gegentheil dieselbe grundlos, fälschlich und lügnerisch aus Ignoranz verfolgen, verleumden, verachten, tadeln und völlig zu unterdrücken streben."

Nun, wir denken, Basil versteht das in die Posaune Stossen auch ohne ein Welten-Richter zu sein.

Lieber Leser, du sagst vielleicht: Pfui, dieser Angriffe! Ich aber sage dir, selbst der Wurm krümmt sich, wenn er getreten wird. Wisse und bedenke, dass die neidischen Schulärzte die harmlosen Alchemisten, die sich so erfolgreich dem hohen Berufe hingaben, der leidenden Menschheit effectiv zu helfen, und deren Verbrechen einzig und allein darin bestand, dass sie mehr konnten, als ihre Neider, von diesen auf die abscheulichste Weise verfolgt wurden. Weisst du das, bedenkest du es dir, so unterliegt es bei mir keinem Zweifel, wohin du dein „Pfui" schleuderst.

P. 103. Anlehnend an die Stelle P. 107: Observa ergo diligentissime, welche wir aus der Metall-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien kennen, ist das Antimon ein Dampf, von den Obergestirnen gemacht, und hinterdrein durch die Elemente coagulirt, gereift und durchkocht. Das Antimon hat aus demselben Gestirn, aus derselben Wurzel seine Wesenheit, Tugend, Kraft, Wirksamkeit, Qualität als das Quecksilber. (Nun, wir wissen ja, dass sie verwandt sind, da Antimon sowohl, als Quecksilber, uns den Lapis philos. liefert.) Nur ist das Antimon härter, als das Quecksilber. Das letztere kommt daher,

dass das Antimon mehr Salz hat, als das Quecksilber. Sal ist nämlich das, was die Körper fest macht. Weil das Salz so schwach im Quecksilber vertreten ist, deshalb ist es flüssig. Es kann nur von dem fix gemacht werden, welcher den Lapis philos. hat, das heisst von dem, der aus Quecksilber: Hydrarg. oxyd. rubr. machen kann.

P. 105. Der Mercur ist nichts anderes als ein wahres Feuer. — Auf Grund dessen nämlich liefert er uns das Hydrarg. oxyd. rubr. als Lapis ignis, welchem Basil das Antimon als Lapis ignis, das ist als Sulphur aurat., zur Seite stellt.

P. 107. Es kommt jetzt die Stelle: Observa ergo diligentissime, welche wir bereits kennen, und welche auf die Entstehung der Metalle in der Erde abzielt.

P. 109. Ausser den genannten Metallen (Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Blei) entstehen auch andere Metalle aus den 3 Principien, dem Metallkeim, nämlich Vitriol, Antimon, mehrere Marchasitae, Electrum, und andere Minerale, welche Basil nicht weiter durchgehen will. (Thölden bringt eine grössere Reihe.)

Das Gold hat einen viel mehr perfecten Schwefel und Mercur als die übrigen Metalle und Minerale. (Natürlich, es ist in seinem (Salz), Schwefel und Mercur bereits Gold, und braucht nicht weiter durch die χρυσοποιΐα zu Gold gemacht zu werden.) Nur ein Mineral giebt es, in dem das Sulphur Solis eben so stark und mächtig, ja noch mächtiger und stärker gefunden wird, als im Gold selbst (nämlich den Lapis philosophicus). Und 2 Arten Metalle werden gefunden, in welchen das Praedominium sehr triumphirt (nämlich den Lapis ignis Mercurii et Antimonii).

P. 111. Das Antimon entsteht also in der Erde, wie die übrigen Metalle und Minerale (wie das im Allgemeinen P. 107. und im Besonderen P. 103. angegeben). Es hat in sich zumeist den Schwefel vertreten, dann den Mercur, und dann das Salz. — Dass die Reihenfolge in den Principien die so eben aufgeführte ist, hängt damit zusammen, dass Basil seinen Lapis ignis zumeist in den Vordergrund geschoben haben will. Dann erst, wenn er diesen als Schwefel hat, trägt er dem Rechnung, dass er in ihm ein Seitenstück zum Quecksilber-Lapis hat. Diese beiden Standpuncte sind aber die hervorragendsten, und folgt daraus per exclusionem, dass das Salz zum letzten in der Reihe steht.

Hieran knüpfen sich denn auch die Elementar-Qualitäten des Antimons. Die hitzige Elementar-Qualität (Schwefel, Lapis ignis) steht im Vordergrund.

P. 112. Auf die Weise ist denn Basil vom Metall auf den Lapis philos. als solchen gekommen. Er biegt jetzt zum Heil-Lapis ein. Dabei drängt sich dann wieder die Gift-Affäre in den Vordergrund, indem ja der Standpunct Basils der ist, das Antimon sei an und für sich ein Gift, diese Giftigkeit würde ihm aber benommen, indem es auf die entsprechende Weise in ein Heilmittel umgewandelt wird, indem das Böse vom Guten getrennt wird.

P. 113. Antimonium, so sagt er, merum venenum est, nec de genere minorum venenorum, sed quo homines et bestias possis perimere. „Antimon ist ein ächtes Gift und gehört nicht einmal zur Classe der unbedeutenden Gifte, sondern es ist ein so starkes Gift, dass man Menschen und Thiere damit tödten kann.“ (!) Darum das Geschrei gegen dieses Mittel, welchem Keiner mehr so recht trauen will. Ich, Basil, sage euch aber, es ist ein Heilmittel, grösser als welches es kein zweites auf der Welt giebt, freilich, ihr müsst es nur richtig darzustellen verstehen. Steht es denn, meint er, anders, als mit dem Theriak? Der wird aus Vipergift gemacht, und ist doch ein grosses Heilmittel. (Die Aerzte zu Basils Zeit müssen den Theriak vielfach angewandt haben. Basil hält die Parallelisirung des giftigen Antimon mit dem Vipergift resp. dem Theriak für sehr schlagend, für eine wahre Argumentatio ad hominem.)

P. 118. Wer ein Schüler des Antimons werden will, der muss zum Vulcan in die Schule gehen, der nämlich ist ein „magister et revelator“ aller Arcana. — Das ist, ohne Feuer resp. ohne den Feuer-Liquor: Acid. sulphuricum kann man sich das Sulphur auratum und das Stibium sulphuratum nigrum nicht darstellen.

P. 119. Basil weist auf die Heilkraft des Antimons beim Morbus Gallicus, der Syphilis, hin; ebenso bei der Lepra.

P. 120. Basil wirft die Fragen auf: Wie kommt es, dass Minerale und andere Dinge ihre Giftigkeit erhalten? Was ist Gift? Woher entspringt die Giftigkeit der Dinge? Wie kann man einem Dinge seine Giftigkeit benehmen? Wie kann man nach der Entfernung des Giftes ein Mineral sicher und ohne Gefahr zum Heilen anwenden? Darauf will er kurz und bündig antworten, dass die Infusion des Giftes unter einen doppelten Gesichtspunct fällt, unter einen natürlichen und übernatürlichen. Und indem er sich nun an die Lösung der Fragen begiebt, thut er vorab nichts anders, als dass er uns in Expositionen, welche als Gründe aussehen, den Lapis philosophicus als Ens universale vorführt. Wir erhalten hier den Lapis philos. als Gott, Mineral und Metall, das Princip des Guten und Bösen, den Baum des Lebens im Paradies, Sterne, Kometen, Gegensätze, Dinge die sich widerstreiten, Waffen, Medicin, Speise, Magen (Aludel), u. s. w. Dann sagt er:

P. 124. Hauptsächlich ziehen die Körper (Minerale) das Gift in der Erde an sich, indem eine gewisse mercurialische Wesenheit, die noch unreif, crude und nicht durchkocht ist, den Körper durchdringt, und ihn crude, unreif und unverdaulich macht. Es ist hier, wie beim Getreide. Crude genossen kann es nicht verdaut werden. Dasselbe empfängt die Reife vom Feuer des Makrokosmos. Nun muss es vom kleinen Feuer durchkocht werden, damit es vom Mikrokosmos verdaut werden kann. Darauf wird zum Antimon übergegangen, und dieses mit dem Getreide verglichen. So lange das Antimon crude ist, in der Erde noch nicht zur Fixität durchkocht ist, kann es der Magen nicht verdauen. Die Wurzel der Krankheit wird durch dasselbe nicht angegriffen, das geschieht erst, wenn das Antimon in die Fixität übergeführt wird. Es muss also dem Antimon absolut seine giftige Unreinigkeit genommen werden, bevor es zu medicinischen Zwecken angewandt wird. Es ist das Gute vom Bösen, das Fixe vom Nicht-Fixen, die Medicin vom Gifte zu trennen. Das kann nun blos geschehen durch Vermittelung des Feuers. Was der Vulcan im orbis major nicht vollbringen konnte, dem muss im mundus minor durch einen anderen Vulcan nachgeholfen werden. Durch das Feuer werden denn auch dem Antimon die verschiedenen Farben mitgetheilt. (Sulphur aurat.: roth, Stibium sulphur. nigrum: schwarz.)

P. 129. Wir sind noch immer beim Heil-Lapis, das ist, auf das Antimon bezogen, bei dem Antimon, in dem nicht nur Antimon, sondern die Arcana überhaupt vertreten sind. Darauf wurden schon im Vorangehenden Blicke geworfen, hier aber wird es ganz besonders hervorgehoben, wenn es heisst: In me enim (ipsum Antimonium te alloquor) invenis Mercurium, Sulphur et Salem, quibus nihil ad sanitatem hominum est conducibilius. „In mir — ich Antimon selbst rede dich an — findest du Quecksilber, Schwefel, Salz, angemessener als die es nichts für die Gesundheit des Menschen giebt.“ — Diese 3 respräsentiren hier die Arcana: Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Dass das Antimon als selbstredend eingeführt wird, geschieht der Mensch-Interpretation der Tab. smar. zu Liebe, an die sich der Heil-Lapis anreiht. Ein **Mensch** spricht. Wenn daher das Antimon spricht, so lehnt das an den Menschen, und damit an die Mensch-Interpretation der Tab. smar.

Mit dem Sal, Sulphur, Mercur als res conducibiles ad sanitatem befürchtet Basil zu offen gesprochen zu haben. Darum springt er vom Heil-Lapis zum eigentlichen Lapis philos. Antimonii ab und sagt: Mercurius est in regulo, Sulphur in colore rubro, et Sal in derelicta terra nigra. „Der Mercur ist im Regulus (Antimonii), der Schwefel in der rothen Farbe (Sulphur aurat.), das Salz in der zurückbleibenden schwarzen Erde.“ (Diese zurückbleibende schwarze Erde kann zwiefach gefasst werden. Entweder ist es **der** Lapis, welcher übrig bleibt, nachdem die beiden anderen Lapides absolvirt sind, also: Stibium sulphuratum nigrum. Oder das Zurückbleiben wird auf das bezogen, was übrig bleibt, wenn man aus dem Antimon den Regulus gezogen hat.) Qui haec separare potest, fährt Basil fort, et iterum unire debito modo secundum artem, ita ut fixatio sine veneno dominetur, ei cum honore et veritate gaudere licet, se Lapidem, qui ignis dicitur, assecutum, qui ex Antimonio confici potest ad sanitatem mortalium et ad sustentationem temporalem cum utilitate particulariter. „Wer diese trennen und wieder nach Fug und Schick vereinigen kann (ein Hinblick auf das σπάειν und ἀγείρειν), so dass die Fixation ohne Gift herrscht, der kann sich in Ehren und in Wahrheit freuen, dass er den Lapis ignis

erlangt habe, der aus dem Antimon dargestellt werden kann zur Gesundheit der Menschen und zur zeitlichen Erhaltung mit Nutzen particulär."—Also ganz ein Ueberspringen zum Lapis ignis, den Basil an die Spitze der Antimon-Lapides stellt. In ihm hat er dann die Arcana „particulär."

P. 130. Vom Lapis ignis springt Basil nun wieder zu den Arcanis überhaupt, indem er sagt: Im Antimon findest du alle Farben: Schwarz, Weiss, Roth, Grün, Blau, Grau, Gelb und andere. Hier werden uns die sieben Arcana vorgeführt, die ihnen zukommenden Farben aber mit Absicht verdeckt gehalten.

P. 131. Die Arcana sind jetzt sattsam eingeleitet, und Basil bringt uns im Folgenden das, was er an sie anzuknüpfen die Absicht hat, hierbei natürlich, dem Titel des Buches entsprechend, das Antimon vorschiebend.

Zuerst führt er uns die Arcana als Lapides und in specie als Edelsteine vor. Es handelt sich um die Stelle: Advertat interim artis amator etc., welche wir aus dem Abschnitt „Die Arcana als Edelsteine" kennen.

Dann lehnt er die Arcana an die Metalle, dabei dem Farbenstandpunct Rechnung tragend. Er sagt:

Quantum autem ad metalla, nigrum Saturno, rubrum Ferro, flavum Auro, viride Cupro, coeruleum Argento, album Mercurio, mixtum ex variis coloribus Jovi attribuitur.

Basil will also Metalle und Farben ff. gegenübergestellt wissen:

Blei — Schwarz (P. solar. niger).
Eisen — Roth (Rost, Rotheisenstein u. s. w).
Gold — Gelb.
Kupfer — Grün (Kupfervitriol, Liqu. hepatis).
Silber — Blau.
Quecksilber — Weiss.
Zinn — Pomeranzenfarben (P. sol. rub., Roth + Gelb).

Und dann führt er uns die Arcana vom Standpunct des Geschmackes vor. Es heisst: Fit enim una aliqua ratione, ut per praeparationem educatur ex Antimonio acidus humor per destillationes instar aceti veri et synceri. Alia via color ruber pellucidus paratur, dulcis et sapidus instar mellis despumati vel sacchari. Alias amaritudo prodit instar absynthii. Alias acrimonia quaedam quasi oleum quoddam salsum: ita semper natura alia aliam sequitur. „Auf eine Art geschieht es, dass präparationsweis aus dem Antimon durch Destillation eine saure Flüssigkeit gezogen wird, wie ein ächter Essig. Auf einem anderen Wege wird eine durchsichtige rothe Farbe bereitet, süss und schmackhaft, wie abgeschäumter Honig oder Zucker. Auf andere Weise geht eine Bitterkeit hervor wie Absynth. Auf eine andere Weise eine gewisse Schärfe, gewissermassen ein salziges Oel. So folgt eine Natur auf die andere."

Vorhin hielt sich Basil an die sieben Arcana. Hier hält er sich an die vier Arcana. Von ihnen kommt:

Das Saure auf das Acidum sulphuricum.
Das Süsse auf den Pulvis solaris.
Das Bittere auf den Liquor hepatis.
Das Salzige auf das Natron.

(Vergl. bei Plato.)

P. 133. Es werden die nomenclatorischen Hauptstandpuncte gebracht, von denen aus die Antimon-Präparate im 2. Theile des Buches vorgeführt werden, nämlich der Standpunct des Ascendere (Sublimatio, Flores), Descendere (Calcinatio, Reverberatio, Pulvis), als Vitrum, Oleum, Extractio, vom Gesichtspunct der Farbe, als Mercurius, Sal, Sulphur, Magisterium, Arcanum, Elixir, Tinctura particularis. Hierzu kommen dann im Anlehnen an den Geschmack der Arcana von vorhin die Standpuncte als Acetum, Mel, Saccharum etc.

P. 136. Bei Jam igitur aggredior praeparationem omnium, quae ad Antimonium pertinent fängt der zweite Theil des Buches an. Dieser 2. Theil lehnt nun an den 2. Theil, resp. 2. und 3. Theil des Timaeus von Plato. (Vergl. die Platonische Interpretation der Tab. smar.) Er entspricht dem Theile des Timaeus, welcher die φύσις ἀνθρώπου bringt, insofern, als Basil, indem er die Antimonpräparate bringt, zugleich auch sagt, das ist in diesen, jenes in jenen Krankheiten heilbringend. Damit hat er denn die Relation zum kranken Menschen, und hiermit zum Menschen überhaupt, zur φύσις ἀνθρώπου. Er entspricht dem Theile des Timaeus, welcher das δι' ἀνάγκης γιγνόμενον bringt, insofern, als es sich in dem 2. Theile des Triumphwagens speciell um die Antimon-Präparate handelt, wie es sich im Timaeus speciell um die arcanologischen Präparate handelt.

Die Antimon-Präparate nun, welche uns dieser zweite Theil des Triumphwagens bringt, sind nicht, wie Leute, welche keine Einsicht in die Alchemie hatten, wohl irrthümlich glaubten, die mannigfaltigsten Antimonpräparate, sondern es wird immer auf die beiden Antimontheile des Pulvis solaris, das ist also: Sulphur auratum und Stibium sulphuratum nigrum, losgesteuert. So mannigfach auch die Gesichtspuncte der Darstellung sind, von denen aus Basil uns dieselben präsentirt — einmal fasst er die Farbe der Präparate in's Auge, das andere Mal die entweichenden Dämpfe bei der Darstellung des Sulphur aurat., ein anderes Mal das entstehende Präcipitat, ein anderes Mal die Anwendung der Schwefelsäure u. s. w. u. s. w. — so mannigfach auch die Benennungen der Präparate sind, die uns, an der Hand der P. 133. sequ. gebrachten Uebersicht, vorgeführt werden, immer und immer wieder haben wir Stibium sulphur. nigrum und Sulphur aurat. und Sulphur aurat. und Stibium sulphuratum nigrum. Selbst das, dass uns der Regulus Antimonii vorgeführt wird, und am Ende auch vorgeführt werden muss, weil wir sonst keinen Anhaltspunct hätten für das Antimonium als Mercur, selbst das bringt keine Aenderung in den Zwei-Präparat-Standpunct. Denn das Stibium sulphur. nigrum wird nicht nur einfach durch Schmelzen des Grauspiesglaserzes gewonnen, sondern auch auf die Weise, dass man den Regulus Antimonii mit Schwefel zusammenschmilzt (wobei auch wohl die Masse mit einer Lage verknisterten Kochsalzes bedeckt wird). Auf die Weise liegt es denn sehr nahe, dass wir den Regulus in Bezug auf das Stibium sulphur. nigrum vorgeführt erhalten.

Wir werden den 2. Theil des Triumphwagens nicht speciell durchgehen. Bezugs des Therapeutica, welche er bringt, haben wir dazu dasselbe Motiv, welches uns bewog, beim Timaeus die φύσις ἀνθρώπων fallen zu lassen, und was das Uebrige betrifft, so bringt er nichts neues, was der erste Theil etwa nicht hätte. Stibium sulphur. nigrum und Sulphur aurat. sind uns ja bereits im 1. Theile des Buches vorgeführt worden, und was Basil bei der einen oder anderen Darstellungsweise der beiden Präparate, bei dieser einseitigen Vielfachheit oder vielfachen Einseitigkeit von Stibium sulphur. nigrum und Sulphur aurat. hier und da anknüpft, so findet sich hierin auch nichts erhebliches, was wir nicht bereits aus dem 1. Theile kennen. Freilich wird uns in letzterer Beziehung stellenweis der Lapis philos. als Ens universale in Beziehungen vorgeführt, welche der 1. Theil des Buches nicht bringt. Indessen wird es dem Leser nicht schwer fallen, sich hier an der Hand dessen, was wir in der zweiten Abendländischen Periode beim Quecksilber als Ens universale haben kennen lernen, zu orientiren.

Uebrigens liegt es in der Intention des Basil, es in unser Belieben zu stellen, über den 2. Theil des Triumphwagens wegzuspringen. Dieser Theil bringt uns das, was er in therapeutischer Beziehung bringt, in so allgemeinen Umrissen, dass es dem Basil auch nicht im Traume einfallen kann, demjenigen, der die Arcana kennt, etwas effectiv Instructives zu bieten. In dieser Beziehung ist blos das instructiv, dass der P. solaris ein Heilmittel bei der Franzosenkrankheit ist, denn das mag immerhin der eine und andere alchemistische Arzt bei der Neuheit der Krankheit noch nicht gewusst haben. Indessen hierauf wird bereits im 1. Theile des Buches hingewiesen, und was das übrige Therapeutische betrifft, so bringt es auch der dritte Theil, so dass also auch in dieser Beziehung der Alchemist, wenn er den 2. Theil des Buches überspringt, schadlos ausgeht. Also therapeutisch bringt der 2. Theil nichts von hervorragender Wichtigkeit, alchemistisch bringt derselbe Theil, wie wir bereits gesehen, auch nichts neues von Erheblichkeit, und ist denn der Stoff dieses Theiles derartig zugeschnitten, dass wenn es uns in der Freiheit, die uns Basil giebt, gefällt, den 2. Theil des Triumphwagens zu überspringen, dass wir dess keinen Schaden haben. Diese Freiheit nun aber giebt uns der Autor im Anlehnen an die Platonische Interpretation der Tab. smar. Anlehnend an diese Interpretation sagen die Neuplatoniker, der Timaeus hört auf,

wenn die Specialisirung der Arcana anfängt, und so will uns Basil denn auch nichts in den Weg legen, wenn wir sagen, der Triumphwagen hört auf, wenn die Specialisirung der Antimonpräparate anfängt.

Indem nun aber Basil es in unser Belieben stellt, den 2. Theil des Triumphwagens zu überspringen, geht er hierin sehr umsichtig zu Werke. Gesetzt, er brächte erst den 1. Theil, dann den 2. Theil, und nun wäre das Buch beendet, dann könnte man sagen, aber, Basil, was ist das denn für ein Thun? Du schreibst erst den 2. Theil und negirst ihn dann, stellst es wenigstens in das Belieben des Lesers, ihn zu negiren, nun, warum ersparst du dir denn nicht von vornherein die Arbeit, den 2. Theil zu schreiben? Um dem nun aus dem Wege zu gehen, schliesst Basil nicht mit dem 2. Theile ab, sondern er bringt uns, wenn der 2. Theil fertig ist, noch einen 3. Theil, das ist, den Appendix. Nun macht sich die Sache anders. Es wird nun angenommen, dass der 3. Theil, der Appendix, da anfängt, wo der 1. Theil aufhört, und dass der 2. Theil einen Zwischen-Theil bildet. Jetzt ist's eine analoge Sachlage, als wenn man einen Satz hat, ihn anfängt, einen Zwischensatz anfügt, und nach diesem Zwischensatze den Satz beendet. Hier kann der Zwischensatz derartig sein, dass er nicht in den Hauptsinn des Satzes einschneidet, dass wir also in Bezug auf die Hauptsache nichts verlieren, wenn wir ihn, den Zwischensatz, fallen lassen, dass er aber doch gerade als Zwischensatz als Satztheil seine Berechtigung hat. Z. B. es handelte sich um den Satz: Marcus Tullius der Redner — du weisst, dass ich den Cicero meine — war ein Römischer Bürger. Hier haben wir den Anfang: Marcus Tullius der Redner, das Ende: war ein Römischer Bürger, den Zwischensatz: du weisst, dass ich den Cicero meine. Das „du weisst, dass ich den Cicero meine" kann man nach Belieben auch fallen lassen. Der Sinn des Satzes, der dahin geht, dass der Redner Marcus Tullius ein Römischer Bürger gewesen, wird durch dies Fallenlassen nicht alterirt, aber trotzdem hat auf der anderen Seite doch das „du weisst, dass ich den Cicero meine" eine Berechtigung, und man kann dem Satz-Aufsteller nicht den Einwurf machen, aber wenn der betreffende Zwischensatz fallen gelassen werden kann, warum bringst du ihn denn? Nun, er wird auf Grund dessen gebracht, dass ein Zwischensatz in einem Hauptsatze gerade als Zwischensatz eine Berechtigung hat. Ganz analog ist die Sachlage beim dreitheiligen Triumphwagen. Der 1. und 3. Theil entsprechen dem Hauptsatz, der 2. Theil dem Zwischensatz, und wenn es auch der Autor in unser Belieben stellt, den 2. Theil fallen zu lassen, so haben wir damit doch noch nicht die Berechtigung, ihm vorzuhalten, wenn du es uns anheimstellst, den 2. Theil zu überspringen, was einer Negirung dieses Theiles gleichkommt, warum bringst du ihn denn?

In dem Appendix des Triumphwagens haben wir übrigens wieder ein Parallellaufen des Triumphwagens mit dem Timaeus. Der Timaeus bringt uns am Ende die Reconstruirung des Weltenthieres. Diese Reconstruirung schliesst sich dem ersten Theile des Timaeus an, bringt also einen Appendix an diesen ersten Theil. Das ist ein analoges Verhältniss wie beim Triumphwagen, in welchem sich ein Appendix an den ersten Theil des Buches anschliesst.

Wir kommen nun zum Appendix.

Derselbe beginnt mit einer Einleitung, in welcher

P. 305. Basil sagt, das Antimon würde zu Buchdrucker-Typen benutzt. Ferner mache man bei einer gewissen Constellation, bei einem gewissen Stande der Planeten, aus Antimon mit anderen Metallen eine Mixtur, woraus Signaturen und Charaktere von besonderer Tugend gegossen (funduntur) würden. (Das zielt auf die Metall- und Planeten-Zeichen.) Ferner mache man aus derselben Mixtur Spiegel (specula, ein anderer Ausdruck für die Metall- und Planetenzeichen,) von vielen und wunderbaren Aspecten und Eigenthümlichkeiten. Ferner mache man aus Antimon Schellen und Glocken von wunderbarem Tone (wahrscheinlich Narren-Schellen, mit denen er den Unkundigen etwas aufbindet, und Glocken, mit denen er die Weisheit der Schulärzte zu Grabe läutet). Ferner: Menschen-Bilder (Antimon im Anlehnen an die Mensch-Interpretation der Tab. smar.), und vieles andere.

P. 308. Der eigentliche Appendix beginnt mit der Ueberschrift: De curru triumphali Antimonii et quid sit Lapis ignis.

Im Hinblick auf die zweite Rubrik der Tab. smar. legt sich Basil, wie einst Daedalus und Icarus, Flügel an und erstrebt damit das superius, er fliegt der Sonne entgegen. Dem inferius zu Liebe verbrennt er sich aber die Flügel, wie Icarus, und fällt in's Meer. Dies Meer ist die Materia prima als Wasser gefasst. Er ruft zu Gott und ein rettender Engel eilt herbei. Dieser gebietet dem Wasser, und im tiefen ἄβυσσος erscheint ein hoher Berg (Lapis philos.). Basil ersteigt den Berg und untersucht auf ihm, ob denn zwischen den superiora und inferiora die Freundschaft sei, wie sie die Menschen rühmen, und ob die Astra superiora vom Schöpfer die Macht erhalten haben, dass sie etwas sich ähnliches in der Erde hervorbringen. Indem er das untersucht, findet er Wahreres als die Wahrheit (inveni veritate, ut sic loquar, ipsa verius). Er findet nämlich, wie sein neues Problem vom Antimon-Lapis dem alten Problem vom Quecksilber-Lapis gegenübersteht.

P. 311. Zuerst bringt Basil die Stelle Observa ergo diligentissime, P. 107, in etwas anderer Form, und fährt dann fort:

P. 312 Jetzt wolle er den Lapis ignis, der aus dem Antimon dargestellt wird, mit dem Processe seiner Darstellung beschreiben, diesen Lapis, welcher nicht nur die Menschen, sondern auch die Metalle particulär heile (indem er sie entweder als Particulär-Lapis, dem Universal-Lapis Quecksilber gegenüber, zu Gold macht, oder indem er sie, die bereits Metalle sind, zu einem höheren Metalle, Gold, potenzirt). Dabei hält er es für nöthig, folgende Puncte zu berühren. Welche Eigenschaft der Lapis ignis hat? Welches sein Mineral sei? Ob ein Lapis ohne Materie entstehen könne, oder nicht? Welches die äusserste Differenz der Lapides sei, und wie viele Species derselben gefunden werden? Endlich will er über ihren Gebrauch reden.

P. 313. Die wahre Tinctura Antimonii, welche die Medicin der Menschen und der Metalle ist, wird nicht dargestellt aus dem cruden und flüssig gemachten Antimon, wie es bei den Kaufleuten und Apothekern zu haben ist, sondern sie wird aus dem Mineral dargestellt, wie es aus den Bergen hervorgeschafft und zuerst in ein Vitrum umgeformt wird. Wie nun jene „Extraction" geschieht, das ist ein Hauptwerk (opus palmarium), in dem die ganze Kunst besteht. Die präparirte, fixe und solide Tinctura Antimonii, das ist der Lapis ignis, ist eine reine, durchdringende, spirituelle, feurige Essenz, welche zu einer coagulirten Materie reducirt ist, und ist dem Salamander zu vergleichen, welcher im Feuer nicht verzehrt, sondern gereinigt und erhalten wird.

P. 315. Der Lapis ignis tingirt nicht universell, wie der Lapis philosophorum, er tingirt blos particulär. — Den Ausdruck: „particulär" gebraucht Basil an verschiedenen Stellen in verschiedenem Sinn. Hier will er sagen, das Quecksilber ist der Lapis philosophicus vom allgemeinen Standpunct, das Antimonium vom besonderen Standpunct.—Sofort aber springt er ab, und nimmt das „particulär" in einem anderen Sinne. Er sagt: Nimirum (tingit particulariter) Lunam in Solem, Stannum item et Plumbum, Martem autem et Venerem non attingit. „Nämlich er tingirt particulär die Luna in den Sol, ebenso Zinn und Blei, den Mars und die Venus lässt er unberührt." Damit will er sagen, stellt man das Antimon den Arcanis gegenüber, so hat es blos eine Relation zum Pulvis solaris ruber und niger (Stannum et Plumbum). Damit wäre eigentlich die Sache fertig. Basil aber fasst das in's Auge, dass Silber als Luna: Quecksilber ist. Als solches eignet sich die Luna, zum Antimon in Relation zu treten, denn arcanologisch genommen ist ja Quecksilber das, was, um zum Arcanum zu werden, sich mit dem Antimon zu vereinigen hat. Und so tingirt denn das Antimon nicht nur das Zinn und Blei, sondern auch die Luna. Dass nun die Luna zum Sol tingirt wird, hängt damit zusammen, dass sich Basil denkt, zur Luna trete gerade das Sulphur aurat. hinzu. Dann wird die weisse Luna gelb-roth und damit zum Sol. Dass der Lapis ignis, oder das Antimon überhaupt „Martem et Venerem non attingit", hängt damit zusammen, dass Eisen und Liquor hepatis nichts mit dem Antimon zu thun haben. Uebrigens denkt

man bei dieser Stelle unwillkürlich an die Stelle bei Geber, Cap. 1, Cap. 15. (Vergl. den Abschnitt: Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tab. smar.)

Praeterea non potest una pars hujus tincturae plus quam quinque partes transmutare. „Ausserdem kann ein Theil dieser Tinctur nicht mehr als 5 Theile transmutiren.“ — Hierbei wird an die Stelle von vorhin angelehnt. Man hat im Quecksilber der beiden Pp. solares 2 partes, welche transmutirt werden. Die Luna wird doppelt gefasst: sind wieder 2 partes, also im Ganzen 4 partes. Die Luna endlich zieht den Sol zu sich hinüber, und damit wären 5 partes da. — Diesem Sachverhältniss entgegen kann der magnus Lapis philosophorum unendliches bewirken.

P. 316. Das Mineral, aus dem der Lapis ignis gemacht wird, ist die terra Antimonii.

Basil fasst jetzt in's Auge, dass die Arcana überhaupt Lapides sind, was er einleitend ausdrückt, es würden viele Arten Lapides gefunden, welche particulär tingiren. Hierbei fasst er denn auch die Arcana als Metalle in's Auge.

P. 318 Indem nun die Metalle aus Sal, Sulphur und Mercur bestehen, spielen hierbei das Sulphur und der Mercur die Hauptrolle. Der Sal bewirkt blos das Festsein der Metalle.

P. 319. Mit der „Materie“ des Lapis fasst Basil das in's Auge, dass trotzdem, dass man die Metalle an und für sich hat als Sal, Sulphur, Mercur, dass trotzdem der Lapis philos. zu ihnen hinzutritt.

P 322. Alle Tincturae metallorum müssen derartig zubereitet werden, dass sie einer besonderen Liebe gegen die Metalle theilhaftig werden, und eine Neigung, ein Verlangen erhalten, sich mit ihnen zu vereinigen, und sie in einen besseren Zustand zu bringen. („Alle“ Tincturae metallorum sind alle Lapides philosophici, wobei es namentlich abgesehen ist auf die beiden Lapides philosophici des Quecksilbers und des Antimons.) Nachdem Basil das Obige gesagt, fährt er fort: Willst du einen Vergleich, ein Beispiel? Hier hast du den Vergleich, das Beispiel in Bezug auf den Menschen. Und nun schildert er uns die Liebe, und zwar in so brennenden, glühenden Farben, dass ein erotischer Schriftsteller nicht kräftiger auftragen kann. Die Schilderung (P. 322—326) ist übrigens durchaus rein. Und wie er damit fertig ist, versäumt er es nicht, hinterdrein die Mönchskutte überzuziehen, und sagt:

P. 326. Doch genug hiervon! Es ziemt sich nicht für einen Geistlichen, derartigen Gedanken länger nachzuhängen, oder jener Flamme einen Platz in seinem Herzen einzuräumen. Bis jetzt habe ich mich, ohne damit übrigens prunken zu wollen, von ihr mein ganzes Leben hindurch frei gehalten, und ich bitte Gott um die Gnade, dass ich ihm, zufrieden mit meiner geistlichen Braut, welches da ist die heilige rechtgläubige Kirche, den geschworenen Eid unverbrüchlich halte. —

Hiergegen ist zu sagen, dass ein Mensch, der nicht selbst einmal verliebt war, die Liebe schwerlich so schildern kann, wie Basil es thut, ganz abgesehen davon, dass ein solcher sich nicht bewogen fühlen dürfte, die Liebe in einer alchemistischen Abhandlung zu bringen, und obendrein bei einer solchen nüchternen Gelegenheit, wie die Relation der Tincturae metallorum zu den Metallen ist, vorzuführen.

P. 327. Basil will nun zur Darstellung des Lapis übergehen, den Gebrauch desselben für das Ende verschiebend. Dieser Lapis von penetrativer und feuriger Natur wird durch das Feuer selbst gekocht und zur Reife geführt, nicht weniger als Alles übrige, was auf der Welt ist. Da nun dieses „Alles übrige“ verschieden geartet ist, so muss man auch verschiedene Feuer in's Auge fassen:

1) Das himmlische Feuer, von Gott in unserem Herzen angezündet. Es führt uns zur Liebe zu Gott, zu der Trinität, zu Christus.

2) Das Elementar-Feuer. Es geht von der Sonne aus und bringt im Makrokosmos alles zur Reife.

3) Das corporale Feuer. Durch dasselbe werden alle Speisen und Medicamente gekocht und präparirt. Ohne dasselbe können die Menschen die Gesundheit und die Erhaltung des Lebens nicht erzielen.

4) Jenes Feuer, welches vor dem letzten Urtheil Gottes diese sichtbare Welt zerstört.

5) Das Höllenfeuer. —

Diese 5 Feuer bezwecken nun wieder nichts anders, als uns die 5 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien vorzuführen. Wir haben in diesen 5 Interpretationen fünfmal die drei Principien, das ist fünfmal den Verbrennungs-Process, fünfmal das Feuer.

P. 330. Der Lapis ignis muss gekocht und gereift werden durch das corporale Feuer im Mikrokosmos, wie die übrigen Medicinen und die Speisen präparirt werden. Wo nämlich das grosse Feuer des Makrokosmos anfhört, da muss der Mikrokosmos zu schaffen anfangen. Es ist wie beim Getreide, welches reif wird durch das Elementar-Feuer des Makrokosmos, welches aber durch das corporale Feuer des Mikrokosmos eine neue Coction erleidet, und dadurch geniessbar wird.

P. 331. Das wahre Oel des Antimons, aus dem der Lapis ignis dargestellt wird, ist über die Massen süss. Es wird von seiner Erde so gereinigt und separirt, dass, wenn man es in ein Glas giebt, und in die Sonne setzt, dass es dann verschiedene und wunderbare Strahlen wirft.

Es folgt jetzt die Darstellung des Sulphur aurat. Die Beschreibung dieser Darstellung ist im Genre der Darstellung der Antimon-Präparate im 2. Theile des Buches gehalten. Wir wollen sie hierher setzen. Basilschen Kunstausdrücken gehen wir dabei so wenig als möglich aus dem Wege.

Nimm im Namen Gottes von der Minera Antimonii, welche hinter dem Sonnen-Aufgang gewachsen ist (wahrscheinlich in einem hohen Berg, um die Waldecke, wo Fuchs und Has sich gute Nacht sagen. L.) und von Sal Nitri gleiche Theile, reibe sie fein, mische sie, setze sie auf mässiges Feuer, brenne sie zugleich mit bequemer Encheirese, in der das Hauptsächliche des Werkes besteht. Es wird eine Materie zurückbleiben, die einen Stich in's Schwarze hat. Aus ihr mache ein Vitrum. Dies Vitrum reibe fein, und ziehe aus ihm jene hohe rothe Tinctur mit einem scharfen destillirten Essig, welcher aus einem eigenen Mineral gemacht ist. Ziehe den Essig aus durch Destillation im Bade. Es wird ein Pulver zurückbleiben. Dieses ziehe abermals aus mit höchst rectificirtem Weingeist, dann bleiben Faeces zurück, und du hast eine schöne, rothe, süsse Extraction, die in der Medicin von hohem Gebrauch ist. Das ist der reine Schwefel des Antimon, so gut separirt als möglich. Wenn du von dieser Extraction 2 Pfund hast, so nimm 4 Unzen Sal Antimonii, wie ich es dich darzustellen gelehrt habe. Ueber sie giesse die Extraction, circulire wenigstens einen ganzen Monat in einem gut verschlossenen Gefässe, und der Sal wird sich vereinigen mit dem extrahirten Schwefel. Wenn er die Faeces niedergelegt hat, so separire sie, und ziehe abermals einen Spiritus vini durch das Balneum Mariae aus. Das Pulver, welches dem Künstler zurückbleibt, treibe mit heftigem Feuer. Es wird, nicht ohne Bewunderung, übergehen ein vielfarbiges, süsses Oel, angenehm, durchsichtig, röthlich. Rectificire dieses Oel abermals im Balneum Mariae, so dass der vierte Theil daraus hervorgeht, und dann ist es präparirt.

Nachdem diese Operation absolvirt ist, nimm lebendiges Quecksilber des Antimons, dessen Darstellung ich dich gelehrt, und giesse hinzu röthliches Oleum Vitrioli, über Eisen gemacht und höchst rectificirt, schaffe durch Destillation im Sande das Phlegma vom Quecksilber fort. Dann erhältst du ein köstliches Präcipitat von einer Farbe, schöner als die man sich nichts denken kann. Es wird in chronischen Krankheiten und bei offenen Wunden zur Erlangung der Gesundheit mit Nutzen angewandt. Denn es trocknet stark die symptomatischen Humores aus, von denen die Morbi Martiales kommen. Hierbei hilft kräftig der Spiritus Olei, welcher beim Mercur bleibt, und sich mit ihm verbindet und einiget.

Nimm von diesem Präcipitat und vom obigen süssen Oel des Antimons gleiche Theile. Infundire zugleich in einem wohlverschlossenen Gefäss (phiala). Das Präcipitat wird sich mit der Zeit in dem Oele bei geeigneter Wärme auflösen, und sich fixiren. Auch das Phlegma wird durch das Feuer fortgenommen, und es entstheht daraus ein rothes, trocknes, fixes und flüssiges Pulver, welches auch nicht den mindesten Rauch von sich giebt.

P. 335. Basil fährt fort: Jetzt, mein Apostel und Schüler der Arcana, will ich nach Art der Propheten reden.

Wenn du deine philosophischen Studien auf die Weise, wie ich es vorgeschrieben, zu diesem Ende geführt hast, so hast du eine Medicin der Menschen und der Metalle. Sie ist angenehm und süss im Gebrauch, hat nichts gefährliches. Sie ist durchdringend, treibt keine Sedes, verbessert und treibt das Uebel aus. Benutze sie, wie es sich ziemt, und sie wird dir viele Vortheile bringen u. s. w.

Hier wird es mir, der ich ein Geistlicher bin, etwas ängstlich zu Muthe. Ich weiss nämlich nicht, ob ich gut oder schlecht handele, ob ich zu viel oder zu wenig sage. —

Nun, zu viel hat Basil nicht gesagt, darum braucht ihm nicht ängstlich zu Muthe zu werden. — Dann sagt er:

P. 337. Jam satis dixi, satisque scripsi, et docui tam clare, tam aperte, tam luculenter, ut scriptis id fiere possit nec manifestius, nec dilucidius, nisi perditus quis et temerarius sciens volens se ad inferos velit praecipitare, ut ibi submergatur et pereat; quia a rerum creatore severissime est interdictum, haec ulterius recludere, et comedere de arbore, quae plantata erat in medio paradiso.

„Jetzt habe ich genug gesagt und geschrieben. Ich habe so klar, so offen, so deutlich gelehrt, dass ein Autor es nicht deutlicher kann, es müsste denn sein, dass ein heilloser und verwegener Wissender sich mit Vorsatz in die Hölle stürzen wollte, um in ihr zu versinken und unterzugehen. Denn es ist vom Schöpfer auf's strengste verboten, das Geheimniss klarer darzulegen, und zu essen vom Baume, der mitten im Paradies gepflanzt worden."

Das ist so der Glaube, den alle Alchemisten hatten; sie meinten sündhaft zu handeln, wenn sie die Geheimnisse der Alchemie offen darlegten. Daher auch ihre mysteriöse Schreibeweise, ihr verdecktes Auftreten. Arnaldus de Villanova sagt in dieser Beziehung im Rosarium philosophorum, Liber 11., Cap. 32:

Et qui habes istum librum, in sinu tuo reconde, nullique ipsum reveles, nec manibus impiorum offeras: quia secretum secretorum omnium philosophorum plenarie comprehendit. Talis siquidem et tantus margarita non est porcis et indignis largiendus, quoniam est donum Dei magnum, et Deus, cui vult, largitur ipsum et aufert. Quapropter, charissime, qui habes istum librum, digito compesce labellum, filius existens philosophorum, ut merito merearis dici et esse de numero sapientum antiquorum. „Und du, der du jenes Buch hast, verbirg es in deinem Busen, verrathe Keinem seinen Inhalt, biete es nicht den Händen der Gottlosen dar, denn es enthält das Geheimniss der Geheimnisse aller Alchemisten vollkommen. Eine solche edele Perle ist nicht vor die Säue zu werfen und Unwürdigen zu reichen, denn sie ist ein erhabenes Geschenk Gottes, und Gott giebt es und nimmt es nach seinem Willen. Deshalb, Lieber, der du jenes Buch hast, halte reinen Mund als wahrer Sohn der Philosophen, auf dass du verdienst genannt zu werden und zu sein ein Mitglied der alten Weisen." (NB. Es ist ein Lapsus, wenn margarita hier männlich gebraucht wird.)

Ferner Lullius, Practica, Cap. 30:

Et quando scies (secretum), sub anathemathis poena prohibemus, ne alicui discooperias, nam a Deo maledictus est, qui discooperuit. Et ideo philosophi sic celaverunt, et, Deo dante, celabunt futuris temporibus. „Und wenn du das Geheimniss kennst, so verbieten wir dir, bei Strafe des Bannes, dass du es enthüllest. Denn wer es enthüllt, ist von Gott verflucht. Daher kommt's, dass die Alchemisten es so geheim gehalten haben, und mit Gottes Hülfe auch in Zukunft geheim halten werden."

Ferner Isis an den Horus:

Ὁρκίζω σε εἰς οὐρανὸν, γῆν, φῶς καὶ σκότος· ὁρκίζω σε εἰς πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ καὶ γῆν· ὁρκίζω σε εἰς ὕψος οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ ταρτάρου βάθος· ὁκίζω σε εἰς Ἑρμῆν καὶ Ἄννουβιν καὶ εἰς ὕλαγμα τοῦ κερκουροβόρου δράκοντος καὶ κυνὸς τρικεφάλου τοῦ Κερβέρου, τοῦ φύλακος τοῦ Ἄϊδου· ὁρκίζω σε εἰς τὸν πορθμέα ἐκεῖνον καὶ Ἀχαιρόντα ναύτιλον ὁρκίζω σε εἰς τὰς τρεῖς ἀνάγκας καὶ μάστιγας καὶ ξίφος· τούτοις πᾶσί με ἐφορκίσας παραγγέλλειν ἐπεχείρησε μηδενὶ μεταδιδόναι, εἰ μὴ μόνον τέκνῳ καὶ φίλῳ γνησίῳ. „Ich verpflichte dich eidlich beim Himmel, bei der Erde, beim Licht, bei der Finsterniss; ich verpflichte dich eidlich bei Feuer, Wasser, Luft und Erde; ich verpflichte dich eidlich bei der Höhe des Himmels und der Tiefe der Erde und des Tartarus; ich verpflichte dich eidlich bei Hermes und Anubis und beim Bellen des seinen Schlangenschwanz fressenden Drachen und dreiköpfigen Hundes Cerberus, des Wächters des Hades; ich verpflichte dich eidlich bei jenem Fährmann und Acherontischen Schiffer; ich verpflichte dich eidlich bei den drei Nothwendigkeiten, Geisseln, Schwert: — bei alle dem verpflichte ich dich, nichts zu verrathen, und dich blos mitzutheilen deinem Kinde und deinem wahren Freunde.

NB. Der Cerberus wird auf der einen Seite der dreiköpfige Hund, und auf der anderen Seite der *κερκουροβόρος δράκων* genannt. Notorisch hat der Cerberus einen Schlangenschwanz. Dass er denselben nun aber verschlingen, fressen soll, ist nichts anderes als ein Anlehnen an den Abendländischen Drachen, der seinen eigenen Schwanz frisst. (Vergl. bei den Lambsprinckschen Bildern.)

Die drei „Nothwendigkeiten" sind wohl die drei Parzen.

Die „Geisseln" sind wohl die Gorgonen, deren einer, der Medusa, Perseus den Kopf abhieb. Daher kommt auch das Schwert in die Sache. Zunächst ist dies Schwert dann das Schwert des Perseus, in weiterer Verfolgung der Sache aber das Quecksilber als Schwert. Da den Geisseln gegenüber, dem Schwerte zu Liebe, die Medusa in den Vordergrund tritt, so haben wir damit ein Anlehnen an den Lapis in so fern, als das Schangenhaupt der Medusa jeden, der es ansah, in Stein verwandelte. —

Aehnliche Stellen, wie die angeführten, giebt es bei den verschiedenen alchemistischen Schriftstellern, namentlich der Abendländischen Periode, in Menge.

P. 338. Anwendung des Lapis ignis am Krankenbette.

P. 341. Schluss.

Alchemisten zwischen Basilius Valentinus und Paracelsus, resp. deren Zeitgenossen.

Von ihnen erwähnen wir:

Lambsprinck. Schrift: De Lapide philosophico.

Joannes Aurelius Augurellus. Schrift: Chrysopoeia. Diese alchemistische Abhandlung ist in Lateinischen Hexametern abgefasst, und mit diesen Hand in Hand gehend, durchzieht ein poëtischer Schwung das Ganze. Sie ist dem Papst Leo X. gewidmet. Der hohe Herr fasste die Sache aber ziemlich prosaisch auf, wie aus folgenden Worten des Olaus Borrichius in seinem Conspectus scriptorum chemicorum celebriorum, Sectio 42., hervorgeht: Certum quoque est, Leonem X., Pontificem Romanum, librum hunc sibi dedicatum irrisisse, et laborem ejus inanem crumena vacua ad Augurellum remissa instituisse compensare, addito mordaci dicterio, nihil illi, qui hanc artem calleret, deesse, praeter crumenam, caetera de suo posse subministrare. „Es steht auch folgendes fest. Der Römische Papst Leo X. lachte über diese ihm gewidmete Schrift. Er beschloss, die eitele Arbeit derartig zu honoriren, dass er dem Augurellus einen leeren Beutel zuschickte mit dem beissenden Scherze: Demjenigen, der eine solche Kunst (nämlich die Goldmacherkunst) verstände, fehle nichts als ein Beutel, das Uebrige könne er sich ja auf eigene Hand verschaffen.

Joan. Fr. Mirandula (Picus Mirandolanus). Schrift: Opus aureum de auro tum aestimando, tum conficiendo, tum utendo, ad conjugem.

Joan. Lacinius. Er gab den Petrus Bonus heraus. Ausserdem ist noch einiges von ihm.

Joan. Braceschus. Er schrieb einen Commentar über Geber.

Agrippa von Nettesheim. Als sein Geburtsjahr wird 1486 angegeben, als sein Sterbejahr: 1535. Hauptschrift: De occulta philosophia.

Paracelsus.

In der Neuzeit ist es namentlich J. G. Rademacher, der die Aufmerksamkeit des ärztlichen Publicums auf diesen, von seinen Feinden so sehr verketzerten und in Folge dessen von Unkundigen so sehr verkannten Mann gelenkt hat.

Paracelsus, geboren 1493, gestorben 1541, ist ein treuer Schildknappe des Basilius, und stellt sich, wie er, auf den

Boden der Drei-Principien-Lehre. Auch darin steht er ihm treu zur Seite, dass er gegen die den Alchemisten aufsässigen Schulärzte tapfer zu Felde zieht, wo möglich überbietet er ihn noch in dieser Beziehung. Er griff aber in ein Wespennest, und verbitterte sich dadurch sein Leben. Basil hatte gut den Fehdehandschuh hinwerfen; einerseits wusste kein Mensch, wo denn dieser Basil stak, und andererseits hielt die Mönchskutte, die er schlau über den Kopf zu ziehen wusste, das profanum vulgus von ihm ab. Paracelsus dagegen trat frei hervor, und hieb mit dem Schwerte, welches sich auch auf seinem Conterfei in seinen Händen befindet, tapfer drein, indem er sagte, hier bin ich, wer etwas will, der komme heran: — und das war eine ganz andere Sache.

In Bezug auf die derben Reden des Paracelsus fällt immerhin das mit in die Wagschale, dass der Verfasser in derb-plumpen Zeiten lebte, dass er sich der Deutschen Sprache bedient, die zu der damaligen Zeit recht derbplump war. Das letztere tritt ganz deutlich hervor, wenn man in Bezug auf den Triumphwagen des Basil den Thölden mit dem Kerckring vergleicht. So z. B. hat Kerckring pag. 99: Quid tu vermis terrae miserabilis et esca vermium, wogegen Thölden hat: Ach du armer, elender, stinkender Maden-Sack! Du armer Erdenwurm und elende Creatur. Und ein ähnliches Verhältniss an anderen Stellen. Indessen lassen wir uns hierauf nicht zu tief ein. Nehme man den Paracelsus, wie er ist. Was seine Gegner ihm sagten und thaten, wie sie ihm Gift in's Brod buken, wie sie ihm Galle in's Getränk träufelten, davon schweigt die Geschichte: — bei ihnen, davon dagegen, dass er auf den Klotz den Keil setzte, dass er ihnen zeigte, wo die Hacke den Stiel hatte, davon machten sie ein grosses Geschrei. Man liebt es, auf folgende Stellen des Paracelsus hinzuweisen:

Wie ich aber die Vier für mich neme, also müsset jhrs auch nemen, und müsset Mir nach, Avicenna, Galene, Rhasis, Montagnana, Mesue etc. Mir nach, und nit jch euch nach, Ihr von Pariss, jhr von Mompelier, jhr von Schwaben, jhr von Meissen, jhr von Cöln, jhr von Wien, und was an der Thonaw und Rheinstrom ligt, jhr Insulen im Meer: Du Italia, du Dalmatia, du Sarmatia, du Athenis, du Griech, du Arabs, du Israelita, Mir nach, unnd ich nicht euch nach, ewrer wirdt keiner im hindersten Winkel bleiben. an den nicht die Hunde seichen werden: Ich wirdt Monarcha, unnd mein wirdt die Monarchey sein, und ich füre die Monarchey, und gürte euch ewere länden. Wie gefelt euch Cacophrastus? diesen Dreck musst jhr essen." (Paragranum. Vorrede. Paracelsi Bücher und Schriften. Basel 1589. 4. 2. Theil. P. 10.)

Nun ja, fragen wir, warum denn nicht? Soll Paracelsus dem Galen, dem Avicenna nach? Das wäre in der That zu hübsch. Er soll seine Arcana aus der Hand legen und nach Galens Heil-Indicationen curiren? Und sollen die von Paris und von Montpellier und Cöln und Meissen u. s. w. ihm, dem Paracelsus, etwa nicht nach, soll er ihnen nach? Wozu? Um ihnen zu Liebe seine Arcana fortzuwerfen, und von ihnen zu lernen, wie man mit Bezoar, Hundedreck, Mäusedreck, Fischgräten u. s. w. mit 100 und 1000 Kräutlein, die sich recht gut als Ziegenfutter qualificiren mögen, kranke Menschen — curirt (!!!)?

Der Hunde-Seich hätte wohl unterwegs bleiben können. Indessen wollen wir, können wir in dieser Beziehung mit dem persönlich gekränkten Verfechter der gekränkten Alchemie rechten?

Mit dem Monarchen und der Monarchie liegt die Sache gar nicht so, wie man sie missverstehend gedeutet hat. Paracelsus will nicht sagen, ich, in so fern ich der Paracelsus bin, bin der Monarch, der erste unter den Aerzten. Daran denkt er nicht. Er will blos sagen, die alchemistische Medicin ist der Schulmedicin überlegen, sie steht als Königin des Krankenbettes da. Auf die Weise hat er die Monarchie, und er, als Jünger der alchemistischen Medicin, wird nun auf Grund der betreffenden Monarchie zum Monarchen (*βασιλεύς*).

Ferner: „Ich sage euch, mein Gauchhaar im Gnick weiss mehr dann jhr unnd all ewere Scribenten: Unnd meine Schuchrinken seindt gelehrter, dann ewer Galenus unnd Avicenna: Unnd mein Bart hatt mehr erfaren, dann alle ewere Hohe Schulen. Ich wil die stundt greiffen, das euch die Sew im kaat müssen umbziehen, wie gefellt euch der Peregrinus? Wie gefellt euch der Waldesel von Eynsidlen? Brecht herfür? Was steckt in euch?" (Paragranum, p. 18.)

Auch hier stellt sich Paracelsus im Eifer der Gereiztheit auf den Standpunct seines Ich, wo es doch im Grunde nur auf den objectiven Standpunct abgesehen ist, das ist darauf, dass die alchemistische Medicin der Schulmedicin weit überlegen ist.

Und was dergleichen Stellen mehr sind, welche man als Blüthen Paracelsischer Arroganz und blumiger Schreibeweise hervorzusuchen beliebt hat. Ich will noch eine Stelle beifügen, die in ihrer Art ein non plus ultra ist. Es heisst (Paragranum, pag. 11):

„O eweres armen Galeni Seel, wer (wäre) er untödtlich bliben in der Artzney, so weren (wären) seine Manes nit in abgrundt der Hellen vergraben worden, darauss er mir geschriben hatt, des Datum in der Hellen standt. (Galen hat an den Paracelsus einen Brief geschrieben, der aus der Hölle datirt ist.) Ich hett nicht vermeinet, Ich hett nicht vermeinet, dass der Fürst der Artzten dem Teuffel in Arss solt gefaren sein: nemlich seine Discipul faren jhm nach, oder am wenigsten seiner Mutter ins F. L. Solt das ein Fürst der Artzney sein, unnd die Artzney auf jhm stehn? so müssen die grösten Schelmen in der Artznei sein, so under der Sonnen leben, sie beweisens auch wol dass sie jhm trewlich nachfolgen."

Man kann hiergegen blos bemerken, dass es sich um eine rohe Zeit, eine rohe Sprache, einen gekränkten Verfechter der gekränkten Alchemie handelt.

Wo die Umstände es erheischten, da verstand es Paracelsus, sehr gemessen aufzutreten und sich einer Sprache zu bedienen, die, von einem berechtigten Selbstbewusstsein getragen, jeder Demonstration aus dem Wege ging. Zum Beweis dessen führen wir einen Aufruf an die Studirenden der Medicin an, den er als Professor zu Basel erliess. Er ist in Lateinischer Sprache abgefasst und steht zu Anfange des 7. Bandes der Baseler Quartausgabe seiner Schriften (Basel 1590). Sein Wortlaut ist folgender:

Theophrastus Bombast ex Hohenheim, Eremita, utriusque medicinae Doctor ac Professor, medicae artis Studiosis S. D.

Quum sola omnium disciplinarum medicina, tanquam divinum quoddam munus, tum sacrorum tum prophanorum scriptorum suffragio, necessitatis titulo laudetur, atque paucissimi Doctorum eam feliciter hodie tractent, visum erat, illam ad pristinam suae autoritatis laudem revocare, et quam quidam a faece barbarorum, nos ab erroribus gravissimis purgabimus. Non veterum addicti praeceptis, sed iis duntaxat, quae partim indicatione rei naturae, partim nostro Marte invenimus, et longo rerum usu atque experientia comprobavimus. Quis enim nescit, plurimos Doctorum hac tempestate, vel summo aegrorum discrimine, foedissime lapsos? quum nimis anxie Hippocratis, Galeni et Avicennae aliorumque dictis adhaeserint, perinde ac ex tripode Apollinis haec veluti oracula manaverint, a quibus ne digitum latum discedere liceret. His enim autoribus splendidissimi quidem Doctores, si Diis placet, non autem medici nascuntur. Non titulus, non eloquentia, non linguarum peritia, nec multorum librorum lectio, etsi haec non parum exornent, in medico desideranda: sed summa rerum ac mysteriorum cognitio, quae una facile aliorum omnium vices agit. Rhetoris quidem est, diserte posse loqui ac persuadere, atque judicem in suam sententiam trahere: medici autem, affectuum genera, causas ac *συμπτώματα* novisse, et iis insuper sua sagacitate et industria pharmaca applicare, atque pro cujuslibet ingenio ac ratione vel cunctis mederi. Caeterum ut paucis modum docendi depingam: Imprimis igitur, quod ad me attinet, ego, amplo Dominorum Basiliensium stipendio invitatus, duabus quotidie horis, tum activae tum inspectivae medicinae et physices et chirurgiae libros, quorum et ipse autor, summa diligentia magnoque auditorum fructu, publice interpretor: illos tamen non aliorum more ex Hippocrate, aut Galeno, aut quibuslibet emendicatus, sed quos summa rerum doctrice experientia atque labore assequutus sum. Proinde si quid probaturus, experimenta ac ratio autorum loco mihi suffragantur. Quare, optimi lectores, si quem hujus Apollineae artis mysteria oblectant, amor desideriumque tenent, cupitque brevi admodum temporis spatio, quicquid hujus disciplinae est, perdiscere, ad nos evestigio Basileam se conferat, et longe alia atque majora, quam paucis de-

scribere possim, comperiet. Sed ut nostrum institutum clarius Studiosis innotescat, non piget exempli loco subjicere, nos in complexionum ac humorum ratione veteres nequaquam imitari, qui sane omnes aegritudines illis falso acceptas ferunt: unde nullis aut certe paucissimis Doctorum hodie morbos, causas ac decretorios dies exacte novisse contingit. Postremo haec veluti per transennam demonstrata sufficiant: vobisque tamen de his non, nisi audito prius Theophrasto, temere judicandum permitto. Valete et hunc nostrum instaurandi medicinam conatum boni consulite.

Datae Basileae nonis Junii, anno M. D. XXVII.

„Theophrast Bombast von Hohenheim aus Einsiedeln, Doctor der Medicin und Chirurgie, Professor, an die Studirenden der Arzneikunde.

Die Medicin zeichnet sich unter allen Disciplinen, wie ein göttliches Geschenk, nach dem Urtheile geistlicher nnd weltlicher Schriftsteller dadurch aus, dass sie den Stempel der Nothwendigkeit trägt. Nur sehr wenige Doctoren aber üben sie heute mit Erfolg aus, und so schien es uns passend, sie wieder in ihre alte berechtigte Stellung zu bringen, und sie, die Andere vom Bodensatz der Barbarei reinigten, werden wir von gewichtigen Irrthümern reinigen. Wir sind nicht Anhänger der Lehren der Alten, wir hängen nur den Lehren an, auf welche uns die Anzeige der Natur der Sache, auf welche uns die eigene Forschung geführt, und welche wir durch lange Erfahrung bestätigt gefunden haben. Jeder weiss, dass die meisten Aerzte heute zum grossen Schaden der Kranken von grossem Irrthum befangen sind, indem sie zu ängstlich an die Aussprüche eines Hippokrates, Galen, Avicenna u. s. w. hängen, als wenn dieselben den Rang von Orakelsprüchen einnähmen, die vom Dreifuss des Apollo herstammten und von denen man keinen Finger breit abweichen dürfe. Ach nein, mit Verlaub, von jenen Autoren stammen wohl graduirte Doctoren, aber keine Aerzte. Nicht Titel, nicht Beredtsamkeit, nicht Sprachkunde, nicht eine umfangreiche Lectüre — obgleich das alles ganz gut und schön ist — machen den Arzt, sondern eine genaue Kenntniss der natürlichen und mystischen Dinge: — diese wiegt alles andere auf. Für den Redner ist es ganz gut, dass er treffend und überzeugend sprechen und den Richter zu seiner Meinung bringen kann; des Arztes Sache ist es aber, die Arten, die Ursachen, die Symptome der Krankheiten zu kennen, scharfsinnig und correct Mittel gegen sie anzuwenden und nach Kräften zu heilen. Meine Lehrweise ist kurz folgende: Von den edelen Baselerer Herren angestellt, interpretire ich öffentlich, täglich zweistündlich, meine eigenen Schriften über praktische und theoretische Medicin, Naturkunde und Chirurgie mit grosser Sorgfalt und zu Nutz und Frommen der Zuhörer. Diese Schriften habe ich aber nicht, wie das Sitte bei Anderen ist, aus Hippokrates, Galen u. s. w. zusammengebettelt, sondern sie sind das Product der Arbeit, der Erfahrung, welche die erste Lehrerin ist. Will ich daher etwas darthun, so stütze ich mich auf Erfahrung und Urtheil, statt auf Autoritäten. Daher, Geehrteste, wenn Jemand von Euch Sinn, Liebe, Verlangen hat zu den Mysterien dieser Arzneikunst, wenn Jemand in kurzer Zeit zu lernen wünscht, was diese Disciplin betrifft, so möge er sofort nach Basel kommen, und er wird ein Näheres und Mehreres kennen lernen. Damit aber den Studirenden unser Lehr-Plan klarer werde, so bemerken wir, dass wir beispielsweis in den Lehren von den Complexionen und Humoren den Alten nicht folgen, welche fälschlich alle Krankheiten auf jene zurückführen: — ein Grund, weshalb kein Arzt, oder denn nur sehr wenige unter ihnen, heute die Krankheiten, die Ursachen, die entscheidenden Tage exact kennt. Das sei ein allgemeiner Umriss dessen, was ich Euch biete. Ich bitte Euch aber, urtheilt nicht so leichthin darüber, bevor Ihr den Theophrast gehört. Und nun Gott befohlen, nehmet unsere Absicht, die Medicin zu erneuern, gut auf.

Basel, den 5. Juni 1527."

Wenn man nie etwas näheres von Alchemie und alchemistischen Aerzten gehört hat, und liest nun den Rademacher, so wird man leicht zu der Ansicht verführt, Paracelsus gehöre zu den ersten Alchemisten oder sei gar der erste Alchemist, der je gelebt habe. Daran ist nun gar nicht zu denken. An und für sich nimmt Paracelsus in der Geschichte der Alchemie eine ziemlich bescheidene

Stelle ein. Er lehnt an die 3 Principien, die vor ihm da waren, er lehnt an Magie und Mystik, die ebenfalls vor ihm da waren, und damit ist die Sache fertig. Aber darin steht der Mann gross da, dass er Viele, namentlich in seiner Stellung als Professor zu Basel, die Arcana lehrte. Offen freilich hat er sie nicht bekannt gemacht, aber, um an die Worte seines obigen Programms anzuknüpfen, quem oblectabant hujus Apollineae artis mysteria, quem tenebant amor et desiderium, qui cupiebat perdiscere, quicquid esset hujus disciplinae: — der konnte sich nach Basel begeben und dort lernen, was er erstrebte. Und Mancher, Mancher hat ihm die hohe Kunst der Anwendung der Arcana abgelernt.

Was den Standpunct des Paracelsus in der Alchemie betrifft, so fasste er, worauf wir bereits vorhin hingewiesen, hauptsächlich ein Doppeltes in's Auge, die Drei-Principien-Lehre und die Magie (Mystik). In Bezug auf die erstere lehnte er an Basilius Valentinus, nur huldigte er dessen Antimon-Lapis nicht, und hielt sich an die Quecksilber-Lapides.

Was die Magie betrifft, so reiht sie sich an das Ens universale Quecksilbe.. Wenn man nach der magischen Interpretation der Tab. smar. res una als Magie hat, wenn man dem gegenüber nach der Mercur-Interpretation der Tab. smar. res una als Quecksilber hat, so deckt das Quecksilber die Magie und man hat an der Hand des Quecksilbers die Magie in der Abendländischen Alchemie, ganz abgesehen davon, dass man sie bereits im Anlehnen an Merlin hat. (Vergl. alchemistische Schriftsteller und Schriften der ersten Abendländischen Periode.) Wenn daher Paracelsus der Magie Rechnung trägt, so nimmt er damit gar keinen Besonderstandpunct ein, er geht einfach den Weg, auf den er durch die Abendländische Alchemie im Allgemeinen gezogen wird. Es heisst durchaus das Wesen der Alchemie verkennen, wenn man sich an die Magie in der Abendländischen Alchemie stösst, wenn man einen Scrupel darin findet, dass Paracelsus ein M a g i e r war. Roger B a c o in seiner Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae sagt Cap. 2; Quid vero de carminibus et characteribus et hujusmodi aliis sit tenendum, considero per hunc modum. Nam proculdubio omnia hujusmodi nunc temporis sunt falsa aut dubia, et quaedam irrationabilia, quae philosophi adinvenerunt in operibus naturae et artis, ut secreta occultarent ab indignis. „Was also vom Zauber-Kram zu halten ist, darüber habe ich die dargelegte Anschauung. Ohne Zweifel ist alles derartige heut zu Tage falsch oder zweifelhaft, einiges irrationell. Die Alchemisten haben es blos erfunden in den Werken der Natur und der Kunst, um ihre Geheimnisse vor Unwürdigen zu verbergen." — Vom alchemistischen Standpunct ist das naiv genug gesprochen, dem Laien gegenüber legt es aber das Verhältniss der Magie zur Alchemie im engeren Sinn so unverholen dar, dass es kaum zu begreifen ist, wie man sich denn an den Paracelsus m a g u s stossen konnte. Und doch stiess man sich sehr an ihn. Vergl. L i b a v i u s an mehreren Stellen, z. B. in der Vorrede zu seiner Alchymia. Unserem Leser gegenüber würden wir es geradezu für lächerlich halten, wenn wir es unternehmen wollten, den Paracelsus von dem Vorwurf der Magie zu reinigen. Der Alchemist wirft sich als solcher der Speculation in die Arme, zu der ihm die Arcana den Ausgangspunct bieten. Ob sich nun diese Speculation auf die Kosmologie, das Wesen der Metalle, den Stein der Weisen, die Goldmacherkunst u. s. w. oder auf die Magie wirft, wird sich wohl gleich bleiben.

Eine allgemeine Uebersicht über den alchemistischen Standpunct des Paracelsus erhält man durch seine Abhandlung De natura rerum, geschrieben zu Villach 1537 (Baseler Quartausgabe Theil 6, pag. 255. sequ.) Dieselbe zerfällt in neun Bücher: 1) de Generationibus, 2) de Crescentibus, 3) de Conservationibus, 4) de Vita, 5) de Morte, 6) de Resuscitatione, 7) de Transmutationibus, 8) de Separationibus, 9) de Signaturis. Diese Bücher lehnen folgendermassen an die Tab. smar. In der 2. Rubrik dienen die superiora und inferiora dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. An diese res una wird dann das unum gelehnt in dem Passus Et sicut res omnes fuerunt ab uno. Da man nun an der Hand des esse der res omnes die Erschaffung hat, so repräsentirt die 2. Rubrik vom Anfang bis meditatione unius die Generatio. Auf

Grund des sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione gehen aus der res una die res natae hervor, sie wachsen aus ihnen hervor, und so hat man an der Hand dieses Passus der 2. Rubrik das Crescens. Nachdem uns nun die 2. Rubrik das gebracht hat, was geschaffen ist, was wächst, bringt uns die 3. dessen Erhaltung, Conservatio. Ist doch in dieser Rubrik von Vater, Mutter, Amme die Rede, und die thun das ihrige, um ihr Kind, ihre Kinder zu erhalten, gross zu ziehen. Indem die Abendländische Alchemie die 4. Rubrik zu Christus in Relation setzt, ist in ihr das Gegenüberstehen von Leben, Tod, Auferstehung gegeben, und so haben wir denn in Anlehnen an diese 4. Rubrik: Vita, Mors, Resuscitatio. Die Transmutatio, lehnt an den Passus Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, indem hier der Lapis philos. gebracht wird, welcher die Metalle transmutirt. Die Separatio ist in dem Passus quia vincet omnem rem subtilem omnemque solidam penetrabit gegeben, indem die omnis res subtilis und solida an das subtile und spissum der Stelle Separabis terram ab igne, subtile a spisso lehnt, und damit ist man denn auf die Separatio Die Signatura lehnt sich an die 7. und 8. Rubrik. Dort erhalten wir nämlich an der Hand der philosophia totius mundi und der operatio Solis den Titel, die Signatur, der Tab. smar. Endlich reiht sich der Titel der ganzen Abhandlung, De natura rerum, an die 1. Rubrik der Tab. smar. Sich nämlich an den Titel der Demokritschen Schrift: De rebus naturalibus et mysticis, haltend, stellt sich Paracelsus in seiner Abhandlung die Aufgabe, in seiner Natura rerum: res naturales und res mysticae zu bringen. Die ersteren repräsentiren ein „verum" die letzteren ein „sine mendacio." Res mysticae sind zwar gerade nicht wahr, man kann aber auf der anderen Seite auch nicht geradezu sagen, dass sie erlogen sind, dass sie cum mendacio sind. Sie sind ein zusammengeschwindeltes Etwas, welches in der Alchemie seine Berechtigung findet; die Folie, welche ihnen die Alchemie giebt, schützt sie vor dem Charakter der Mendacität.

Die res naturales nun, welche Paracelsus in dieser Abhandlung bringt, stehen in alchemistischer Beziehung auf dem Standpunct der Abendländischen Alchemie in ihren verschiedenen Nüancirungen. Die res mysticae mit ihren magischen Diversionen machen es sich zur besonderen Aufgabe, uns das Quecksilber, mannigmal in mehr, mannigmal in weniger versteckter Weise vorzuführen, oder allgemein gesprochen, sie präsentiren uns das Quecksilber als Ens universale.

Wir wollen dem Leser einige res mysticae vorführen, weniger deshalb, weil sie, an und für sich betrachtet, vor anderen, welche die Abhandlung bringt, etwas voraus haben, als vielmehr deshalb, weil sie das Schicksal haben, von Nicht-Alchemisten in besonderer Weise berücksichtigt worden zu sein. An ihrer Hand erhält dann der Leser zugleich Fingerzeige, sich bei anderen rebus mysticis zu orientiren.

Die Naturgeschichte des Basilisken.

Wenn ein Weib ihre Menses hat, so hat sie ein verborgenes Gift in ihren Augen. Sieht sie in einen Spiegel, so bekommt der Spiegel Flecken. Sieht sie eine Wunde oder einen „Schaden" an, so werden diese vergiftet, wohl gar unheilbar gemacht. Ebenso, wie sie durch ihren Anblick vergiftet, vergiftet, verdirbt sie auch etwas, was sie anathmet und anfasst. Wein und Essig, mit denen sie umgeht, verderben, Branntwein verliert seine Kraft, Bisam, Ambra, Zibet ihren Geruch, Gold, Korallen und viele Edelsteine ihre Farben.

Der Basilisk nun ist das Monstrum der Monstra, wen er ansieht, der kann jählings davon sterben. Denn er ist das Gift der Gifte, und führt sein Gift in den Augen. Das hat er eben von den menstruirten Weibern. Denn er wächst und wird geboren aus den Menstruis der Weiber und aus dem „Blut Spermatis". Dies giebt man nämlich in ein Glas oder „Kukurbit," lässt es im Venter equinus putreficiren, und die Putrefaction ergiebt dann den Basilisken. Wer will nun aber bei der Giftigkeit des Basilisken so keck und verwegen sein, so fragt Paracelsus, denselben zu machen, aus dem Gefässe zu nehmen und wiederum zu tödten? Er räth's Niemandem, der sich nicht zuvor mit Spiegeln bekleidet hat. Auf die Weise nämlich, so fügen wir hinzu, muss der Basilisk sich selbst ansehen, und da er das, was er ansieht, vergiftet, so ist er durch das Kunststück mit den Spiegeln in die Lage versetzt, sich selbst zu vergiften. —

Das Gift der menstruirten Weiber ist die Extension der Erfahrung oder Meinung, dass Stoffe, welche in Gährung sind, dadurch dass Menstruirte sie anfassen, sich ihnen näheren, verderben. Das Menstrualblut wird alsdann mit dem Hydrarg. oxyd. rubr., dem Quecksilber als Menstrualblut in Relation gebracht, indem dies aber als Venenum gefasst wird, hat man seine Giftigkeit. In den giftigen Augen der Weiber haben wir das Quecksilber als Auge, in dem Spiegel das Quecksilber als Spiegel, in den Spiegelflecken das Quecksilber als Macula, in der Wunde Quecksilber als Vulnus. Im Hauch der Weiber haben wir das Quecksilber als Anima, in ihrem Anfassen das Quecksilber als Tactus, gerade der Tactus ist es ja, was dem Ens universale Quecksilber seinen Rang als Fettigkeit giebt. Wein, Essig, Branntwein repräsentiren das Quecksilber als solches, ihr Verderben eine Fermentation, welche den falschen Weg eingeschlagen. Im Bisam, in der Ambra, dem Zibet haben wir das Quecksilber aus dem Gesichtspuncte des Geruches, im Gold eben als Gold, in Koralle und Edelstein vom Gesichtspunct der Farbe, des Edelsteines. Ihr Verderben liegt darin, dass Gold in Quecksilber geworfen, weiss wird, und Riechstoffe, in Quecksilber geworfen, an ihrer Oberfläche geruchlos werden. Dass Korallen ihre Röthe verlieren, wenn sie von Frauen während der Zeit ihrer Menstruation getragen werden, behaupten viele Frauen, und ihnen reihen sich dann andere Schmucksteine an.

Im Basilisken haben wir das Quecksilber als Basilisk. Indem er als Gift der Gifte rangirt, wird das Quecksilber als Gift an seiner Hand besonders in den Vordergrund gedrängt. Dass der, den er ansieht, stirbt, darin haben wir wieder das Quecksilber als Auge. Der Process der Putrefaction im Glase, dem der Basilisk sein Entstehen verdankt, bietet uns die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. im Aludel. Wer ihn aus dem Gefässe nimmt und tödtet, der leitet den Exstinctions-Process des Quecksilbers. Sieht sich der Basilisk im Spiegel und stirbt davon, so exstinguirt sich das Quecksilber selbst.

Die Lehre vom Homunculus (Menschlein).

Sperma virile wird in einem verschlossenen Kukurbit per se, mit der höchsten Putrefaction, Ventre equino, putreficirt auf 40 Tage, oder so lange bis es lebendig wird und sich bewegt, was leicht zu sehen ist. Nach solcher Zeit wird es etlichermassen einem Menschen ähnlich sehen, doch ist es durchsichtig ohne ein Corpus. Die Gestalt wird nun täglich mit dem Arcano sanguinis humani gespeiset und ernährt bis auf 40 Wochen, und in stetiger gleicher Wärme des Venter equinus erhalten. Dann wird ein lebendiges menschliches Kind daraus, mit allen Gliedmassen, wie ein anderes Kind, welches von einem Weibe geboren, doch ist es viel kleiner. Auf Grund dieser Kleinheit heisst's denn auch Homunculus, Menschlein. Der Homunculus soll mit grossem Fleiss und grosser Sorgfalt aufgezogen werden, bis er „zu seinen Tagen" und zu Verstand kommt. Kommen die Homunculi zum männlichen Alter, so werden Riesen, Zwerglein und andere derartige „grosse Wunderleute" aus ihnen, die zu einem „grossen Werkzeug und Instrument" gebraucht werden, die grossen, gewaltigen Sieg wider ihre Feinde haben, und alle heimliche und verborgene Dinge wissen, die andere Menschen nicht wissen. Denn durch Kunst bekommen sie ihr Leben, durch Kunst bekommen sie Leib, Fleisch, Bein und Blut, durch Kunst werden sie geboren, darum wird ihnen die Kunst einverleibt und angeboren; sie brauchen nicht zu lernen, man muss von ihnen lernen. Sie sind aufgewachsen wie eine Rose oder sonstige Blume im Garten, und werden die Kinder der Waldgötter und der Nymphen genannt, deshalb, weil sie in Bezug auf ihre Kräfte und Thaten nicht mit Menschen, sondern mit Geistern zu vergleichen sind. —

Das Sperma virile ist Quecksilber, aus welchem im Kukurbit, im Venter equinus, Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird. Nach 40 Tagen durchschnittlich wird es lebendig, weil sich dann nach der Lehre der Alchemisten das Caput corvi zeigt. Dies Caput corvi zeigt, dass aus der Sache doch etwas wird, dass der erste Weg angebahnt ist, auf dass aus dem Quecksilber das Hydrargyr. oxyd. rubr. wird. Mehr haben wir aber auch noch nicht, darum ist das Quecksilber, der Homunculus, noch durch-

sichtig und ohne ein Corpus. Die Gestalt wird nun täglich mit dem Arcano sanguinis humani gespeiset und ernährt, das ist, die Bildung des Hydrarg. oxyd. rubr. geht nun ihren weiteren Weg. In 40 Wochen ist der fertige Homunculus da, denn das ist die Zeit der Schwangerschaft. Kleiner ist das Kind als andere Kinder, weil die ganze Sache auf einen Vergleich des Lapis philos. mit einem Kinde hinauskommt. Darum muss das Kind als Kind in den Vordergrund gedrängt werden, und wir erhalten auf die Weise eben ein Kind, welches recht eigentlich ein Kind ist, das ist, kleiner als andere Kinder. Das Kind soll mit grossem Fleiss und grosser Sorgfalt aufgezogen werden; das ist, pflege dein Hydrarg. oxyd. rubr. und halte es hoch in Ehren. Das Hydrarg. oxyd. rubr., der Lapis philos., dieses Kindlein wächst nun zu einem Riesen heran, die Rolle des „Quecksilber-Kindes wird umgewandelt zu der eines Quecksilber-Riesen. Im Riesen haben wir aber blos die materielle Körperkraft, nicht die Geisteskraft, denn wie die Sage erzählt, sollen Riesen oft sehr dumm sein. Darum wird dem Quecksilber-Riesen der Quecksilber-Zwerg zur Seite gestellt. Die Zwerge sind nämlich recht kluge, schlaue Männlein, und was der Riese mit dem Körper bezwingt, das bezwingt das Zwerglein mit dem Geiste. An die Schlauheit der Zwerge reihen sich daher auch die grossen Wunderleute an, die grossen und gewaltigen Sieg wider ihre Feinde haben, und alle verborgene Dinge wissen. Bei dem Sprung vom Kind zum Riesen, zum Zwerg, zum Wundermann ist es übrigens auch auf den Alchemisten abgesehen, der an Wissen und Können der Riese, der Hellsehende am Krankenbett ist und mehr weiss und kann, als Andere. In der Stelle „durch Kunst bekommen sie ihr Leben u. s. w.“ ist es auf das Quecksilber als Mercur. vivus, als Körper, Fleisch, Bein, Blut abgesehen. Beim Aufwachsen wie eine Rose oder sonstige Blume ist es auf das Quecksilber als Blume abgesehen, bei den Kindern der Waldgötter und Nymphen auf das Quecksilber als Spiritus, Geister.

Wenn der Homunculus zwar auch von Paracelsus herstammt, so reicht die Quintessenz der Sache doch bereits in die erste Abendländische Periode hinein. Das liegt auch nahe, da sie der Fermentations-Interpretation der Tab. smar. so nahe liegt. Halten wir uns nämlich an diese, so haben wir dort in der 4. Rubrik folgendes: Sperma virile und Ei werden zusammengebracht, es tritt ein Gährungsprocess ein, der Leib des Weibes geht in die Höhe, er sinkt wieder: — et recipit vim superiorum et inferiorum, und das Sperma wird zum Lapis philos. als Ferment, so haben wir dort interpretirt. Man kann aber auch sagen, gerade das descendere des Leibes ist das, woran sich das recipere vim superiorum et inferiorum knüpft. Da nun auf Grund des descendere die Geburt des Kindes vor sich geht, so erhält das Sperma die vis des Kindes, indem es die vis superiorum et inferiorum erhält. Ueberträgt man das nun auf das Quecksilber, so hat man Sperma und Ovum als Quecksilber, die Putrefaction geht vor sich, und das Product ist: Hydrargyr. oxyd. rubr. oder Quecksilber überhaupt als Kind. Zugleich liegt es alsdann nahe, das Gefäss, in welchem die Putrefaction, die Gährung, vor sich geht, als Uterus zu fassen. Derartige Calculationen liegen um so näher, als man ja in anderer Auffassung der Stelle: Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, von vorn herein das Kind hat. Denn die vis eines Vaters wird eine integra, wenn sie, die vis, oder er, der Vater einen Sohn erhält. Bei dem pater omnis telesmi haben wir also das Quecksilber als Vater, und bei der terra in quam vertitur, das Kind Quecksilber. Wie sehr die Abendländer der ersten Periode bereits das Quecksilber als Kind, und in specie als Kind im Mutterleibe in den Vordergrund schoben, dafür dient die Turba philosophorum als Beleg. Dort heisst es, Sermo 16. (Socrates): Accendite ergo super ipsum, quousque fiat lapis mundus et nummosus et albissimus, terite ergo ipsum rore et sole, et aqua maris et pluviae XXI diebus, X diebus salsa, X vero diebus dulci aqua, et invenietis ipsum nummoso lapidi simile. „Behandelt es also (Plumbum, das Blei) mit Feuer, bis es ein reiner, Nummus-artiger (Quecksilber als Nummus), sehr weisser Lapis wird, reibt diesen dann mit Thau und Sonnenlicht, Meer- und Regen-Wasser: 21 Tage, mit Salzwasser: 10 Tage, mit süssem Wasser: 10 Tage, und ihr werdet es dem Lapis nummosus ähnlich finden.“ — Die Addition der 21, 10 und 10 Tage ergiebt hier die Tageszahl 41. Bei der 41 ist aber nicht 41, sondern 40 gemeint. Vielleicht handelt es sich nämlich bei der 21, die eigentlich eine 20 sein sollte, blos einfach um einen Druckfehler; wenn das aber nicht ist, so soll durch die 41 statt der 40 die Sache etwas versteckter gebracht werden. Die 40 Tage nun repräsentiren nicht 40 Tage, sondern 40 Wochen. Diese aber zielen auf die 40 Wochen der Schwangerschaft, und damit haben wir denn das Quecksilber als Kind und in specie als Kind im Mutterleibe.

Die 40 Tage, nach denen sich, nach der Lehre der Abendländischen Alchemisten das Caput corvi zeigt, zielen auch auf die 40 Wochen der Schwangerschaft und damit auf das Quecksilber als Kind und in in specie als Kind im Mutterleibe. Sie reihen sich an die vorhin citirte Stelle aus der Turba pdilosophorum, und sind ebenfalls lange vor Paracelsus da.

Wir sehen also, dass der Paracelsische Homunculus längst vorbereitet ist.

Die Lehre von der Palingenesie,

das ist die Lehre von dem Auferstehen der Vegetabilien aus ihrer Asche.

In Bezug auf sie sagt Paracelsus ff. Die Resuscitation und Restauration des Holzes ist schwer, aber nicht unmöglich. Man kann sie derartig bewerkstelligen, dass man die Asche von verbranntem Holze in ein Kukurbit giebt, und mit Resina, Liquor, Oleität desselben Baumes oder Holzes versetzt Das giebt eine mucilaginische Materie, und in ihr hat man die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur. Hat man nun so die 3 Principien bei einander, so setzt man sie in einen Venter equinus und lässt sie putreficiren. Dann vergräbt man die Masse oder schüttet sie in die Erde, und wird sehen, wie ein junger Baum oder ein junges Holz daraus hervorwächst, welches viel kräftiger und edeler ist in aller seiner Substanz, als das erste Holz. —

Nun das reiht sich einfach mit einigen Modificationen an die Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. in der 4. Rubrik. Der pater telesmi, die Pflanze, vertitur in terram, wird in Asche verwandelt. Das Separabis terram ab igne, subtile a spisso wird an die Putrefaction gelehnt. Weil aber Asche an für sich nicht putreficirt, so werden Zusätze gemacht. Nun hat ein ascendere und descendere statt, und das Product derselben ist, dass die Asche recipit vim superiorum et inferiorum, zum Herrn der Schöpfung auf dem ihr zukommenden Terrain wird, das ist, zu einer edleren Pflanze wird, als sie es vor ihrer Einäscherung gewesen. Die Kraft dazu hat sie auf Grund des ascendere und descendere erhalten, indem der Geist der verbrannten Pflanze sich zum Himmel aufgeschwungen, dort sich neue Kraft geholt hat, und nun in die Asche belebend zurückgekehrt ist.

Dass Schlauköpfe auf Grund der Paracelsischen res mysticae experimentirten, Basilisken und Homunculi fabricirten, Pflanzen aus Asche hervorkeimen liessen, und andere derartige Künste trieben, die diesen an der Hand der Mystificationen, wie Paracelsus sie auftischt, ganz ebenbürtig sind — das geht die Narren an, die sich damit düpiren liessen.

Wie die Schulärzte gegen die Arcana zu Felde zogen.

Die Schulärzte waren nie Freunde der alchemistischen Aerzte. Wir haben bereits bei den Indern derartiges kennen lernen, wir haben bei den Alexandrinern gesehen, wie der Autor der ersten Redaction der Tab. smar. die Schulärzte in nicht sehr schmeichelhafter Weise in den 19. Psalm bringt („Bewahre auch deinen Knecht vor den Stolzen, dass sie nicht über mich herrschen, so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben grosser Missethat“). Das hätte der Mann nicht gethan, wenn nicht triftige Gründe ihn dazu getrieben hätten. Die Lorbeeren der alchemistischen Aerzte am Krankenbette liessen die neidischen Schulärzte nicht schlafen, der Neid verzehrte sie, dass sie das nicht konnten, was die Alchemisten wohl konnten. Namentlich stieg bei den Abendländern Hass,

Neid, Verfolgungssucht der Schulärzte gegen die Alchemisten zu einer traurigen Höhe, und wahrlich nicht ohne die triftigsten Gründe geräth der sonst harmlose Basilius Valentinus da, wo er auf dieses Thema kommt, in bissigen Eifer, vom aufbrausenden Paracelsus gar nicht zu reden.

Wir haben bereits beim Basilius Valentinus darauf hingewiesen, dass die Schulärzte sich in ihrem Neid gegen die Alchemisten dahin verstiegen, dass sie die Arcana als Gift-Mittel verschrieen, dass sie also dem Publicum gegenüber sagten, hütet euch vor diesen alchemistischen Aerzten, statt am Krankenbette auf euere Heilung bedacht zu sein, gehen sie damit um, euch zu vergiften. Auf die Weise beuteten sie die Lehre der Alchemisten aus, dass der Lapis philos. als Venenum aufgefasst wurde. Am schlimmsten mussten diese Abscheulichkeit die armen Juden ausbaden. Die Juden haben sich stets mit Vorliebe auf die Medicin gelegt, und indem sie es thaten, dahin gestrebt, dass sie es zu einer Tüchtigkeit in ihrem Berufe brächten. Es ist daher leicht zu erklären, dass gerade die Jüdischen Mediciner sich während der Blüthe der Maurisch-Spanischen Universitäten nach Spanien begaben, und dort ihre Studien absolvirten. Da sie nun bei der Gelegenheit die Alchemie kennen lernten, so stellte sich bald zwischen Jüdischen und Christlichen Aerzten die Sachlage derartig, dass verhältnissmässig auf Seiten der ersteren die alchemistische Richtung mehr vertreten war, als auf Seiten der letzteren. Auf die Weise war denn der Anhaltspunct gegeben, dass der Hass gegen die Alchemie zu einem Hasse gegen die Juden transformirt wurde. Indem die Alchemisten Giftmischer waren, waren die Juden Giftmischer. Sie erhielten das Gift von diesem oder jenem ihrer Glaubensgenossen, welcher ein alchemistischer Arzt war. So trat denn die schreckliche Anklage hervor, die Juden vergifteten die Brunnen, und wo nun eine verheerende Epidemie auftrat, wie das bei den aller Medicinal-Polizei hohnsprechenden Einrichtungen des Mittelalters — enge schmutzige Strassen, finstere Wohnungen, mangelhafte Kloaken, Begraben der Leichen in den Kirchen u. s. w. — nur zu häufig statt hatte, da hatten die Juden die Brunnen vergiftet.

In seiner Abhandlung: Der schwarze Tod der Jahre 1348—1350 spricht K. Sprengel (Beiträge zur Geschichte der Medicin.. Erster Band, erstes Stück. Halle 1794.) folgendermassen:

P. 101. „Eine sehr schreckliche Wirkung der Volks-Vorurtheile bei Gelegenheit dieser Seuche möchte ich lieber der Nacht der Vergessenheit übergeben, als sie zur Schande der Menschheit an's Tageslicht bringen, wenn es nicht die Treue des Geschichtsschreibers nothwendig machte, auch diese traurige Wirkung der finstersten Barbarei zu entwickeln. Ich rede von der allgemeinen Verfolgung der Juden in den Jahren 1349 und 1350, wozu das gemeine Volk durch den Verdacht genöthigt wurde, dass die Ursache der Pest in der Vergiftung der Brunnen liege, welche die Juden auf Befehl ihrer Rabbinen vorgenommen hätten. Durch einen grossen Theil von Europa, wenigstens in Deutschland und Frankreich, war es allgemein als eine gewisse Wahrheit verbreitet worden, dass alle Juden ohne Ausnahme Theil an diesem Verbrechen genommen hätten. Das einzige Litthauen blieb ihr sicherer Zufluchtsort, den ihnen eine Jüdin Esther, in die sich Casimir der Grosse verliebt hatte, verschaffte. Sonst wurden sie in den meisten übrigen Ländern gemartert, lebendig verbrannt, alle ihre Güter eingezogen, und ihre Häuser zerstört. Man verfuhr hierbei mit einer Unmenschlichkeit, wovon die Geschichte wirklich arm an Beispielen ist: und die Furcht vor der Vergiftung des Brunnenwassers war so allgemein, dass man an vielen Orten blos Regen- und Fluss-Wasser trank." U. s. w.

P. 106. heisst's: „Eine alte Chronik sagt, man wollte sich ihrer Reichthümer bemächtigen, und ihre Häuser sich zueignen, und wenn dies nicht die Fürsten thaten, so that es der Pöbel. Die Juden wussten dies, und geriethen dadurch in solche Verzweiflung, dass sie sich zu Hunderten, mit Weib und Kindern und allen Habseligkeiten, in ihre Häuser und Synagogen einsperrten, und sie sich über den Köpfen anzündeten.

In Basel war eine Empörung des Volks gegen den Magistrat die Folge von der Weigerung des letztern, die Juden zu misshandeln und zu verbrennen. Das Volk zwang seine Obrigkeit, wider ihren Willen (?) unmenschlich zu sein. Es wurde ein eigenes hölzernes Haus am Rhein gebaut, worin die Juden am Freitag nach Hilarii 1349 zusammengetrieben und zu Asche verbrannt wurden. Ebenso ging es ihnen in Ulm, Augsburg, Bamberg und an unzähligen andern Orten."

P. 108. wird erzählt, dass in Strassburg 2000 Juden verbrannt wurden. P. 110, dass zu Kyburg 430 Juden verbrannt wurden. Auf derselben Seite heisst's: „In Mainz hatten sich die Juden zur Wehr gesetzt, und es waren bei 200 Christen in einem Gefecht geblieben. Daher war hier ihre Strafe desto schrecklicher. Zwölf Tausend Juden wurden verbrannt, und von der Hitze des nahen erschrecklichen Feuers schmolz das Blei an den Fensterscheiben der Stiftskirche."

Sprengel scheint auch nicht den Schatten einer Idee davon zu haben, wo denn der verruchte, verrückte Glaube herkam, die Juden vergifteten die Brunnen, wo die verruchte, verrückte Idee herkam, Juden und Gift in eine Relation zu bringen. Dankt's den Schulärzten, ihr armen Juden!

Ein Schandfleck der Menschheit, der sich an den vorigen reiht, ist die verruchte Mittelalterliche Anklage gegen die Juden, sie schlachteten Christenkinder, um deren Blut zu erhalten, mit dem sie Osterkuchen büken, oder was sie sonst damit thun sollten. Auf Grund solcher verrückten, verruchten Anklage wurden nicht weniger, vielleicht noch mehr Juden verbrannt und abgeschlachtet, als auf Grund der Anklage der Brunnenvergiftung. In einem romantischen Bruchstück von H. Heine „Der Rabbi von Bacharach" sitzt eine Jüdische Familie bei der Osterfeier, und es treten zwei fremde Männer herein. Sie setzen sich, und im Laufe der Feier prakticiren sie die Leiche eines Kindes unter den Tisch, welche sie unter dem Mantel versteckt gehabt. Der Rabbi merkt, was geschehen, durchschaut, dass es sich hier um nichts anders handelt, als einen Thatbestand für die Tödtung eines Christenkindes zu schaffen, und damit die Einleitung zu einem Mord- und Metzger-Zug gegen die Juden zu treffen, und macht sich unbemerkt mit seiner Frau aus dem Staube. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um eine wahre Begebenheit, deren Geschichte sich in einer Jüdischen Familie fortgepflanzt hat, und von der sie Heine erfahren. Wenn wir nicht irren, hat sich noch im vorigen Jahrhundert Mendelssohn gemüssigt gesehen, eine Abhandlung zu schreiben, in der er das Wahnwitzige der Annahme, die Juden schlachteten Christenkinder, darlegt. Nun, ihr armen Juden, dankt das auch den Schulärzten. Bei der Brunnenvergiftung musste der Lapis philos. als Venenum herhalten, bei dem Blute Christlicher Kinder der Lapis als Infans (späterer Homunculus des Paracelsus) und der Lapis als Sanguis. Es war den Schulärzten zu kleinlich, über einen einzelnen „Collegen" herzufallen, lieber stachelten sie gleich das dumme Volk gegen die gesammte Judenschaft auf, das in's Auge fassend, dass dieses geneigt ist, das, was den einzelnen Juden angeht, auf die Gesammtheit der Juden zu übertragen.

Und nun, ihr Herren, habt ihr Angesichts solcher Dinge noch den Muth, gegen die beiden Eiferer Basilius Valentinus und Theophrastus Paracelsus zu Felde zu ziehen?

Nachdem Paracelsus seine Thätigkeit als Lehrer sehr energisch entfaltet, war das Geheimniss der Alchemie ein ziemlich offenkundiges geworden. In der zweiten Hälfte des 16. und zu Anfange des 17. Jahrhunderts kannten viele Aerzte die Arcana. Diese Wissenden waren den gelehrten Herren von Paris ein Dorn im Auge, Mord- und Metzger-Züge gegen die Christenheit auf Grund von Brunnenvergiftung und Kinderschlächterei liessen sich nicht wohl in Scene setzen, und so wurde denn ein anderes Manoeuvre ausgeheckt. Das Parlament von Paris verbot 1566 den Gebrauch des Antimons und seiner Präparate. Mit dem Antimon war es auf den P. solaris abgesehen. Dass nicht dieser, sondern das Antimon dem Banne unterlag, liegt einfach darin, dass die gelehrten Herren wohl wissen mochten(?), dass der P. solaris Quecksilber enthalte, nicht aber wussten, um welches Quecksilberpräparat es sich eigentlich handele. Vielleicht wussten sie auch nur ganz im Allgemeinen, dass die Pp. solares Antimon enthielten, nicht aber, dass es sich in specie um Sulphur aurat. und Sti-

bium nigrum handelte, daher auch das generelle Verbot des Antimons überhaupt. Mit dem Verbot des Antimons allein aber statt des vollständigen P. solaris erreichten sie vollkommen ihren Zweck. Denn, war einmal das Antimon verboten, so war damit auch der P. solaris verboten, fiel das erstere, so musste der letztere mit fallen. Dass die Herren nun aber gerade den P. solaris verboten, und nicht irgend ein anderes Arcanum, das zeigt uns, dass zu jener Zeit Krankheiten häufig waren, die den Gebrauch des P. solaris erheischten. Die Artung der um 1566 vorkommenden Krankheiten bewirkte, dass den Herren gerade der P. solaris ein Dorn im Auge war. Wo sie am Krankenbette stecken blieben, und nun ein herankommender Alchemist das leicht curirte, woran sie sich vergebens abgemüht hatten, da ergab es sich beim Nachsehen durchschnittlich, dass das Nichtkennen gerade jener „elenden" Pulver die Ursache ihrer Blamage gewesen. Darum einfacher, kurzer Process: Verbieten jener Pulver! Zugleich dachten nun jene gelehrten Herren, die Krankheiten bleiben immer dieselben. Klappern, dachten sie, gehört einmal zum Handwerk, und so wird es auch bei diesen Alchemisten sein. Sprechen die da von einer Reihe von Arcanis, die sie besitzen wollen, das ist eitel Geklapper. Ihre ganze Kunst dreht sich um den P. solaris. Schneiden wir ihnen den P. solaris ab, so hat's mit den Arcanis ein Ende. Die konnten sich nicht vorstellen, dass es morgen anders sein könnte, als heute. Die konnten sich nicht denken, dass die Krankheiten sich anders gestalten könnten, und wenn sie sich anders gestalteten, dass sie dann durch irgend ein anderes Arcanum gerade so auf's Trockne gesetzt werden würden, wie zur Zeit durch den P. solaris. Und indem sie es sich nicht denken konnten, lullten sie sich in den Wollust-Traum, mit dem Verbot des Antimons die ganze Alchemie in Grund und Boden gebohrt zu haben. Und es ereignete sich, wie das unausbleiblich war, dass die Krankheiten eine andere Gestalt annahmen, es ereignete sich, dass die Krankheiten, welche zu ihrer Heilung den P. solaris erforderten, in den Hintergrund traten, und an ihre Stelle sich solche Krankheiten drängten, welche zu ihrer Heilung eines oder mehrerer anderer Arcana bedurften. Nun, da hatten die gelehrten Herren die Bescherung! Sie waren mit ihrem Antimon-Verbot auf dem Trocknen. Und was thaten sie nun? Sie machten kurzen Process, und verboten alle Arcana! Als handlangender Büttel bei diesem Thun hat sich Riolanus ein monumentum aere perennius gesetzt. Diesem Riolanus, der sich nicht entblödete, die Arcana zu einem Werk des Teufels zu stempeln, hat Libavius nicht übel heimgeleuchtet in seinem: Prooemium commentarii Alchymiae ipsiusque artis apologeticum, in quo examinatur Censura scholae Parisiensis per Joannem Riolanum de Alchymia, annis 1603, 1604 edita. O, ihr traurigen Zeiten rufen wir aus, in denen die Sudeleien eines Riolanus noch einer Widerlegung bedurften!

Und nun, lieber Leser, erinnere dich der Worte des Paracelsus: Mir nach, und nicht ich euch nach, ihr von Paris, ihr von Montpellier, ihr von Schwaben, ihr von Meissen u. s. w. Seht, der setzte Paris voran in seinem Aufruf, der kannte seine Pappenheimer. Dass die von Montpellier der Pariser Fahne, auf welche mit Scheiterhaufen-Flammenschrift Riolanus geschrieben war, nachmussten, versteht sich von selbst in erster Reihe. In zweiter Reihe aber versteht es sich von selbst, dass, der Französischen Mode folgend, die von Schwaben, die von Meissen, die von Cöln, die von Wien, und was an der Donau und dem Rheinstrom liegt u. s. w. nachgehinkt kamen. Da wurde freilich die Sache nicht mit Pariser Eclat in Scene gesetzt, da wurden die Arcana im Stillen „abgemurkst". Den alchemistischen Arzt Turquet de Mayerne erklärte die medicinische Facultät von Paris für unwürdig, die Heilkunst auszuüben. Dies Factum prangt mit hervorragenden Lettern in der Geschichte der Alchemie. Welche raffinirte Quälereien aber anderorts im Stillen aufgewandt sein mögen, einem alchemistischen Arzte, der einem „hervorragenden" Schularzte im Wege stand, sein Dasein zu verleiden — davon schweigt die Geschichte.

Wie abgefeimt dem Laien gegenüber die Arcana verketzert wurden, darüber möge uns eine Stelle bei Shakespeare belehren. Es heisst King Henry IV., Part I., Act I., Scene III:

— for he made me mad,
To see him shine so brisk, and smell so sweet,
And talk so like a waiting-gentlewoman
Of guns, and drums, and wounds, (God save the mark!)
And telling me, the sovereign'st thing on earth
Was parmaceti, for an inward bruise;
And that it was great pity, so it was,
That villainous saltpetre should be digg'd
Out of the bowels of the harmless earth,
Which many a good tall fellow had destroy'd
So cowardly.

„— mich macht' es toll,
Dass er so blank aussah und roch so süss,
Und wie ein Kammerfräulein von Kanonen,
Von Trommeln schwatzt und Wunden (Gotterbarms!)
Und sagte mir, für inn're Schäden komme
Nichts auf der Welt dem Spermaceti bei;
Und grosser Jammer sei es, ja fürwahr,
Dass man den bübischen Salpeter grabe
Aus der harmlosen Erde Eingeweiden,
Der manchen wackern, schlanken Kerl so feige
Gefällt."

(Schlegel).

„Saltpetre" ist Natron nitricum. Der tödtet die jungen Burschen nicht direct als „Gift", sondern cowardly, feig. Das ist so zu verstehen, dass er die Burschen feige macht, und durch ihre Feigheit unterliegen sie dann im Kampfe. Dieser Sinn stellt sich heraus durch die Parallele des saltpetre mit dem parmaceti, dem Spermacet. Der letztere ist nämlich nicht nur gut for an inward bruise, sondern die Hauptsache bei ihm ist, dass er den Geschlechtstrieb stimulirt (vergl. des Mich. Ettmüller Abhandlung über den Spermacet). Ganz das Gegentheil haben wir beim Salpeter. Der ist ein Antiphlogisticum, ein Mittel gegen die Hitze, und damit gegen die Geilheit, und da der, der geil ist, muthig ist, ein Gegenmittel gegen den Muth, ein feigmachendes Mittel. So liegt der Gegensatz zwischen Spermacet und Salpeter. Dass der Thatbestand, auf den der hier redende Hotspur fusst, dass die Abzüge, die er an ihn knüpft, rein weg erschwindelt sind, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Er plappert Worte im Sinne der Schulärzte, durch deren Verketzerungs-Manoeuvres gegen das Natron nitricum Shakespeare sich hat düpiren lassen.

Und nun genug von diesem unerquicklichen Thema!

Alchemisten zwischen Paracelsus und Libavius, resp. deren Zeitgenossen.

Von ihnen erwähnen wir:

Dionysius Zacharias (Dénis Zachaire). Schrift: Opusculum philosophiae naturalis metallorum; kurz genannt: Opusculum chemicum.

Joh. Chrysippus Fanianus. Schrift: De jure artis Alchemiae, hoc est variorum autorum et praesertim jurisconsultorum judicia et responsa ad quaestionem: an Alchemia sit ars legitima?

Johann Dee. Seine Schriften sind zumeist magischen und astrologischen Inhaltes.

Justus a Balbian (Balbianus Flander). Der Herausgeber des Alanus (1598).

Carolus a petra alba (Witestein). Schrift: Disceptatio philosophica de quinta chymicorum essentia.

Gerardus Dorneus (Gerhard Dorn). Schriften: Hermetis trismegisti Tabula smaragdina cum expositionibus. — Clavis totius philosophiae chemisticae. — De artificio supernaturali. — Liber de naturae luce physica ex Genesi desumpta, in quo continetur: Physica Genesis, Physica Hermetis trismegisti, Physica Trithemii, Philosophia meditativa, Philosophia chemica. — Congeries Paracelsicae Chemiae de transmutationibus metallorum; u. a.

W. Chr. Kriegsmann. Schrift: Commentar zur Tabula smaragdina. (1657.)

ruHierauf müssen wir etwas näher eingehen.

In seiner Schrift: De metallorum transmutatione ad virum nobilissimum et amplissimum Joëlem Langelottum epistola, sagt Daniel Georg Morhof, Sect. 10.: Kriegsmannus illam (Tabulam smaragdinam) lingua Phoenicia

publicavit, sed unde illam habeat, si recte memini, non indicavit. „Kriegsmann hat sie (die Tab. smar.) in Phönicischer Sprache veröffentlicht, sagt aber nicht, wenn ich mich recht erinnere, woher er diese hat." Das lautet so, als wenn Kriegsmann eine Phönicische Tab. smar. herausgegeben hätte, und an Morhof anlehnend, haben das auch Manche gemeint. Ach nein, au so etwas ist nicht zu denken, vielmehr liegt die Sache ff. Da die Tab. smar. von einem Alexandrinischen Juden herrührt, so liegt die Idee nahe, neben dem Griechischen Urtexte habe auch ein Hebräischer existirt. Das legt es denn nahe, dass man sich die Tab. smar., wie wir sie in Lateinischer Sprache besitzen, einerseits in's Griechische zurückübersetzt, andererseits in's Hebräische überträgt. Die letzteren Idee hat Kriegsmann. Das heisst denn, Kriegsmann versucht's, die Tab. smar. in's Hebräische zu übertragen, und wird mit dem einen fertig, mit dem anderen nicht. In dem Commentar, den er zur Tab. smar. giebt, bespricht er seine Uebersetzungsversuche: — das ist der nackte Thatbestand der Sache. Nun aber schwindelt Kriegsmann uns vor, die Tab. smar. sei ursprünglich Phönicisch geschrieben gewesen, die Lateinische Uebersetzung, die wir besitzen, sei demnach eine Uebersetzung aus dem Phönicischen. Die Lateinische und Phönicische Sprache lägen aber zu fern auseinander; man könne Lateinisch wohl die Phönicischen Worte wiedergeben, nicht aber den Phönicischen Sinn. Folge hiervon sei, dass wir in der Tab. smar., wie wir sie besitzen, mehr eine Zusammenstellung von Worten hätten, als den eigentlichen Sinn, welchen der Autor der Tab. smar. seinem Schriftstücke untergelegt hätte. Dieser Sinn käme erst heraus, wenn man sich die Sache vom Phönicischen Standpunct dächte. Nun seien ferner die Hebräische und Phönicische Sprache innig verwandt. Wüsste man daher, wie sich die Tab. smar. Hebräisch gestalte, so wisse man auch, wie sie sich Phönicisch gestalte. Kriegsmann nimmt nun an der Hand seiner Uebersetzungsversuche an, er wisse, wie sich die Tab. smar. Hebräisch gestalte, und damit habe er denn das Räthsel gelöst, wie sie sich Phönicisch gestalte, welches ihr wahrer Sinn sei. Dieser wahre Sinn sei in folgendem Wortlaut gegeben:

Verum est et ab omni mendaciorum involucro remotum.

Quodcunque inferius est, simile est ejus quod est superius. Per hoc acquiruntur et perficiuntur mirabilia operis unius rei.

Quemadmodum etiam omnia ex uno fiunt per considerationem unius: ita omnia ex uno hoc facta sunt per conjunctionem.

Pater ejus est Sol, mater Luna, ventus in utero gestavit, nutrix ejus est terra.

Mater omnis perfectionis.

Potentia ejus perfecta est, si mutatur in terram.

Terram ab igne separato, subtile et tenue a grosso et crasso, et quidem prudenter cum modestia ac sapientia.

In hoc a terra ascendit, in coelum hoc a terra, et a coelo rursus in terram descendit, et potentiam ac efficaciam superiorum et inferiorum recipit, hoc modo acquires gloriam totius mundi, propulsabis igitur tenebras omnes et coecitatem.

Haec enim fortitudo omni aliae fortitudini ac potentiae palmam praeripiens: omnia namque subtilia et crassa duraque penetrare ac subigere potest.

Hoc mundus hic conditus est.

Et hinc conjunctiones ejus mirabiles, et effectus mirandi; cum haec via sit, per quam haec mira efficiantur.

Et propter hoc Hermetis trismegisti nomine me appellarunt: cum habeam partes tres sapientiae et philosophiae universi mundi.

Consummatum est verbum meum, quod dixi de opere solari.

Das ist nun das, was uns Kriegsmann bringt, indem er, wie Morhof sagt, Tabulam smaragdinam lingua Phoenicia publicavit. Und nachdem er es gebracht hat, giebt er sich noch nicht zufrieden, sondern bringt uns noch eine: Versio Latina Tabulae Hermeticae, Phoenicii contextus proprietatem conservans, eine Lateinische Uebersetzung der Tab. smar., welche die Eigenthümlichkeit des Phönicischen Textes beibehält, welche, indem sie eine Lateinische Uebersetzung ist, dennoch ein Phönicisches Gepräge trägt. Nun, wir denken, der Leser verliert nicht viel, wenn wir diese Versio Latina nicht hierher setzen. Es ist das Schriftstück von vorhin ein bischen anders gedreht und gewendet. Uebrigens ist die Idee Kriegsmanns, uns noch ausser dem obigen Schriftstücke, das er die Vulgata Tabulae smaragdinae paraphrasis nennt, eine Versio Latina zu bringen, durchaus logisch. Er geht ja von der Prämisse aus, die Lateinische gewöhnliche Tab. smar., welche wir besitzen, sei nicht zutreffend, nun da liegt es nahe, dass er uns eine Lateinische Uebersetzung bringt, die zutreffender ist, und das ist seine Vulgata paraphrasis. Diese Vulgata paraphrasis soll nun aber ein Schriftstück sein, welches nicht in Lateinischem, sondern vielmehr in Phönicischem Sinne geschrieben ist; es steht eben auf dem Standpunct der Paraphrase, und nicht der Lateinischen Version. Nun da ist eine eigentliche Version in's Lateinische, gegenüber der gewöhnlichen Version wohl angebracht. So hat auch der Schwindel seine Logik.

Die Diversion, welche Kriegsmann derartig macht, dass er von Hebräischen Uebersetzungs-Versuchen auf's Phönicische springt, hängt damit zusammen, dass Plato und Jamblichus (Kritias, Vita Pythagorica) Juden und Phönicier confundiren. Der Phönicische Urtext - Schwindel ist das alchemistische Gewand, mit dem er das, was er bringt, umhüllt.

Vierte Abendländische Periode. — Libavius.

Andreas Libavius (Liebau), mit dem die vierte Abendländische Periode beginnt, wurde zu Halle in Sachsen geboren. Er starb als Director des Gymnasium zu Coburg. Als sein Sterbejahr wird 1616 angegeben. Aus einer Menge Schriften, die er herausgab, ist diejenige, welche unser Hauptaugenmerk auf sich zieht, seine „Alchymia" (Erste Ausgabe 1595).

Zu Anfange dieser Schrift giebt der Autor ff. Definition von Alchemie: Alchymia est ars perficiendi magisteria, et essentias puras e mistis, separato corpore, extrahendi. „Die Alchemie ist die Kunst, die Magisterien zu machen, und nach getrenntem Körper reine Essenzen aus gemischten auszuziehen."

Daran anknüpfend sagt er: Alchymiae partes sunt duae: Encheria et Chymia. „Die Alchemie hat zwei Theile: die Encheirese und die Chemie."

Encheria est prima pars Alchymiae, de operationum modis. „Die Encheirese ist der erste Theil der Alchemie: über die Arten der Arbeiten."

Chymia est pars secunda Alchymiae, de speciebus chymicis conficiendis. „Die Chemie ist der zweite Theil der Alchemie: Anfertigung der chemischen Präparate."

Demgemäss zerfällt die ganze Schrift in zwei Theile Encheria und Chymia.

Der erste Theil, der also die Uebersicht Encheria führt, zerfällt in:

1) Ergalia. Ergalia est instrumentorum alchymicorum explicatio. „Ergalia ist die Erklärung der alchemistischen Geräthschaften."

Unter diesem Rubrum werden alsdann die Capitel gebracht; De lutandis et obstruendis Vasis; De Ampullis; De Ollis et Catinis; De Fornacum dispositione; De Athannore (eine Art Ofen); De Furno reverberii ejusque speciebus; De Furnis catinorum cum subjecto foco; De Fornace anemia; De Fornacibus athenariis; De Fornacibus conjunctis; De Supellectili tumultuaria.

2) Pyronomia. P. est caloris ad suas operas adhibendi, ignisque regendi scientia. „Die Pyronomie ist die Kenntniss, die Wärme zu den betreffenden Arbeiten anzuwenden, und das Feuer zu regieren.

3) Die Regimina. Wir bekommen deren eine Unmasse präsentirt: Operationes proparasceuasticae et alias quovis modo encheiresi servientes; Fusio; Deliquium in aëre; Deliquium embapticum; Separatio, et nominatim ea, quae fit per ablationem; Seperatio per subductionem: ubi Filtratio; Clepsydria; Separatio per abscessum; Putrefactio; Resolutio per medicinam; Separatio per abscessum in dilutione; Calcinatio reverberii; Calcinatio specialis; Cinefactio; Laevigatio; Granulatio; Corrosio; Amalgamatio; Fumigatio; Corrosio per aquas fortes; Corrosio per pastam; Corrosio per pulveres; Extractio et quidem primum: Expressio; Prolectatio et Sublimatio; Sublimatio per dis-

tantiam; Sublimatio per superficiem; Destillatio; Destillatio ascensoria per alembicum; Destillatio per inclinationem; Destillatio per descensum, ubi: Descensio; Transsudatio; Secunda Transsudatio destillatoria, quae fit inhumando; Tertia Transsudatio per sartaginem; Descensoria Destillatio per lignum; Coadunatio, ubi primum: Ineineratio; Incorporatio; Colliquatio; Confusio quae est Synehesis; Conglutinatio; Coagulatio per separationem; Coagulatio per comprehensionem; Exaltatio, ejusque prima species: Maturatio; Digestio; Circulatio; Fermentatio; Projectio; Gradatio; Cementatio; Fulminatio; Coloritium; Restinetio.

Der zweite Theil, der also die Ueberschrift Chymia führt, zerfällt in drei Abschnitte:

1) De Magisteriis, 2) De Extractis, 3) De Speciebus chymicis compositis.

Magisterium est species chymica ex toto citra extractionem, impuritatibus duntaxat externis ablatis, elaborata exaltataque. „Magisterium ist ein chemisches Präparat, an welches man sich im Ganzen nicht mittelst der Extraction macht, nur derartig ist es bearbeitet und exaltirt, dass ihm die äusseren Unreinigkeiten genommen sind."

Extractum est, quod e corporea concretione, relicta crassitie elementari, extrahitur. „Extract ist das, was aus der körperlichen Masse derartig ausgezogen wird, dass die elementare rohe Derbheit unterwegs bleibt."

Species composita est, quae ex simplicibus sigillatim uno processu elaboratis componitur. „Species composita ist das Präparat, welches zusammengesetzt wird aus einzelnen Stoffen, welche jegliche für sich dargestellt werden."

In diesem zweiten Theile tummelt uns Libavius durch das hindurch, was wir in der sogleich folgenden Interpretation der Tab. smar. in der siebenten Rubrik als Apparatus medicamentorum aufführen, benutzt aber jede Gelegenheit, um zu alchemistischen Speculationen über Quecksilber, Edelsteine, Materia prima u. s. w. u. s. w. überzugehen.

Zugleich benutzt er diesen zweiten Theil des Buches, um uns (Ende des Abschnittes über die Magisterien) die Elemente und die Principien vorzuführen.

Der Alchymia des Libavius liegt eine Besonder-Interpretation der Tab. smar. zu Grunde. Dieselbe ist folgende.

Es werden acht Rubriken angenommen. Es sind die sieben der astrologischen Interpretation mit angehängtem Completum est.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Im Anlehnen an die Metall-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien werden die superiora und inferiora als die 4 Elemente und 3 Principien verwerthet.

Was die res una betrifft, so haben wir bereits bei der arcanologischen Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien darauf aufmerksam gemacht, dass man die res una, die Materia prima, als Materia ultima nehmen kann, dass man sagen kann, darin besteht gerade das miraculum, dass die Materia prima an der Hand des Verbrennungs-Processes zur Materia ultima wird. Materia ultima aber im Griechischen Sinne = Arcana. Dann haben wir

Quod est inferius etc.: die 4 Elemente und die 3 Principien dienen dazu, die Wunder der Arcana zu Stande zu bringen.

Es liegt die Idee nahe, dass man sagt, wir haben im grossen Ganzen den Apparatus medicamentorum. Von diesem bilden die Arcana einen Theil, und zwar den hervorragenden Theil. Diese Idee liegt an und für sich so nahe, dass es weiter nicht nöthig ist, ihr aus den Antecedentien der Alchemie eine Folie zu geben. Will man das aber thun, so kann man sich an Paracelsus halten, welcher Arcana und Schulmittel mannigfach untereinanderwürfelt. Hält man sich nun an diese Idee, so liegt es im Anlehnen an die Antecedentien der Abendländischen Alchemie nahe, die res natae als den Apparatus medicamentorum aufzulassen. Denn die Abendländer beziehen ja die res natae auf das animale, vegetabile und Mineral-Reich, nun, der Apparatus medicamentorum umfasst Stoffe aus diesen drei Naturreichen. Bei solcher Auffassung hat man dann

omnes res natae fuerunt ab una re: Die Arcana stellen sich an die Spitze des Apparatus medicamentorum. Also

Et sicut res omnes etc.: Wie die res omnes von Gott stammen, wie Gott der Vater der Welt ist, so stammt der Apparatus medicamentorum von den Arcanis, so sind die Arcana der Vater des Apparatus medicamentorum. Das aber ist, wie wir so eben bereits gesagt, die Arcana stellen sich an die Spitze des Apparatus medicamentorum. Die adoptio des Nachsatzes restringirt die absolute Parallele zwischen Gott als Vater der Welt. und den Arcanis als Vater des Apparatus medicamentorum.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Der Passus von Pater ejus est Sol bis terra est bringt die Oefen. (S. bei den Arabern.) In den Oefen hat man ein technisches Mittel, um zum Apparatus medicamentorum zu gelangen, sie bilden chemische Geräthschaften. Aber ausser ihnen giebt es noch andere chemische Geräthschaften, und daher

Pater omnis telesmi etc. In den Oefen hast du zwar wichtige chemische Geräthschaften, so wichtig, dass sie an der Spitze der chemischen Geräthschaften stehen, dass sie in dieser Beziehung den pater telesmi bilden. Indessen ihre virtus ist keine integra, sie wird erst zur integra, wenn sie vertitur in terram, wenn zu ihnen die terra tritt, das sind alle die materiellen Dinge, um welche es sich bei den chemischen Geräthschaften handelt.

Also es bringt die vorliegende Rubrik die chemischen Geräthschaften.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Diese Rubrik wird für die Regimina ausgebeutet. (Vergl. bei den Arabern.)

Fünfte Rubrik,

Sic habebis bis penetrabit.

In der gloria hat man das, was die vorliegende Interpretation der Tab. smar. bringt, ohne den Apparatus medicamentorum und die Arcana, welche an seiner Spitze stehen. Das, was die gloria in dieser Beziehung umfasst, zersplittert sich die omnis res subtilis et solida. Die fortitudo umfasst den Apparatus medicamentorum. Sie zählt in Bezug auf das animale, vegetabile, Mineral-Reich nach der Drei, und vincit et penetrat das, worin sich die gloria zersplittert. Dass bei einer solchen Ausbeutung der fortitudo die Arcana, indem sie mit dem Apparatus medicamentorum zusammengewürfelt werden, in den Hintergrund gedrängt werden, kann man nicht sagen. Denn die auf diese Weise ausgebeutete fortitudo führt auf die res natae. Von denen steht es aber nach der zweiten Rubrik ein für allemal fest, dass sie fuerunt ab una re, dass die Arcana an ihrer Spitze stehen.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher davon die Rede ist, dass die res omnes fuerunt ab uno.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. An die res una werden die chemischen Geräthschaften und die Regimina adaptirt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der dem, was die fortitudo umfasst, ein Uebergewicht gegeben wird über das, was die gloria umfasst.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Libavius zählt sich die Drei, welche dem Hermes trismegistus zu Grunde liegt, heraus als 1) Apparatus medicamentorum, 2) Chemische Geräthschaften, 3) Regimina. Er nimmt dabei an, dass, wenn er den Apparatus medicamentorum hat, dass er dann die Arcana implicite hat, und nimmt ferner an, dass, wenn er die Arcana hat, dass er dann in Bezug auf 4 Arcana: die 4 Elemente, in Bezug auf 3 Arcana: die 3 Principien hat. Wohlbemerkt, er constatirt sich also streng genommen seinen Hermes trismegistus auf Kosten der Arcana, der Elemente, der Principien.

Der Hermes hat die tres partes der philosophia totius mundi, der Tab. smar., welche der Index bringt.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Operatio Solis wird genommen als χρυσοποιΐα und diese als Alchemie. Also: Wenn du das hast, was wir vorhin abgehandelt, so hast du den Inbegriff der Alchemie.

Untergang der Alchemie.

Libavius war ein sehr eifriger Alchemist. Ausser seiner Alchymia hat er noch weitläufige Commentarien zu dieser, und ausser diesen noch eine Reihe anderer alchemistischer Abhandlungen geschrieben. Seine Gesammtwerke umfassen zwei ganz respectable Folianten. Aber denken wir uns diesem eifrigen Alchemisten gegenüber die Alchemie als Personalität, so kann diese Personalität Alchemie in Bezug auf Libavius sagen: Gott behüte mich vor meinen Freunden, meiner Feinde werde ich mich selbst schon erwehren! Wir wollen gerade nicht sagen, dass die Wucht der Faust, die Finesse der Diplomatie, welche gegen die Alchemie spielten und von denen wir in einem Besonderabschnitte gesprochen, nicht von Einfluss auf sie waren, es liegt auf der Hand, dass dies elende Treiben der Alchemie Abbruch that. Indessen diesem elenden Treiben an und für sich ist die Alchemie nicht erlegen, sie erst erlegen dem hinzukommenden guten Willen eines Libavius. Libavius hat der Alchemie ihr Grablied gesungen!

Die Sache liegt ff. Libavius bringt in seiner Interpretation der Tab. smar. einen Abriss dessen, was er als Inbegriff der Alchemie aufgefasst haben will. Dabei bringt er eine Reihe von Dingen, welche dahin gehören, wie er aber fertig ist, biegt er dem Hermes trismegistus zu Liebe ab, und constatirt nur 3 Dinge, welche den Inbegriff der Alchemie bilden.

Sehen wir der Libavischen Interpretation der Tab. smar. in's Auge, so kann man das, was sie bringt, enger und weiter fassen. Z. B. man kann den Apparatus medicamentorum enger gefasst nehmen als Eins, man kann ihn weiter gefasst in Bezug auf das animale, vegetabile, Mineral-Reich nehmen als Drei. U. s. w. Unternehmen wir es nun, das was die Libavische Interpretation bringt, auf die engsten Gränzen zu bringen, so haben wir die ff. Calculation.

Dass im Quod est inferius etc. Elemente und Principien zusammen gebracht werden, qualificirt diese dazu, nicht auseinander gerissen zu werden. Sie können also aus dem Eingesichtpunct aufgefasst werden. Dann haben wir pro primo: Elemente und Principien. — Res una und res natae mit einander zu verschmelzen, geht schwer an. Das würde der hohen Stellung, welche die Arcana im Apparatus medicamentorum einnehmen, gar zu nahe treten heissen. Also liegt es gar zu nahe, dass wir sagen, wir haben pro secundo: die Arcana, pro tertio: den Apparatus medicamentorum im Allgemeinen. Mit diesem Apparatus medicamentorum im Allgemeinen können wir uns aber pro tertio begnügen. Wir brauchen also nicht den Apparatus medicamentorum specialisirend in Bezug auf animales, vegetabiles, Mineral-Reich auseinander zu reissen. — Pro quarto haben wir alsdann: die chemischen Geräthschaften. — Endlich pro quinto haben wir: die Regimina.

Also das was die Libavische Interpretation als Theile der Alchemie bringt, ergiebt, wenn wir es auf die engsten Gränzen bringen, eine Fünf, welche umfasst:

Elemente und Principien,
die Arcana,
den Apparatus medicamentorum,
die chemischen Geräthschaften,
die Regimina.

Diese Fünf lässt sich nicht weiter restringiren. Libavius aber restringirt sie dem Hermes trismegistus zu Liebe zur Drei. Und indem er das thut, mag er wohl dem Hermes trismegistus als solchem gerecht werden, der Sache selbst thut er Zwang an. Eben dadurch aber, dass er ihr Zwang anthut, singt er der Alchemie ihr Grablied, er sprengt sie in die Luft.

Des Libavius Nachfolger nämlich sagen, die Libavische Interpretation der Tab. smar. ist absolut gerechtfertigt. Der Hermes trismegistus aber bringt einen Riss in die Sache. Denn wo es sich bei der engsten Restriction um eine Fünf handelt, da kann die Drei nicht in den Vordergrund geschoben werden. Nun kann aber die Lage der Sache dem Hermes trismegistus nicht weichen, also muss der Hermes trismegistus der Lage der Sache weichen. Und so nahm man denn den Hermes trismegistus einfach als Hermes, der den Titel trismegistus führt, ohne dass dieser Titel irgendwie von Einfluss auf die Theile der Alchemie ist, welche sich um ihn als Schutzpatron der Alchemie gruppiren. Libavius, sagt man, constatirt an der Hand seiner Interpretation der Tab. smar. eine bestimmte Anzahl von Theilen der Alchemie. Das ist ein Allgemein-Thun seinerseits, dem Beifall zu zollen ist. Diese Summe von Theilen restringirt er auf die Drei: Apparatus medicamentorum, chemische Geräthschaften, Regimina. Dies ist ein Besonder-Thun seinerseits, dem man Beifall zollen kann, wenn man will, dem man aber keinen Beifall zu zollen braucht. Die Autorität des Libavius tritt wohl dafür ein, dass man, indem man die Theile der Alchemie vor sich hat, eine Restriction eintreten lassen kann, sie tritt aber nicht dafür ein, dass diese Restriction nun gerade die zu sein braucht, die ihm von seinem inviduellen Standpuncte beliebt. In dieser Beziehung kann jeder sich auf seinen eigenen Standpunct stellen. Wer gar nicht restringiren will, nun der lasse es bleiben. Wer aber restringiren will, der restringire, wie es ihm richtig dünkt; wie weit er in seiner Restriction gehen will, welche Puncte er hervorheben, welche er fallen lassen will, das ist seine Sache, wenn er nur bei den Theilen bleibt, welche die Libavische Interpretation der Tab. smar. im Allgemeinen bringt. Auf die Weise kann Jemand aus der Libavischen Interpretation irgend einen Theil hervorheben, und ihn auf sein Panier schreiben — er ist ein Alchemist. Also um uns an die Fünf zu halten, welche die Restringirung der Theile ergiebt: Der ist ein Alchemist, welcher sich die Arcana hervorhebt, sich ohne jegliche alchemistische Speculation an diese hält. Der ist ein Alchemist, welcher sich Elemente und Principien hervorhebt, mag er nun derartig für sie eintreten, dass er naturphilosophische oder naturhistorische Calculationen über sie anstellt, oder derartig, dass er an sie den Lapis philos. knüpft und damit in den Bereich der gewöhnlichen alchemistischen Speculationen tritt, und diese in der althergebrachten Weise weiter ausbeutet, oder derartig, dass er mit dem Lapis philos. auf die Schwindel-Goldmacherkunst lossteuert. Der ist ein Alchemist, welcher sich den Apparatus medicamentorum hervorhebt, und eine Pharmakopöe, eine Pharmakologie, eine Materia medica schreibt, namentlich wenn er der Sache irgend eine mysteriöse Folie giebt, die dem alchemistischen Standpunct wohl ansteht, z. B wenn er Mittel aus dem Mineralreich, Chemikalien in den Vordergrund schiebt, wenn er in Bezug auf die Pflanzen der Constellation Rechnung trägt, unter welcher sie zu sammeln sind, u. s. w. Der ist ein Alchemist, der sich mit den chemischen Geräthschaften beschäftigt. Der ist ein Alchemist, der sich mit den Regimina beschäftigt, Und weiter ist der ein Alchemist, der sich aus diesen fünf Einzeldingen mehrere hervorhebt, und einer Vereinigung von Arcana und Apparatus medicamentorum Rechnung trägt, wer der Vereinigung von Apparatus medicamentorum, chemischen Geräthschaften und Regimina Rechnung trägt. u. s. w. Dabei ist et nun natürlich nicht nöthig, dass man sich gerade an die Restrictions-Fünf hält, denn von der steht in der Libavischen Interpretation der Tab. smar. nichts geschrieben. Man kann also weiter greifen, sich die Eins Element-Princip in die Zwei Element und Princip zersplittern, sich die Eins des Apparatus medicamentorum, anlehnend an den ursprünglichen Begriff der res natae, in die Stoffe zerspalten, welche medicamentös und nicht medicamentös sind, welche dem animalen, dem vegetabilen, dem Mineral-Reich zufallen, und so das Manoeuvre von vorhin einfach und complicirt wiederholen: — man ist ein Alchemist.

Die meisten dieser Richtungen finden sich in der vierten Abendländischen Periode durch Schriftsteller vertreten, alle diese Schriftsteller sind „Alchemisten", ihre Jünger sind Alchemisten. Da nun aber überall, allüberall Alchemisten sind, so haben die eigentlichen Alchemisten keinen Platz mehr, sie gehen unter. Wo überall, allüberall die poma

natant, da wird das wahre pomum, die Arcana, so verdeckt, dass es ganz verschwindet. Das sind die Früchte des Libavismus.

In den ersten Zeiten der vierten Abendländischen Periode ist Alchemie auf Grund des vorher Exponirten ein Collectiv-Ausdruck für die verschiedensten Dinge. Allmälig lichtet sich aber das Terrain, und zwar in ff. Weise. Die Arcana gehen successiv unter, die machen also Keinem mehr Kopfzerbrechen. Der Apparatus medicamentorum als solcher wird den Schulärzten zugeschoben; in Bezug auf seine Darstellung, das ist also in Connex mit chemischen Geräthschaften und Regimina, wird er den Apothekern zugeschoben. Elemente und Principien in Bezug auf ihre Ausbeutung zum Lapis philos. und von diesem zur Schwindel-Goldmacherkunst werden den Goldschwindlern zugeschoben. Die wahre alchemistische Speculation im alten Sinne wird successiv zu einem in der Luft schwebenden Dinge, denn indem die Kenntniss der Arcana mehr und mehr schwindet, wird ihre praktische Grundlage mehr und mehr untergraben. Es bleiben damit für die Alchemie die Ausbeutung der Elemente und Principien in naturphilosophischem oder naturhistorischem Sinne einerseits, und andererseits chemische Geräthschaften, Regimina, Stoffe des Apparatus medicamentorum, welche zum Heilen blos eine entferntere Relation haben oder in entfernterer Relation gedacht werden, resp. die Zusammenfügung dieser einzelnen Dinge. Und die in diesem Sinne ausgebeutete Alchemie gestaltet sich successiv zu dem, was wir heute Chemie nennen.

Es ist so die allgemeine Rede, Libavius sei der, der die neue Alchemie angebahnt habe. Das ist richtig und nicht richtig, wie man's gerade nimmt. Die Alchemie wird zersplittert, ihre Theile zersprengt. Die Theile sammeln sich nun wieder mit Ausnahme der Arcana hier und da, und einige von ihnen sammeln sich unter der Gestalt dessen, was die Grundlage zur heutigen Chemie abgiebt. Will man das nun ein Anbahnen der neuen Chemie nennen, so hat Libavius allerdings diese angebahnt, denn er ist es, von dessen Interpretation der Tab. smar. die Sache ausgeht. Verbindet man indessen mit dem Urtheile, Libavius habe die neue Alchemie angebahnt, den Sinn, die Alchymia des Libavius mit ihren Commentarien sei das erste Handbuch über Chemie, wenigstens denn der erste Anlauf zu einem solchen, so ist das nicht richtig. Es trifft zwar zu, dass nach der Schablone der Libavischen Alchymia die ersten Handbücher über Chemie zugeschnitten sind, das sind aber zufällige Berührungspuncte auf beiden Seiten. Wenn irgend Jemand ein Alchemist von altem Schrot und Korn ist, so ist es Libavius, und dieser sein Standpunct incorporirt sich auch in jeder Zeile seiner Alchymia und ihrer Commentarien.

Ueber den Alcahest.

Die vierte Abendländische Periode ist auf dem Terrain der eigentlichen alchemistischen Speculation sehr mager. Sie hält sich an das Alte, ohne Neues zu produciren. Zwar wird über die 3 Principien mannigfach speculirt, indessen es wird dabei der eigentliche Boden der 5 Sal-Sulphur-Mercur-Interpretationen der Tab. smar. im Allgemeinen und in specie der Boden der Pflanzen-Interpretation an der Hand der 3 Principien nicht verlassen, selbst vor Lavoisier von denen nicht, welche sich, wie z. B. Stahl mit seiner Phlogiston-Theorie, den Anschein gaben, die Sache exact chemisch anzugreifen. Nur ein neues alchemistisches Problem taucht auf, das ist das Problem vom Alcahest. Mit ihm hat es ff. Bewandtniss.

Das Wort Alcahest ist eines von jenen abenteuerlichen Worten, die sich Paracelsus das Vergnügen macht, uns zu präsentiren. Es findet sich in der Abhandlung De viribus membrorum Lib 2., Cap. 6. (Baseler Quartausgabe, 1589, dritter Theil, S. 8). Dort heisst es: „Es ist auch der Liquor Alcahest grosser krafft in der Leber“ und ferner: „Darumb euch allen die in der Medicin zuerfaren ist, das jhr wissen, Alcahest zu prepariren“ (quare vobis omnibus, qui colitis medicinam, opus, ut noscatis praeparare Alcahest). Hier ist es auf den P. solaris oder auf das Quecksilber abgesehen.

Croll sagt in seiner Schrift Basilica chymica: Aqua sapientiae philosophorum una est, quae omnia metalla et lapides ab impuro Puncti quaternarii coagulationis vinculo philosophice et naturaliter liberat: nec est sub coelo modus alius dissolvendi physice Corpus Solis, quam per universale menstruum Mercuriale philosophorum, totius naturae secretissimum. „Es giebt ein Weisheits-Wasser der Philosophen, welches alle Metalle und Steine von den unreinen Banden der Coagulation des Punctum quaternarium philosophisch und natürlich befreit, und es giebt unter dem Himmel keine andere Art, das Corpus Solis physich aufzulösen, als durch das Universal-Quecksilber-Menstruum der Philosophen, welches das grösste Geimniss in der Natur ist.“ — Hierbei ist es nun auf das Ens universale Quecksilber abgesehen. Dass das Quecksilber Alles in der Welt zu sich hinüberzieht, fasst Croll derartig auf, als wenn alle Stoffe sich in ihm auflösten—eine bildliche Anschauung, welche nahe liegt.

Helmont (geboren 1577, gestorben 1644) hat nun die citirte Stelle Crolls vor Augen, und giebt dem Quecksilber, insofern es als Ens universale ein allgemeines Lösungsmittel ist, den Paracelsischen Namen Alcahest.

Von Unkundigen wurde das dann so verstanden, als gäbe es ein Etwas, Alcahest genannt, welches factisch alle Stoffe auflösen könne, und die Alchemisten thaten einer solchen Auffassungsweise Vorschub. Ueber den Alcahest ist in seiner Weise gerade so tolles Zeug gefabelt worden, als über die Goldmacherkunst, den Homunculus u. s. w. in ihrer Weise. So ziemlich wurden den Schwärmern die Augen aufgerissen durch folgende Worte des Kunkel, Laboratorium chymicum, 3. Theil, Cap. 38: „Ich schliesse demnach also: Ich lege einen Kieselstein, will der andern Edelgesteine geschweigen, in ein Glass, und giesse den Alcahest drüber; welches sollte er am ersten angreiffen, das Glass, so aus Kieselsteinen gemacht ist, oder den Kieselstein, der härter ist? Nun saget er (Helmont) ja klar, er könne durch die Handarbeit das Glass, Thon und Kalck, auch Schwefel zu Saltze machen, das eben so schwer, als sein Cörper selbst seyn soll. Dieses Gefäss aber zu der Solution müste das Geheimniss seyn, so weit über den Alcahest gienge, weil es aus diesem allen nicht bestehen könnte, und wäre meinem Bedüncken nach, so geheim und so gewiss als der Alcahest. Wann ich die Prahlerey, welche so viele von diesem Worte machen, betrachte, indem es einer heisst: Alcali est, der andere nennet es: All geist, der dritte: Allest est, etc., so muss ich seinen eigentlichen Nahmen (weil doch ein solches Menstruum nicht seyn kann, was Helmont von ihm schreibet,) nennen, und ist eigentlich dieser: Alles Lügen heisst, oder alles Lügen est.“ — Kunkel meint also, das Universal-Lösungsmittel Alcahest könne doch nicht wie die Wolken in der Luft hängen, wenn man sich dasselbe als Realität dächte, so müsse man sich doch denken, man habe es in einem Gefässe vor sich stehen. Woher aber dies Gefäss nehmen? Wie kann von einem Gefässe für ein Ding die Rede sein, welches, indem es mit diesem Gefässe zusammenkommt, dasselbe auflöst? Wie kann also von der Realität des Alcahestes die Rede sein, wo jegliches Substrat fehlt, an der Hand dessen er sich als Realität präsentiren kann?

Schroederi Thesaurus pharmacologicus.

Wir wissen, dass man sich an der Hand dessen, was die Libavische Interpretation der Tab. smar. bringt, das Recht nimmt, diejenigen Theile der Alchemie, welche sich an jene Interpretation knüpfen, entweder einzeln für sich, oder mehrere im Verein herauszuheben, und an sie dann den Begriff Alchemie zu knüpfen. Dieses Manoeuvre führt nun zu einem Thun, welches zu den genialsten gehört, welche die Alchemie aufzuweisen hat, und welches den Glanzpunct der vierten Abendländischen Periode bildet. Es ist nämlich das Thun, sich aus den Libavischen Theilen der Alchemie die Arcana und den Apparatus medicamentorum herauszuheben, und beide zu Einem verschmolzen dem ärztlichen Publicum unter der Gestalt einer Pharmakologie, einer Materia medica oder wie man es sonst nennen will, zu bieten. Auf die Weise erhalten dann die Aerzte die Arcana zwar nicht direct — auf ein directes Bringen der Arcana kann es bei der Aegide des Geheimhaltens, unter der die Alchemisten kämpfen, ja gar nicht abgesehen sein — sie erhalten sie zwar nur dunkel gezeichnet und unter einem Wuste von Mitteln vergraben, aus dem sie sich schwer herausfinden lassen, indessen sie erhalten sie doch. Und das ist bei dem Dunkel, mit

dem die Arcana bis dahin umgeben waren, sehr viel, sehr viel für den, der Sinn für die Sache hat, denn er erhält ein wichtiges Substrat für seine Forschungen, ein Substrat, welches ihn weit eher auf die Kenntniss der Arcana führen kann, als das Studium von Schriften, welche im alten Sinne nur ganz allgemein alchemistische Speculationen bringen.

Den genannten Weg, Arcana und Apparatus medicamentorum zu Einem verschmolzen dem ärztlichen Publicum darzubieten, schlagen mehrere Autoren ein. Wir erwähnen Croll mit seiner Basilica Chymica (1608) und Mynsicht mit seinem Thesaurus medico-chymicus (1631). Den Glanzpunct bildet aber der Frankfurter Arzt Johann Schroeder.

Der ausführliche Titel des Schroederschen Werkes ist: Pharmacopoeia medico-chymica, sive Thesaurus pharmacologicus, quo composita quaeque celebriora, hinc mineralia, vegetabilia et animalia chymico medice describuntur, atque insuper principia physicae Hermetico-Hippocraticae candide exhibentur. Opus non minus utile physicis quam medicis.

Dasselbe erschien zuerst 1641 und erlebte mannigfache Ausgaben. Wir haben die 6. Ausgabe vom Jahre 1669 vor uns.

Diesem Buche gegenüber bedauern wir eins tief und innig, das ist das, dass wir dasselbe erst kennen gelernt haben, nachdem wir die Arcana längst, längst kannten. Wir können uns dem Gedanken nicht verschliessen, dass das Studium dieses Buches uns die Arbeit, die Arcana wieder aufzufinden, bedeutend erleichtert hätte. Nun, vielleicht irren wir auch, vielleicht hätte uns die Schrift des gedruckten Buches von der Erkenntniss der Schrift des Buches der Natur abgeleitet. Hinterdrein lässt sich so etwas schwer feststellen. Einerlei — die Hauptsache ist da, die Arcana sind da, wozu sollen wir uns da weiter darüber den Kopf zerbrechen, ob sie sich uns so oder so einfacher präsentirt hätten!

Es dünkt uns, dass es für ein Werk wie das vorliegende, dessen Hauptzweck es ist, die Arcana vorzuführen, wohl passend ist, entgegen diesen göttlichen Mitteln, deren Zahl eine so bescheiden restringirte ist, dem Leser auch einmal die Unmasse von Mitteln vor Augen zu rücken, welche in den Büchern der Schulärzte so pomphaft zu Markte gebracht werden, und deren Heilwirkung in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle gleich Null ist. Wir wollen dies an der Hand Schroeders thun. Wir wollen ein Verzeichniss des Inhaltes seines Thesaurus bringen. Dann gehen wir auf der einen Seite dem aus dem Wege, dass wir an einem in der That hervorragenden Buche zu flüchtig vorbeieilen, und erzielen damit auf der anderen Seite das, dass dem Leser vorgeführt wird, wie die Apotheke sonst war, und — jetzt zum guten Theil noch ist.

Hier das Verzeichniss des Inhaltes des Thesaurus Schroederi.

Liber primus: De Isagoge (Einleitung).

Cap 1. De definitione ac distributione Pharmacologiae. Cap. 2. De rebus medicamentalibus nativis. Cap. 3. De rebus medicamentalibus praeparatis. Cap. 4. De speciebus productionum nativarum. Cap. 5. De principiis essentialibus rerum nativarum. Cap. 6. De causa efficiente interna. Cap. 7. De qualitatibus primis seu elementalibus. Cap. 8. De salinis facultatibus. Cap. 9. De influentiis stellarum. Cap. 10. De proprietatibus particularibus. Cap. 11. De materia nativorum Cap. 12. De tempore productionum nativarum. Cap. 13. De loco productionum nativarum, et in primis de terra et aqua. Cap. 14. De praeparationibus medicamentorum. Cap. 15. De principiis chymicis. Cap. 16. De causa efficiente seu praeparatione interna. Cap. 17. De qualitatibus elementalibus et praecipue de calore. Cap. 18. De facultatibus fortioribus sive salinis. Cap. 19. De instrumentis pharmacopoëticis. Cap. 20. De fornacibus. Cap. 21. De materia praeparatorum. Cap. 22. De tempore et loco. Cap. 23. De collectione nativorum, ac primum de tempore secundum aetatem et turgescentiam rerum. Cap. 24. De colligendi tempore secundum constitutionem. Cap. 25. De colligendi tempore secundum influentias particulares (hier werden uns astrologische Constellationstabellen geboten). Cap. 26. De modo colligendi. Cap. 27. De asservatione (Aufbewahrung) ac primum de tempore seu duratione asservationis. Cap. 28. De loco asservationis. Cap. 29. De modo adaptandi ad asservationem. Cap. 30. De usurpatione (medicamenti administratio). Cap. 31. De modo utendi. Cap. 32. De formulis medicamentorum practicis. Cap. 33. De dosi medicamentorum. Cap. 34. De signatione in genere, ac primum de qualitatibus sensibilibus et figura (signatio est. quae docet modum medicamenta cognoscendi et dignoscendi). Cap. 35. De aetate seu duratione et sexu. Cap. 36. De antecedentibus. Cap. 37. De consequentibus. Cap. 38. De similitudine. Cap. 39. De cognitione qualitatum manifestiorum. Cap. 40. De investigatione qualitatum occultarum.

Liber secundus: De Officina.

(Officina est pars Pharmacologiae, quae seriem rerum medicamentalium secundum classes officinales describit).

Cap. 1. De definitione et distributione Officinae. Cap. 2. De Terris. Cap. 3. De Aquis. Cap. 4. De Lapidibus. Cap. 5. De Metallis et quae iis affinia sunt. Cap. 6. De Salibus. Cap. 7. De Sulphureis. Cap. 8. De Aromatibus. Cap. 9. De Corticibus. Cap. 10. De Floribus. Cap. 11. De Foliis seu Herbis. Cap. 12. De Fructibus. Cap. 13. De Fungis. Cap. 14. De Lignis et Viscis. Cap. 15. De Radicibus. Cap. 16. De Seminibus. Cap. 17. De Succis. Cap. 18. De Oleis et Balsamis. Cap. 19. De Resinis. Cap. 20. De Gummi resinis. Cap. 21. De Gummatis. Cap. 22. De Animalibus officinalibus integris. Cap. 23. De Partibus carnosis et usitatioribus. Cap. 24. De Partibus membranosis. Cap. 25. De Cornibus. Cap. 26. De Ossibus. Cap. 27. De Crustaceis seu Testaceis. Cap. 28. De Lapillis. Cap. 29. De Lacte et Sero lactis. Cap. 30. De Felle. Cap. 31. De Medullis. Cap. 32. De Pinguedinibus seu Axungiis vel Adipibus. Cap. 33. De Sanguine. Cap. 34. De Sevis. Cap. 35. De Stercore et Urina. Cap. 36. De Unguibus et Ungulis officinalibus et de Coagulis. Cap. 37. De Acetis. Cap. 38. De Aquis destillatis (eine ungeheuere Masse). Cap. 39. De Aquis reliquis. Cap. 40. De Balsamis odoriferis. Cap. 41. De Balsamis destillatis. Cap. 42. De Bolis. Cap. 43. De Calcibus seu Calcinatis. Cap. 44. De Cataplasmatibus. Cap. 45. De Clysteribus. Cap. 46. De Conditis. Cap. 47. De Confectionibus saccharatis. Cap. 48. De Conservis. Cap. 49. De Decoctis. Cap. 50. De Eclegmatis, Lohoch, Linctibus. Cap. 51. De Electuariis et Mixturis. Cap. 52. De Elixiriis. Cap. 53. De Emplastris, Ceratis et Dropacibus (Emplastra a pice). Cap. 54. De Emulsionibus. Cap. 55. De Errhinis. Cap. 56. De Epithematibus. Cap. 57. De Extractis, ac 1) de Menstruis. Cap. 58. De Farinis. Cap. 59. De Feculis (Feculae ex radicibus nonullis iisque viridibus eliciuntur, rarissime ex foliis). Cap. 60. De Floribus. Cap. 61. De Gargarismis, Diaclysmatibus (= collutiones oris) et Dentifriciis. Cap. 62. De Gelatinis. Cap. 63. De Infusionibus. Cap. 64. De Julebis et Moretis (Moretus est potionis genus ex aromaticis aliisve confortantibus commixtum, addito ad gratum saporem saccharo vel syrupo). Cap. 65. De Lapidibus. Cap. 66. De Lipuoribus. Cap. 67. De Magisteriis. Cap. 68. De Masticatoriis. Cap. 69. De Morsellis et Rotulis. Cap. 70. De Oleis stillatitiis. Cap. 71. De Oleis expressis. Cap. 72. De Oleis per infusionem et coctionem etc. Cap. 73. De Pilulis. Cap. 74. De Potionibus. Cap. 75. De Pomis Ambrae. Cap. 76. De Praeparatis (= simplicia nonnulla duriuscula in tenuissimum pulverem, accedente aqua aliqua cordiali, redacta). Cap. 77. De Pulveribus et Speciebus. Cap. 78. De Sacculis (fomentariis). Cap. 79. De Salibus praeparatis Cap. 80. De Sapone odorato. Cap. 81. De Spiritibus. Cap. 82. De Succis. Cap. 83. De Suppositoriis et Pessis (Pessariis). Cap. 84. De Syrupis, Mellibus et Robis syrupisatis. Cap. 85. De Tincturis. Cap. 86. De Trochiscis. Cap. 87. De Balsamis inunctoriis, Linimentis, Unguentis.

Liber tertius: De Macrocosmologia seu Mineralogia (Mittel aus dem Mineralreich).

Cap. 1. De Mineralogia in genere. Cap. 2. De Terris. Cap. 3. De Aquis. Cap. 4. De Lapidibus in genere. Cap. 5. De Gemmis. Cap. 6. De Corallis. Cap. 7. De Margaritis. Cap. 8. De Lapidibus minus pretiosis. Cap. 9. De Metallis et primum de Auro. Cap. 10. De Argento. Cap. 11. De Ferro. Cap. 12. De Cupro. Cap. 13. De Plumbo. Cap. 14. De Stanno. Cap 15. De Mercurio. Cap. 16. De Cinnabari. Cap 17. De Antimonio. Cap. 18. De Recrementis metallicis naturalibus (Recrementa naturalia voco, quae naturae operatrice, dum in gremio terrae metalla generabantur, ex materia ad generationem eorum idonea exstiterunt. Talia sunt: Cobaltum, Chalcitis, Misy, Sory, Bismuthum). Cap. 19. De Recrementis metallorum artificialibus (Recrementa

metallorum artificialia voco, quae separantur e metallis, dum in fornace funduntur et purgantur. Sunt: Cadmia, Diphryges, Lithargyrium, Plumbago, Tutia, Spodium). Cap. 20. De Salibus in genere. Cap. 21. De Sale communi. Cap. 22. De Sale fossili seu Sale Gemmae et Indo. Cap. 23. De Sale Nitri. Cap. 24. De Alumine. Cap. 25. De Sale Ammoniaco. Cap. 26. De Vitriolo. Cap. 27. De Arsenico. Cap. 28. De Sulphure. Cap. 29. De Bitumine ac Ambra grisea. Cap. 30. De Succino. Cap. 31. De Spermate Ceti. Cap. 32. De Asphalto, Naphta, Petroleo ac Oleo terrae. Cap. 33. De Carbone petrae et Gagate.

Liber quartus seu Phytologia (Mittel aus dem Pflanzenreich).

Classis I: De Alterantibus primariis, quae sunt Plantae, harumque membra, i. e. Radices, Folia, Semina, Cortices etc.

1) Abies. 2) Abrotanum. 3) Absinthium. 4) Absinthium Ponticum. 5) Acacia vera. 6) Acacia Germanica. 7) Acetosa. 8) Acetosella. 9) Acorus. 10) Acorus adulterinus. 11) Adiantum. 12) Adiantum aureum. 13) Agallochum (Aloeholz). 14) Ageratum (Eupatorium Mesuae). 15) Agnus castus. 16) Agrimonia, 17) Alchimilla. 18) Alkekengi. 19) Allium. 20) Alsine. 21) Althaea. 22) Amaranthus. 23) Ammi verum. 24) Amomum. 25) Amygdalae. 26) Anacardium. 27) Anagallis. 28) Anagallis aquatica. 29) Anethum. 30) Angelica. 31) Anisum. 32) Anserina. 33) Anthora. 34) Antirrhinum. 35) Apium. 36) Aquilegia. 37) Aristolochia. 38) Armoracia. 39) Arnica. 40) Artemisia. 41) Arum. 42) Asparagus. 43) Atriplex. 44) Avena. 45) Malus Aurantiae. 46) Auricula muris (Pilosella). 47) Balanus myrepsica. 48) Balsamum. 49) Bardana. 50) Bardana minor. 51) Basilicum. 52) Behen album, Behen rubrum. 53) Bellis (Primula veris). 54) Berberis. 55) Beta. 56) Betonica. 57) Betula. 58) Bistorta. 59) Bombax (Baumwollenbaum). 60) Borrago. 61) Ursina. 62) Brassica. 63) Buglossa. 64) Bursa pastoris. 65) Buxus. 66) Calamus aromaticus Indus. 67) Calamintha. 68) Calcatrippa (Delphinium). 69) Caltha (Calendula). 70) Cannabis. 71) Capparis (Kapern). 72) Caprifolium. 73) Cardamomum et grana Paradisi. 74) Cardiaca (Melissa silvestris). 75) Carduus benedictus. 76) Carduus Mariae. 77) Carlina. 78) Carum. 79) Cariophyllus hortensis. 80) Cariophylli aromatici. 81) Caryophyllata. 82) Castanea. 83) Centaureum minus. 84) Cepa. 85) Cerasa. 86) Cerefolium (Kerbel). 87) Chamaedrys. 88) Chamaepytis (Je länger je lieber). 89) Chamomilla. 90) Chelidonium majus. 91) Chelidonium minus. 92) Chermes (Scharlachbeere). 93) Cheyri (gelbe Viole). 94) China. 95) Cicer. 96) Cichoreum. 97) Cicuta. 98) Cinnamomum. 99) Citrus. 100) Citrullus (Species Cucumeris). 101) Cochlearia. 102) Lignum Colubrinum (Clematitis Indica). 103) Contrayerva. 104) Consolida. 105) Corallina. 106) Coriandrum. 107) Cornus. 108) Corylus. 109) Costus. 110) Crocus. 111) Cubebae. 112) Cucumis. 113) Cucurbita. 114) Cuminum. 115) Cupressus arbor. 116) Cupressus herba. 117) Curcuma. 118) Cuscuta. 119) Cyanus. 120) Cyclamen. 121) Cynoglossum. 122) Cynosbatos (Wilde Rose). 123) Cyperus (wilder Galgant). 124) Cotonea malus (Cydonia). 125) Daucus. 126) Dictamnus Creticus. 127) Dipsacus. 128) Doronicum. 129) Ebenus. 130) Ebulus. 131) Endivia. 132) Epatica nobilis. 133) Epatica stellata (Waldmeister). 134) Equisetum. 135) Eruca. 136) Eryngium. 137) Erysimon (Hederich). 138) Eupatorium. 139) Euphragia (Augentrost). 140) Faba. 141) Fabaria (Crassula). 142) Ficus. 143) Filipendula (Saxifraga rubra). 144) Filix. 145) Foeniculum. 146) Foenum Graecum. 147) Fragaria. 148) Fraxinus. 149) Fraxinella (Dictamnus albus). 150) Fumaria. 151) Fumaria bulbosa (Aristolochia rotunda). 152) Galanga. 153) Galega (Ruta capraria). 154) Gallium. 155) Genista. 156) Gentiana. 157) Geranium. 158) Glyzirrhiza. 159) Gramen. 160) Granata. 161) Guajacum. 162) Hedera terrestris. 163) Hedera arborea. 164) Helenium. 165) Herniaria (Polygonum minus). 166) Hispidula (Katzenfuss). 167) Hordeum. 168) Horminum. 169) Hyoscyamus. 170) Hypericum. 171) Hyssopus. 172) Jacea. 173) Jasminum. 174) Imperatoria. 175) Iris nostras. 176) Iris Illyrica ac Florentina. 177) Juglans. 178) Jujubae. 179) Juniperus 180) Lactuca. 181) Lagopus (Hasenklee). 182) Lapathus. 183) Larix. 184) Laurus. 185) Lens palustris. 186) Lentiscus. 187) Levisticum. 188) Lichen. 189) Ligustrum. 190) Lilium. 191) Lilium convallium. 192) Limonia mala. 193) Linaria. 194) Linum. 195) Lotus. 196) Lupulus. 197) Majorana. 198) Malabatrum. 199) Malva. 200) Malva arborea. 201) Mandragora. 202) Marrubium. 203) Marum. 204) Matricaria. 205) Matrisylva (Epatica stellata oder Caprifolium oder Horminum). 206) Melilotus. 207) Melissa. 208) Melo. 209) Mentha. 210) Mentha Saracenica. 211) Mercurialis. 212) Mespilus. 213) Meum (wilder Dill). 214) Milium. 215) Milium solis (Meerhirse). 216) Millefolium. 217) Momordica. 218) Morus. 219) Moschata. 220) Muscus (Moos). 221) Muscus terrestris (Bärlapp). 222) Myrtillus (Heidelbeere). 223) Myrtus. 224) Napus (Steckrübe). 225) Nasturtium aquaticum. 226) Nasturtium hortense. 227) Nepeta (Katzenkraut). 228) Lignum nephriticum (affertur ex nova Hispania). 229) Nicotiana. 230) Nigella. 231) Nummularia. 232) Nymphaea. 233) Olea. 234) Ononis. 235) Origanum. 236) Palma (Dattel). 237) Papaver sativum. 238) Papaver erraticum. 239) Parietaria. 240) Herba Paris (Einbeere). 241) Pastinaca domestica. 242) Pastinaca sylvestris. 243) Perfoliata. 244) Malus Persica (Pfirsich). 245) Persicaria (Wasserpfeffer). 246) Petasites. 247) Petroselinum. 248) Petroselinum montanum. 249) Petroselinum Macedonicum. 250) Peucedanum. 251) Pimpinella. 252) Pinaster seu Pinus sylvestris. 253) Pinus et Pinea. 254) Piper. 255) Pistacia. 256) Plantago. 257) Paeonia. 258) Polygonum. 259) Polygonatum (Weisswurz). 260) Pomus. 261) Populus. 262) Porrum (Schnittlauch). 263) Portulaca. 264) Primula veris. 265) Prunella (Symphytum petraeum). 266) Prunus. 267) Ptarmica. 268) Pulegium. 269) Pulmonaria. 270) Pyrethrum. 271) Pyrola (Wintergrün). 272) Pyrus. 273) Quercus. 274) Quinquefolium. 275) Raphanus. 276) Raphanus marinus s. rusticanus. 277) Rapum et Rapa. 278) Rhodia radix (Rosenwurz). 279) Rhodium lignum. 280) Rhaponticum vulgare. 281) Rhaponticum verum. 282) Rhus (Sumach). 283) Ribes. 284) Rosa. 285) Ros solis (Rorella). 286) Rosmarinus. 287) Rubia. 288) Rubus. 289) Rubus Idaeus 290) Ruscus. 291) Ruta. 292) Ruta muraria. 293) Sabina. 294) Salix. 295) Salvia. 296) Sambucus. 297) Sanguisorba. 298) Sanicula. 299) Lignum Santalum. 300) Santonicum. 301) Saponaria. 302) Sarsa parilla. 303) Sassafras. 304) Satureja. 305) Satyrium seu Orchis. 306) Saxifraga. 307) Scabiosa. 308) Schoenanthum (Juncus odoratus). 309) Scolopendrium verum. 310) Scolopendria vulgaris. 311) Scordium. 312) Scorzonera. 313) Scrophularia. 314) Scilla. 315) Sebesten (Myxaria). 316) Secale. 317) Sedum. 318) Senecio. 319) Serpillum. 320) Sesamum. 321) Seseli officinarum (Siler montanum, Ligusticum). 322) Seseli Massilioticum. 323) Seseli Creticum. 324) Sideritis. 325) Siliqua. 326) Sinapi. 327) Sisarum (Rapunculus hortensis). 328a) Solanum. 328b) Sorbus. 329) Spica (Lavandula). 330) Spica Celtica. 331) Spica Indica. 332) Spinachia (Lapathum hortense, Spinat). 333) Staphis agria. 334) Stoechas. 335) Stoechas citrina. 336) Succisa (Morsus diaboli). 337) Symphytum. 338) Tamariscus. 339) Tanacetum. 340) Taraxacum. 341) Thlaspi. 342) Teucrium. 343) Thymus. 344) Thymiama. 345) Tilia. 346) Tormentilla. 347) Trichomanes (Adiantum rubrum). 348) Trifolium. 349) Triticum. 350) Tussilago 351) Valeriana. 352) Verbascum. 353) Verbena. 354) Vermicularis (Sempervivum minimum). 355) Veronica. 356) Victorialis. 357) Vinca. 358) Vincetoxicum. 359) Viola purpurea. 360) Vitis. 361) Virga aurea. 362) Virga aurea alias Consolida Saracenica. 363) Ulmaria. 364) Urtica. 365) Urtica mortua seu Galiopsis. 366) Zedoaria. 367) Zingiber.

Classis II: De Alterantibus secundariis, quae sunt Succi, Olea, Lachrymae, Resinae, Gummi Resinae, Gummata.

368) Acetum. 369) Gummi Ammoniacum. 370) Gummi s. Resina Animae. 371) Gummi Arabicum. 372) Asa foetida. 373) Balsamum verum. 374) Balsamum Tolutanum. 375) Balsamum Indicum. 376) Bdellium. 377) Benzoin. 378) Camphora. 379) Cancamum (arbor Myrrhae quodammodo similis). 380) Caranna (resina Tacamahacae similis). 381) Colophonia. 382) Resina Copal. 383) Elemi. 384) Fuligo. 385) Galbanum. 386) Hypocistis (germen seu plantula est, e radice Cisti fruticosi, ceu viscum e quercu prosiliens). 387) Lacca. 388) Ladanum (liquor e Cisti foliis exsudans). 389) Liquidambra. 390) Lycium (verschieden aufgefasst). 391) Mastiche. 392) Myrrha. 393) Omphacium (est succus ex uvis immaturis expressus). 394) Opium.

395) Oppopanax. 396) Pissasphaltos (Erdwachs). 397) Pix. 398) Resina Terebinthi seu Terebenthina Cypria. 399) Resina Laricis seu Terebinthina vulgaris. 400) Saccharum. 401) Sagapenum. 402) Sanguis Draconis. 403) Sarcocolla (lachryma gummea ex arbore quadam exotica). 404) Succolata (Chokolade). 405) Styrax seu Storax calamita. 406) Styrax liquidus. 407) Tacamahaca. 408) Tartarus (denotat viscosam ac lentam mucilaginem quae nondum in duritiem lapidis conversa est). 409) Thus. 410) Tragacantha. 411) Tubera Cervina (Hirschbrunst). 412) Vinum.

Classis III: De Purgantibus primariis.

413a) Agaricum. 413b) Asarum. 414) Bryonia. 415) Carthamus. 416) Cassia (Cassia fistula). 417) Cataputia minor (Springkörner). 418) Colocynthis. 419) Ebulus. 420) Elleborus niger. 421) Elleborus albus. 422) Epithymum. 423) Esula. 424) Frangula. 425) Gratiola. 426) Hermodactylus (Iris tuberosa, Colchicum). 427) Jalapa. 428) Mechoacanna (Weisser Rhabarber). 429) Mezereum. 430) Myrobalani (sunt fructus ex numero prunorum exoticorum). 431) Polypodium. 432) Psyllium. 433) Rhabarbarum. 434) Ricinus. 435) Ricinus Americus. 436) Senna. 437) Soldanella (Brassica marina). 438) Spina infectoria (Rhamnus catarcticus, Kreuzbeere). 439) Staphis agria. 440) Turpethum (verschiedenes). 441) Tamarindi.

Classis IV: De Purgantibus secundariis.

442) Aloë. 443) Elaterium. 444) Euphorbium. 445) Ghitta (Gummi Guttae). 446) Manna. 447) Opopanax. 448) Scammonium.

Liber quintus: De Zoologia (Mittel aus dem Thierreich).

Classis I: De Animalibus terrestribus perfectioribus.

1) Agnus. 2) Alces. 3) Aper. 4) Asinus. 5) Bos. 6) Bubalus (Büffel). 7) Bufo. 8) Canis. 9) Caper, Capra. 10) Capra Alpina seu Rupicapra. 11) Capri Cerva orientalis, e qua lapis Bezoar orientalis. 12) Capri Cerva occidentalis. 13) Capreolus, Capra. 14) Castor. 15) Catus domesticus. 16) Catus Zibethinus. 17) Cervus. 18) Cochlea. 19) Cuniculus. 20) Elephas. 21) Equus. 22) Erinaceus. 23) Homo. 24) Lepus. 25) Lupus. 26) Lynx. 27) Moschius s. Moschi Capreolus. 28) Mulus, Mula. 29) Mus. 30) Ovis. 31) Ranunculus viridis (Laubfrosch). 32) Rhinoceros. 33) Serpens. 34) Sus. 35) Talpa. 36) Taxus (Dachs). 37) Vipera. 38) Vitulus. 39) Unicornu. 40) Ursus. 41) Vulpes.

Classis II: De Avibus.

42) Accipiter. 43) Alauda. 44) Alcedo (Eisvogel). 45) Anas. 46) Anser. 47) Ardea. 48) Ciconia. 49. Columba. 50) Cornix. 51) Corvus. 52) Coturnix. 53) Cuculus. 54) Ficedula. 55) Gallus, Gallina. 56) Grus. 57) Hirundo. 58) Milvus. 59) Motacilla (Bachstelze). 60) Noctua. 61) Olor (Cygnus). 62) Palumbus. 63) Parus (Meise). 64) Passer. 65) Pavo 66) Perdix. 67) Pica. 68) Struthio. 69) Turtur. 70) Upupa. 71) Vultur.

Classis III: De Piscibus.

72) Anguilla. 73) Barbo (Barbe). 74) Blatta Byzantia. 75) Cancer. 76) Carpio. 77) Cetus et Manati (Seekuh). 78) Concha. 79) Dentalium et Entalium (Kleine Muscheln). 80) Halec. 81) Huso. 82) Lucius (Hecht). 83) Mater perlarum. 84) Mustela (Quappe). 85) Ostrea. 86) Perca (Barsch). 87) Rana aquatica. 88) Sepia. 89) Sturio. 90) Testudo. 91) Thymallus (Asche, φάγος), 92) Tinca. 93) Truta (Forelle).

Classis IV: De Insectis.

94) Apes. 95) Araneus. 96) Aselli. 97) Bombyx. 98) Cantharides. 99) Cicada. 100) Cicindela (Johanniswürmchen). 101) Cimex (Wanze). 102) Eruca (Raupe). 103) Formica. 104) Gryllus. 105) Hirudo. 106) Lacertus. 107) Locusta. 108) Lumbrici terreni. 109) Lumbrici intestinorum. 110) Musca. 111) Pediculus. 112) Ricinus (Holzbock). 113) Salamandra. 114) Scarabaeus (Schröter, Rosskäfer, Maikäfer u. s. w. 115) Scincus (Eidechsenart). 116) Scorpio. 117) Teredo (Holzwurm).

Im dritten Buche werden uns ausser den Arcanis mannigfache Präparate der betreffenden einzelnen Stoffe vorgeführt, woraus wir denn ersehen, dass man damals schon viele chemische Präparate kannte. Manche Präparate indess, die uns vorgeführt werden, sind nicht darstellbar und figuriren blos deshalb, um in Bezug auf die Arcana auf die falsche Spur zu leiten.

In Bezug auf das vierte und fünfte Buch würde es zu weit geführt haben, wenn wir die Theile, welche von den aufgeführten Pflanzen und Thieren zur Benutzung aufgeführt werden, speciell hätten vorführen wollen — ein ähnliches Verhältniss, wie es in Bezug auf die Präparate des dritten Buches statt hat. Durch eine solche Concentrirung des Stoffes würden wir verhindert, dem Leser namentlich in Bezug auf das fünfte Buch manches „Interessante“ vorzuführen. Um ihn hierfür doch wenigstens einigermassen zu entschädigen, wollen wir ihm speciell den Menschen ausführlich vorführen. Es werden zur Benutzung aufgeführt: I) Capilli. Präparat: Destillat. II) Ungues. Präparat: Rasura vel Resegmenta pulv., Vinum: macera, donec in mucilaginem abierint. III) Saliva. IV) Aurium sordes V) Sudor. VI) Lac. Präpp.: Aqua Lactis vitriolata. — Butyrum, VII) Sanguis menstruus. VIII) Secundina. IX) Urina. Präpp.: Spiritus volatilis. — Sal volatile. — Spiritus per putrefactionem. — Spiritus Urinae antepilepticus. — Magisterium Urinae. — Oleum Ludi. X) Stercus. Präpp.: Aqua stillatitia. — Oleum. — Zibetta Occidentalis. XI) Sperma. XII) Sanguis. Präpp.: Aqua destillata. — Oleum destillatum. — Oleum rectificatum. — Balsamus antipodagricus. — Spiritus antepilepticus. — Mumia vitae alexiteria. — Arcanum Sanguinis humani. XIII) Calculus. Präpp.: Sal crystallinum. — Oleum s. Liquor. — Essentia s. Elixir. XIV) Membrana, quae caput nonullorum foetuum cingit. Das sind Dinge, die vom lebendigen Menschen genommen werden, nun kommt der todte Mensch an die Reihe. I) Cadaver integrum seu Mumia. Sunt Mumiae genera: Mumia Arabum; Mumia Aegyptorum; Pissasphaltum factitium i. e. mixtum pici bitumen, quod pro Mumia venditant; Cadaver sub arena solis aestu torrefactum; Mumia recentiorum. Präpp.: Pulvis ad casum, Athanasia magna, Balsamum Petri de Ebano, Unguentum sympatheticum, Emplastrum Apostol. nigrum, Cerat. pro herniosis, Laudanum opiat. etc. Ausserdem: Tinctura s. Extractum Mumiae Quercetani. — Tinctur. s. Extr. Mumiae Crollii. — Tinctur alcoholisata, s. Elixir Mumiae. — Alia Tinctura s. Arcanum Carnis humanae. — Oleum Olivar. Mumat. — Ol. exaltatum. — Aqua divina. II) Cutis. III) Pinguedo. Präp.: Linimentum. IV) Ossa humana. Präpp.: Pulvis s. Cinis. — Ossa praeparata. — Magisterium. — Oleum. V) Medulla Ossium. VI) Cranium. Präpp.: Cranium calcinatum. — Cranium praeparatum. — Magisterium Cranii. — Magisterium compositum. — Oleum. — Sal comm. volatile. — Extractum s. Tinctura Cranii. — Extractum s. Galreda Theophrasti. VII) Usnea Cranii (i. e. muscus nascens in cranio interempti, aëri exposito. VIII) Cerebrum. Präpp.: Spiritus Cerebri humani, Aqua aurea dicta. — Oleum Cerebri. — Aqua antepileptica. IX) Fel. X) Cor. — Manches hiervon ist ernst gemeint, manches ist mystificationsweis für die Arcana genommen.

Michael Ettmüller, Professor zu Leipzig (Opera omnia, Francofurti 1688) hat den Schroeder weitläufig commentirt. Aber — von den Arcanis hat er keine Ahnung. Damit bildet der gelehrte Herr ein Seitenstück zu jenen gelehrten Herren, welche den Timaeus, den Kritias, das erste Buch der Oracula Sibyllina u. s. w. commentiren, ohne eine Ahnung von der Alchemie zu haben.

Die Rolfinkschen Non entia chemica.

Jeder, der das sein will, was er nicht ist, trägt den Stempel des Komischen. Indem daher in Folge der Libavischen Interpretation der Tab. smar. die Alchemie zersplittert wird und ihre Theile zersprengt werden, indem so aller Ecken „Alchemisten“ erstehen, kann es nicht ausbleiben, dass wir in diesen „Alchemisten“ schon an und für sich komische Personalitäten geboten bekommen. Das ist die Allgemein-Situation. Im Besonderen aber hat es statt, dass unter diesen Personalitäten hier und da die Komik ganz besonders vertreten ist. Zu diesen Personalitäten gehört

Werner Rolfink, weiland Professor zu Jena (als solcher starb er 1673), der Autor der Schrift: Chimia in artis formam redacta.

In dieser Schrift bringt Rolfink im ersten Buche Allgemeines, was sich um das dreht, was er Chemie nennt, im zweiten Buche die chemischen Geräthschaften und die Regimina, im dritten, vierten und fünften Buche den Apparatus medicamentorum — ein kunterbuntes Mischmasch — im sechsten Buche endlich wird gehandelt: De effectis seu operibus imaginariis et Non entibus chimicis. Diese Non entia chimica wollen wir speciell in's Auge fassen.

In den Einleitungsworten sagt Rolfink, es gäbe über die Non entia ein Buch eines Ungenannten, der sich Utis, *οὔτις*, Niemand, nenne. (Utis, *οὔτις*, ist bekanntlich der negative Name, mit dem sich Ulysses dem Polyphem gegenüber nennt.) Dieser Utis ist nun kein Mensch anders als Rolfink selbst. Er ist der anonyme Verfasser jener Schrift, in welcher über die Non entia gehandelt wird.

Als erstes Non ens figurirt die Quinta essentia. Paracelsus sagt über die Quinta essentia, Archidoxa, Lib. 4. (Baseler Quartausgabe 1590, Thl. 6, S. 24.): Quinta essentia ist ein Materien, die da Corporalischen wird aussgezogen auss allen Gewächsen, und auss allem dem in dem das Leben ist, gescheiden von aller unreinigkeit und tödligkeit, gesubtilt auff das aller reinigste, gesöndert von allen Elementen u. s. w. — Es ist mit der Quinta essentia im Sinne der Abendländischen Alchemie auf das Quecksilber abgesehen. Vergl. Carol. a Petra alba: Disceptatio philosophica de Quinta Chymicorum essentia.

Als zweites Non ens figurirt die Auferstehung der Pflanze aus Asche oder Salz. Vergl. bei Paracelsus.

Als drittes Non ens figurirt die Darstellbarkeit des Quecksilbers aus Vegetabilien. Dies Problem der Darstellbarkeit des Quecksilbers aus Pflanzen schmiegt sich einfach an die Auffassung des Ens universale Quecksilber als Pflanze.

Als viertes Non ens figurirt das Ausziehen des Quecksilbers aus Blut. Analog wie vorhin schmiegt sich dies Problem an die Auffassung des Ens universale Quecksilber als Blut.

Als fünftes Non ens figurirt der Paracelsische Homunculus.

Als sechstes Non ens figurirt die Annahme, im menschlichen Körper könne sich Gold bilden, und die Annahme einer „Gallina aurea." In Bezug auf das erstere wird eine Anekdote erzählt von einem Bauernjungen, der beim Zahnwechsel einen goldenen Zahn bekam. Das Ganze kommt natürlich darauf hinaus, dass nicht nur die Metalle, sondern auch das animalische Reich in den Bereich der *χρυσοποιΐα* gezogen wird.

Als siebentes Non ens figurirt der Mercurius metallorum. Es handelt sich hier um das erste der drei Principien.

Als achtes Non ens figurirt der Mercurius Antimonii. Die Sache bezieht sich auf den Antimon-Lapis des Basilius Valentinus. Den Basil nennt Rolfink übrigens nicht, und sagt blos, es seien Methoden vorgeschlagen worden, aus dem Antimon Quecksilber darzustellen, von Libavius, Schroeder, Joh. Rhenanus.

Als neuntes Non ens figurirt der Sal metallorum. Es handelt sich um das zweite der drei Principien.

Als zehntes Non ens figurirt das Sulphur metallorum. Es handelt sich um das dritte der drei Principien.

Als eilftes Non ens figurirt eine Universalmedicin. Diese Universalmedicin ist natürlich vom späteren alchemistischen Standpunct der Lapis philosophicus.

Als zwölftes Non ens figurirt die Verwandlung unedeler Metalle in Gold oder Silber.

Als dreizehntes Non ens figurirt die Verwandlung eines unedelen Metalles in ein anderes, wie des Eisens in Kupfer.

Aber nicht als Non entia figuriren die Arcana, denn was man nicht weiss, das macht einen nicht heiss.

Die Lächerlichkeit der Rolfinkschen Non entia liegt auf der Hand. Die Alchemisten umgaben ihre Arcana mit all den bunten Speculationen, die wir nach verschiedenen Seiten hin haben kennen lernen. Der Eine brachte dies auf's Tapet, der Andere jenes. Der Eine bildete auch wohl Opposition gegen das, was der Andere gebracht hatte, so z. B. bildet ja der Autor der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Opposition gegen die alten *φυσικά*, und um ein näher liegendes Beispiel zu nehmen, Libavius macht Opposition gegen die Paracelsische Magie. Indessen das sind Dinge, die innerhalb der Alchemie vor sich gingen. Sie sind mit dem ihnen zukommenden Massstabe zu bemessen, sie sind vom Standpuncte der Alchemie, um so zu sagen aus der Alchemie heraus zu beurtheilen, wie denn jedes Ding aus sich selbst heraus beurtheilt werden muss. Wie kann denn nun aber Jemand über ein Ding urtheilen, welches er gar nicht kennt? Wie kann sich Jemand ein Urtheil über die Alchemie anmassen, ohne sie zu kennen? Aber selbst in dieser Beziehung wollen wir leise auftreten. Bei der Alchemie liegen die Dinge etwas eigenthümlich. Den Negirenden steht wenigstens ein Recht zur Seite, das ist das Fuchs-Recht. Der Fuchs sagt, die Trauben, die er nicht erlangen kann, sind sauer, und jene Herren Alchemie-Negirer sagen, die Alchemie überhaupt ist dummes Zeug, und die Arcana in specie sind niederträchtige Gifte. Derartige Käuze hat es von jeher gegeben, und der gegen Paracelsus anstürmende Baseler Professor Erastus (starb als solcher 1583) mag sich mit seinen collegialischen Nachschreiern vertrösten, dass sie eine Komödie in Scene gesetzt haben, die vor ihnen schon oft da war. Aber Rolfink? Der will Alchemist sein, ohne etwas von der Alchemie zu verstehen, setzt sich in seiner Machtvollkommenheit auf's hohe Pferd, pickt sich einige alchemistische Probleme heraus, die ihm gerade in den Weg gelaufen kommen, in Bezug auf die er es einmal hat läuten hören, ohne zu wissen, wo die Glocke hängt, und stempelt sie zu Non entibus. Wenn das nicht lächerlich ist, so wissen wir nicht, was lächerlich ist.

Der Jesuit Athanasius Kircher (geb. 1602, gest. 1680) war ein grundgelehrter Mann. Er versuchte, auch in die Geheimnisse der Alchemie einzudringen, brachte es aber nicht weiter, als zur sublimen vulgären Idee, die Alchemie sei die Kunst, Gold zu machen. Strebsam wie er war, versuchte er sich nun in dem grossen Werke, und brachte nichts zu Stande. Nun spie er Feuer und Flammen gegen die Alchemisten. (Vergl. Athan. Kircher: Mundus subterraneus). Folgende Anekdote theilt er uns selbst mit.

Ein in der chemischen Kunst sehr erfahrener Mann hat von den Kircherschen Experimenten gehört, besucht ihn, den Kircher, und erzählt ihm (im Auszuge) ff. „Ich beschäftigte mich schon seit langer Zeit, den Stein der Weisen zu finden. Kommt da ein fremder Mann zu mir, sagt, ich sehe schon, was du treibst, aber was du suchest, wirst du nicht finden, ich will's dich lehren, setze dich und schreibe. Ich thue es und schreibe 12 Puncte, die er mir dictirt, auf. Nun steht's auf dem Papier, sagt der Mann, jetzt wollen wir auch gerade so das Experiment machen, wie es da steht. Wir thun's, und ich nehme aus dem chemischen Gefässe eine Materie, die wie ein Oel leuchtet, giesse Wasser darüber, die Materie gerinnt. Sie wird pulverisirt und über 300 Pfd. Quecksilber geworfen — das Quecksilber wird in feines Gold verwandelt, besser als gewöhnliches Gold. Ich war ausser mir vor Freude, glaubte ich doch ein zweiter Croesus geworden zu sein, und überhäufte den Fremden mit Worten des Dankes. Ich fragte ihn nun, woher er wäre, und wo er sein göttliches Geheimniss erlernt hätte? Er antwortete, er durchwandere die Welt, habe Keinen nöthig, und wo er einen Freund fände, der sich bei der hohen Kunst vergebens abmühe, da theile er freigiebig von seiner Kunst etwas mit. Der Mann geht. Die Nacht konnte ich vor Freude nicht schlafen. Den anderen Tag bin ich in aller Frühe auf den Beinen, und begebe mich in's Wirthshaus. Aber der Gast ist nicht da. Der Wirth sagt, er habe diese Nacht keinen Gast gehabt. Ich mache nun die Runde zu allen Wirthshäusern der Stadt, aber nirgendwo hat mein Mann übernachtet. Ich gehe zu allen hervorragenden Häusern, wo er wahrscheinlich hätte übernachten können, aber vergebens: — evanuerat, abierat, evaserat, der Vogel war fort. Ich gehe nach Hause. Ich nehme mein Dictat vor, und arbeite nach ihm auf's neue. Aber — kein Erfolg! Ich meine nun, ich habe nicht alles genau nach Vorschrift gethan, ich wiederhole den Versuch abermals und abermals, aber — vergebens! Ich trieb die Sache so lange, bis die Kosten meiner Versuche das Gold, welches ich bei der ersten Projection gewonnen, absorbirt hatten. Ich hörte aber noch nicht auf, und da bei meinen Versuchen die Ausgaben sich häuften, so gerieth ich fast in Verzweiflung. In meiner Noth ging ich nun zu einem Geistlichen, und schüttete ihm mein Herz aus. Der aber sagte sofort: Siehst du denn nicht ein, dass das der Teufel war, der dir unter menschlicher Gestalt erschienen ist? Der hat's fein angegriffen. Um dich zum Verfolg der Arbeit anzureizen, giebt er dir zuerst Gold. Das soll dich dann immer weiter in die Noth hineinarbeiten, bis du ihm endlich deine Seele verschreibst. Oder auch soll es dich dahin bringen, dass du all dein Hab und Gut verlierst, und dadurch der Verzweiflung anheimfällst, und dann hat er dich. Ich schauderte ob der Predigt, und ersah aus den Reden des Frem-

den, dass es gar kein anderer, als der Teufel gewesen sein könne. Ich ging als reuiger Sünder in mich, kehrte nach Hause zurück, schlug die Oefen entzwei, zertrümmerte die leidigen chemischen Gefässe, steckte die chemischen Bücher in's Feuer, und von Tag an gab ich mich nützlicheren Studien hin. Gott aber sei in Ewigkeit gelobt, dass er mich kraft seiner unendlichen Gnade aus solcher Gefahr befreit hat!" — So erzählt der Fremde dem Kircher. Nun aber sagt Kircher selbst zu uns: Diese wahre Geschichte wollte ich hier mittheilen, damit sie einen Beweis liefere, wie der Teufel geldgierige Leute hinter's Licht zu führen sucht, und auf wie viele und wie geartete Weisen er geschäftig ist, sie durch Blendwerk und tausende Ränke in sein Netz zu ziehen.

Und Rolfink? Nun der liebäugelt in seinen alchemistischen Studien mit einem Manne, der solche Ansichten von der Alchemie hat. Er dedicirt dem A. Kircher eine besondere Non ens-Schrift: Non ens chimicum, Mercurius metallorum et mineralium (Jena 1670), und unterstellt sie seinem Urtheile (Censorem te praesta heisst's in der Dedication).

Und was uns noch am besten bei diesem Rolfink gefällt, ist folgendes. Er sagt, Chimia in artis formam redacta, Lib. 1., Cap. 4: Nemo obligatus est tamen, arcana sua omnia propalare in vulgus: nec illi, qui quaedam secreta sibi servat, avaritiae, ambitionis, gloriae captationis, invidiaeve crimen justo titulo imputari debet. Multo minus magistratus publicationis necessitatem imponere illi jure potest. Vetus est dictum, medicamentum prostitutione vilescere. „Niemand ist indessen verpflichtet, alle seine Arcana den Leuten offen darzulegen, und man kann billiger Weise nicht dem Habsucht, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Neid vorwerfen, der etliche Geheimnisse für sich behält. Noch viel weniger darf die Behörde einen solchen Mann mit Recht zur Publication zwingen. Es ist ein alter Spruch: Durch Preisgeben verliert ein Heilmittel." — Merkst du, lieber Leser, woher der Wind bläst? Dieser Rolfink will mit manchen seiner Mittel noch geheim thun. Er will's den Alchemisten nachthun, die ihre Arcana geheim halten! Nicht zu glauben, ohne es gelesen zu haben!

Alchemistische Schriftsteller der vierten Abendländischen Periode.

Indem nach Libavius der Bereich der Alchemie ein sehr grosser wird, handelt es sich in der vierten Abendländischen Periode um eine grosse Reihe „alchemistischer Schriften." Wir tragen nur denen von ihnen Rechnung, welche sich mit der Alchemie im engeren Sinne, im alten Sinne, befassen, oder ihr näher stehen. Damit hängt es denn auch zusammen, dass wir auf die Chemiker im neueren Sinne von Boerhave an nicht weiter reflectiren. Zugleich fassen wir auch einzelne solcher Schrifsteller in's Auge, welche, ohne gerade Alchemisten zu sein, eine indirecte hervorstechende Relation zur Alchemie haben.

Wir heben folgende hervor:

Schriftsteller des 1. Viertels des 17. Jahrhunderts.

Libavius. S. früher.

Theobald van Hoghelande. Hauptschrift: De artis alchymicae difficultatibus, deque ratione imposturarum devitandarum.

David Lagneus (Lagneau). Schrift: Harmonia seu consensus philosophorum chemicorum.

Lazarus Zetzner. Er veranstaltete eine Sammlung alchemistischer Abhandlungen unter dem Titel: Theatrum chemicum

Oswald Croll. Schrift: Basilica chymica.

Johann Beguin. Schrift: Tyrocinium chymicum.

Schriftsteller des 2. Viertels des 17. Jahrhunderts.

Peter Johann Fabre. Schrift: Manuscriptum ad Holsatiae ducem, res Alchymicorum obscuras extraordinaria perspicuitate explanans; und anderes.

Johann Baptist van Helmont. Siehe dessen Opera omnia.

Johann Schroeder. Schrift: Thesaurus pharmacol.

Philaletha (Pseudonym). Schriften: Introitus apertus ad occlusum regis palatium. — Tractatus de metallorum metamorphosi; und andere.

Schriftsteller des 3. Viertels des 17. Jahrhunderts.

Johann Rudolph Glauber. Schriften: Pharmacopoea spagyrica. — Opus minerale. — De tribus principiis metallorum. — Furni philosophici. — De tribus Lapidibus ignium secretorum; und andere.

Ludovicus de Comitibus (Conti). Schriften: Tractatus de liquore Alcahest et Lapide philosophorum, item de Sale volatili Tartari etc. — Metallorum ac metallicorum naturae operum ex orthophysicis elementis recens elucidatio.

Johann Joachim Becher. Schriften: Oedipus chymicus — Physica subterranea; und andere.

Olaus Borrichius. Schriften: De ortu et progressu Chemiae dissertatio. — Hermetis, Aegyptiorum et Chemicorum sapientia, ab Herm. Conringii animadversionibus vindicata. — Conspectus scriptorum Chemicorum celebriorum. Das letztere Werk erschien erst nach seinem Tode.

Claudius Germain. Schrift: Icon philosophiae occultae sive vera methodus componendi magnum philosophorum antiquorum Lapidem.

Daniel Georg Morhof. Schrift: De metallorum transmutatione ad virum nobilissimum Joëlem Langelottum epistola.

Robert Boyle. Schrift: Chymista scepticus, vel dubia et paradoxa chymico-physica circa Spagyricorum principia, vulgo dicta hypostatica, prout proponi et propugnari solent a turba Alchymistarum; und anderes.

Schriftsteller des 4. Viertels des 17. Jahrhunderts.

Nicolas Lemery. Schrift: Cours de Chymie.

Johann Kunkel. Schriften: Nützliche Observationes u. s. w. — Chymische Anmerkungen u. s. w.; und andere. Sein Collegium physico-chymicum experimentale oder Laboratorium chymicum u. s. w. erschien erst nach seinem Tode.

Pantaleon (Gassmann). Schriften: Bifolium metallicum etc. — Tumulus Hermetis etc. — Examen alchemisticum etc. — Disceptatio de Lapide philosophico etc. (wahrscheinlich von ihm.)

Edmund Dickinson. Schrift: Schreiben an Herrn Theodor Mundan von der Goldkunst oder Quintessenz der Filosofen (so ist der Titel der Deutschen Uebersetzung von Schröder).

Theodor Mundan. Schrift: Antwort auf vorhergehendes (des Dickinson) Schreiben (so ist der Titel der Deutschen Uebersetzung von Schröder).

Schriftsteller des 1. Viertels des 18. Jahrhunderts.

Georg Ernst Stahl. Schriften: Observationes chymico-medico-physicae. — Von seinen Zuhörern wurden herausgegeben: Fundamenta chymico-pharmaceutica; Fundamenta Chymiae dogmaticae et rationalis; Chymia rationalis et experimentalis, u. s. w.

Jo. Jacobus Mangetus (Manget) gab unter dem Titel: Bibliotheca chemica curiosa etc. eine Sammlung alchemistischer Abhandlungen heraus.

Friedrich Roth-Scholz gab ein Deutsches Theatrum chemicum und eine Bibliotheca chemica heraus.

Schriftsteller des 2. Viertels des 18. Jahrhunderts.

Hermann Boerhave. Hauptschrift: Elementa Chemiae, quae annivarsario labore docuit in publicis privatisque scholis.

Jean Mauguin de Richebourg gab eine Bibliothèque des philosophes chimiques heraus. (Kennen wir nicht.)

Nicolas Lenglet du Fresnoy. Schrift: Histoire de la philosophie hermétique. (Kennen wir nicht.)

Schriftsteller des 3. Viertels des 18. Jahrhunderts.

Friedr. Joseph Wilhelm Schröder. Schrift: Neue alchymistische Bibliothek und: Neue Sammlung der Bibliothek.

Schriftsteller des 2. Viertels des 19. Jahrhunderts.

Carl Christoph Schmieder. Er gab eine Geschichte der Alchemie heraus, in der er Alchemie als Goldmacherkunst nimmt.

Rademacher.

Joh. Gottfried Rademacher, Arzt zu Goch im Herzogthum Cleve, trat im Jahre 1841 mit einem Buche hervor, welches den Titel führt: Rechtfertigung der von den Gelehrten misskannten, verstandesrechten Erfahrungsheillehre der alten scheidekünstigen Geheimärzte, und treue Mit-

theilung des Ergebnisses einer 25jährigen Erprobung dieser Lehre am Krankenbette. In diesem Buche bringt er uns eine Heillehre, ein Heilsystem, dessen Grundsäulen auf ff. beruhen. Man soll sich auf der einen Seite die Krankheiten eintheilen in Allgemein-Krankheiten des Körpers und Organ-Krankheiten, und auf der anderen Seite soll man sich die Heilmittel eintheilen in solche, welche auf den Körper im Allgemeinen, und solche, welche auf die Organe des Körpers wirken. Handelt es sich nun um eine Allgemein-Krankheit des Körpers, so soll man ein Allgemein-Heilmittel anwenden, handelt es sich um eine Organ-Krankheit, so soll man ein Organ-Heilmittel anwenden. Dieses System nennt er die verstandesrechte Erfahrungsheillehre, und nimmt an, es handele sich bei den Alchemisten oder den alten scheidekünstigen Geheimärzten, wie er sie nennt, nicht darum, dass sie die Arcana am Krankenbette anwandten, sondern darum, dass sie der „verstandesrechten Erfahrungsheillehre" huldigten. Wie er zu dieser Aufstellung kommt, dafür bleibt er uns die Darlegung schuldig, doch ist es für den, der au courant der Alchemie ist, nicht schwer, ff. zwischen den Zeilen zu lesen.

Wie er uns im 1. Abschnitt des 4. Capitels seines Buches mittheilt, findet Rademacher sich bewogen (zuerst 1814), das Natron nitricum, welches sich damals nicht in der Apotheke befand, anzuwenden. Er ist erstaunt über die hohe Wirkungskraft des Mittels, und kommt auf die Idee, er habe ein Arcanum der Alchemisten entdeckt. Diese Idee war gewiss eine richtige. Nun fasste er den Plan, auch den übrigen Arcanis nachzuforschen. Der Plan war gut, seine Ausführung aber gelang Rademacher nicht. Er liess sich durch die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur düpiren. An ihrer Hand nahm er an, es gäbe 3 Arcana. Im Natron nitricum, dachte er, hast du den Sal, bliebe dir also nichts anders übrig, als dem Sulphur und Mercur nachzuforschen. Nun lehnte er daran, dass der Lapis philos.=Sulphur und Mercur, und machte sich den Abzug, wenn du den Lapis philos. hast, so hast du die beiden dir fehlenden Arcana. Der Lapis philos. führte ihn auf das Akrostichon: Visitabis Interiora Terrae, Rectificando Invenies Optatum Lapidem, Veram Medicinam, welches wir in dem Abschnitte „Das Quecksilber als Ens universale" haben kennen lernen. Anlehnend an dies Akrostichon dachte er nun, der Lapis philos. ist Vitriol, der Vitriol giebt dir also die beiden Arcana, welche dir fehlen, an die Hand. Den Vitriol zersplitterte er sich dann weiter in Eisenvitriol und Kupfervitriol, kam so zum Ferrum und Cuprum, und constituirte sich die Arcanen-Drei: Natron nitricum, Ferrum, Cuprum. Mit dem Ferrum hatte er einen richtigen Treffer gezogen — denn wie wir wissen, ist ja Eisen in der That ein Arcanum — mit dem Cuprum nicht. Nun fange aber einer mit 3 Arcanis, von denen das eine noch obendrein falsch ist, am Krankenbette etwas an! Das Wunderwerk wird Keiner zu Stande bringen, und so blieb auch Rademacher stecken. Um sich hier nun herauszuarbeiten, warf er sich der oben erwähnten Lehre von Allgemein- und Organ-Heilmitteln in die Arme. Zu den Universal-Heilmitteln kam er auf die Weise, dass die Arcana auch Remedia universalia heissen. Ein Remedium universale, sagte er sich nun, ist ein Mittel, welches auf die Universalität des Körpers wirkt, also Arcanum ist ein Mittel, welches auf die Universalität des Körpers wirkt. Indem er aber mit diesen Mitteln nicht auskam, calculirte er weiter, wenn es Remedia universalia giebt, so muss es auch Remedia specialia geben, und diese Remedia specialia fasste er dann als Organ-Heilmittel. Den Körper alsdann dem Medicament gegenüberstellend, theilte er sich die Krankheiten in Morbi universales und Morbi speciales s. organorum corporis — und so ist das System da.

Rademacher bringt zu Anfange seines Werkes einen Panegyricus auf Paracelsus, was damit zusammenhängt, dass er dachte, wenn er sich dem Studium der Schriften dieses Autors hingäbe, so sei er auf dem besten Wege, hinter die Arcana zu kommen. Als ihm das aber nicht gelang, redete er sich in allem Ernste ein, Paracelsus habe seinem, des Rademacher, System, das ist der „verstandesrechten Erfahrungsheillehre" gehuldigt.

Mich für meine Person hat Rademacher sehr in die Irre geleitet. Nämlich die ersten der grossen Mittel, welche ich entdeckte, waren Natron nitricum und Ferrum. Weil diese nun zwei der Rademacherschen Allgemein-Mittel deckten, so glaubte ich einerseits, in dem dritten Rademacherschen Allgemein-Mittel, dem Kupfer, ein drittes jener grossen Mittel annehmen zu dürfen, glaubte andererseits annehmen zu dürfen, es gäbe überhaupt nur drei Arcana. Es war das natürlich ein grosser Irrthum, und es bedurfte einer nicht kurzen Zeit, mich aus diesem fatalen Missgriff herauszuarbeiten. Das waren die Rosen, welche auf den Anfang meiner Bahn, die Arcana wieder zu entdecken, gestreut waren! Ich bin indessen weit davon entfernt, Rademacher in Bezug auf meinen Missgriff zu graviren. In solchen Fällen, so denke ich, trifft nicht den der Tadel, der irre führt, sondern den, der sich irre führen lässt. Ja noch mehr, ich gestehe es offen, dass Rademacher ein Mann ist, den ich hochachte. Zu Rademachers Zeit dachte kein Mensch mehr daran, dass es Arcana in der Welt gäbe, und er ist es, der doch einmal wieder die Idee der Existenz jener grossartigen Mittel, jener Remedia divina erfasste. Und selbst diese Idee ist eine grosse.

Druck von F. Krüger in Bonn.